
D. SEARS





ENCYCLOPÉDIE
MÉTHODIQUE,

OU

PAR ORDRE DE MATIÈRES;

PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES, DE SAVANS ET D'ARTISTES;

Précédée d'un Vocabulaire univerſel, *ſervant de Table pour tout l'Ouvrage, ornée des Portraits de MM.* DIDEROT *&* D'ALEMBERT, *premiers Éditeurs de l'*Encyclopédie.

ENCYCLOPÉDIE MÉTHODIQUE.

LOGIQUE ET *MÉTAPHYSIQUE*,

Publiée par M. LACRETELLE.

TOME PREMIER.



A PARIS,

Chez PANCKOUCKE, Libraire, hôtel de Thou, rue des Poitevins;

A LIÈGE,

Chez PLOMTEUX, Imprimeur des États.

M. DCC. LXXXVI.

AVEC APPROBATION, & PRIVILEGE DU ROI.



DISCOURS PRÉLIMINAIRE (1).

Les deux ſciences que l'on réunit ici dans le même Dictionnaire étant, l'une, l'étude des facultés de notre eſprit, l'autre, la direction de ſes opérations vers la vérité, ſe tiennent de toutes parts; elles ont toujours marché du même pas : ſoit que l'obſcurité & la lumière y aient régné, elles n'ont jamais été, n'ont pu être que deux diviſions d'un même corps de doctrine. En les réuniſſant, on ne fait donc que céder à un uſage ancien, & même à l'ordre des choſes. Arrêtons-nous un moment ſur les rapports qui les lient, conſidérons-les dans leurs principes, leurs progrès, & leur influence ſur les autres parties de la philoſophie.

L'homme n'exiſte, n'agit, ne penſe que par ſes ſenſations; elles ſont pour lui la ſource & le mobile de tout. Il les ſépare en les recevant; il réunit les idées qu'il en a gardées; il compoſe des jugemens d'après les comparaiſons qu'il en fait; il étend ces jugemens ou les rectifie, en en conſidérant les objets avec plus d'attention & d'intelligence. C'eſt par-là qu'il arrive des idées individuelles aux idées générales, de l'apperçu des premiers rapports à la liaiſon des réſultats les plus éloignés; qu'il avance dans toutes les connoiſſances par des moyens qui en abrègent l'étude; qu'il ordonne celles qu'il a acquiſes, de manière à les embraſſer d'une vue tout-à-la-fois plus vaſte & plus nette; enfin que d'un être tout phyſique, comme les autres animaux, il devient un être moral qui règne ſur la nature par l'énergie de ſes ſentimens & l'élévation de ſes penſées.

Comme nous tirons tout de la ſenſation, notre unique moyen d'acquérir des connoiſſances conſiſte à la bien obſerver, à y ſaiſir tout ce qu'elle nous offre, à n'y rien mêler d'étranger. Chaque objet, en affectant un ou pluſieurs de nos ſens, nous donne la ſenſation qui lui eſt propre. Si nous nous bornions à la première impreſſion que les objets font ſur nous, elle reſteroit toujours confuſe & fugitive; & ne démêlant rien dans les objets qni nous frappent, n'en gardant qu'un vague ſouvenir, nous connoîtrions tout au plus leur préſence, ſans pénétrer dans leur nature. Il faut donc en

(1) On a adopté & ſuivi, dans ce Diſcours, les principes expliqués dans les différens ouvrages de M. l'abbé de Condillac.

examiner ſéparément toutes les parties, puis enſuite les revoir dans leur enſemble; il faut ſans ceſſe décompoſer & recompoſer nos ſenſations; alors elles reſtent dans notre eſprit avec la préciſion des idées diſtinctes & l'étendue des idées généraliſées.

Mais il eſt dans la nature une foule d'objets qui échappent à nos ſens dans leur tout ou leurs parties. Nos connoiſſances ſeroient bien bornées, ſi nous ne pouvions étendre ſur eux notre attention & nos recherches. Ici, ce don que nous avons reçu de pénétrer en quelque ſorte juſques dans l'intérieur des choſes, par l'examen détaillé de leurs parties, vient à notre ſecours. En décompoſant les objets, nous avons apperçu que, par-tout où les effets ſont les mêmes, les cauſes ſont pareilles & *vice versâ*. Cette obſervation nous guide pour juger des choſes que nous ne pouvons analyſer avec une entière exactitude. Ne pouvant les bien étudier en elles-mêmes, nous les comparons à celles que nous connoïſſons mieux, & nous concluons des unes aux autres par analogie. Cette opération de notre eſprit moins directe, moins naturelle en quelque ſorte, eſt auſſi plus dangereuſe. Nous devons craindre ſans ceſſe d'outre-paſſer la meſure des rapports de la choſe connue à la choſe inconnue; nous riſquons à chaque inſtant de ſuppoſer dans l'une ce qui n'exiſte que dans l'autre.

Avec une grande circonſpection dans l'uſage de l'*analogie* & une entière exactitude dans celui de l'*analyſe*, nous pourrions nous garantir de l'erreur. Malheureuſement cette circonſpection & cette exactitude ſont de trop grandes perfections pour nos eſprits toujours voiſins des écarts par l'influence de nos paſſions & les bornes de nos facultés. Mais il nous eſt encore donné de ſavoir reconnoître nos erreurs, en marquer les cauſes, & de chercher les moyens de les éviter. Nous devons donc ſans ceſſe appeller l'*expérience* à notre ſecours & la mettre à profit. Tout l'emploi de notre intelligence ſe réduit à ces trois opérations; elles forment tous nos moyens d'embraſſer la nature dans nos contemplations, de la ſoumettre à nos beſoins, à nos deſirs, & de pouſſer ſi loin la puiſſance d'un être qui naît ſi foible & qui vit ſi peu. Appliqués aux différens objets, ces actes de notre eſprit, à force de ſe répéter, ont formé ſur chacun de ces objets un corps de ſcience, c'eſt-à-dire, un ſyſtême d'idées déduites les unes des autres. Si nous examinons bien tout ce qu'on ſait, tout ce qui ſe pratique dans la ſociété humaine, nous verrons que tout y eſt né, tout s'y ſoutient par l'emploi & l'accord de l'*analyſe*, de l'*analogie*, de l'*expérience*, & que tout peut s'y meſurer par

leur rectitude. Comme nous n'apprenons & ne faisons rien que de cette manière, c'est de la nature que nous tenons ces procédés d'instruction ; elle nous les inspire, en nous en faisant sentir le besoin ; après nous les avoir enseignés, elle nous en fait contracter l'habitude. Ces procédés nous sont si naturels, que souvent nous les suivons, sans les remarquer en nous. L'enfant les emploie comme l'homme mûr ; le plus grossier des artisans comme le plus habile des philosophes. Mais on peut les pratiquer par étude comme par instinct, étendre & corriger l'habitude par l'art. Aussi dans chaque science, dans chaque profession, on a réfléchi sur les meilleurs moyens d'en faire usage ; & c'est sur ces réflexions plus ou moins justes, plus ou moins habiles qu'est fondé l'enseignement dans chaque science, dans chaque profession.

Lorsque les sciences & les arts eurent fait quelques progrès, l'esprit humain se trouva assez fort, assez exercé, pour tourner ses pensées sur les moyens même par lesquels il les acquéroit ; alors il sortit de ces premiers objets analogues aux premiers besoins de la société, pour se ramener sur son être, pour l'étudier & l'approfondir ; il examina ses idées, ses sentimens, toutes ses affections. Frappé de tout ce qu'il observoit dans son ame & dans la nature, il voulut remonter aux causes de tout, s'élever jusqu'à ce principe universel & unique que tout lui révéloit, & duquel il voyoit tout s'écouler. Alors il jetta les fondemens de toutes ces sciences qui s'attachent à démêler les principes de la marche de la nature & des opérations de l'ame ; il créa la Métaphysique, qui lui apprend ce qu'il peut connoître de son être, la Physique générale & les Mathématiques, par lesquelles il sépare toutes les propriétés des corps de la matière même, pour les observer dans tout ce qu'elles ont de plus fin & de plus étendu, & qui sont, en quelque sorte, la métaphysique des choses corporelles, la Méchanique qui est aussi comme la métaphysique de la pratique des arts. Toujours près de l'erreur & dans les sciences particulières, & dans ces sciences abstraites qu'il commençoit, l'esprit humain sentit le besoin de se faire des règles dans ses travaux ; il les tira de ses observations dans l'un & l'autre genre de ses études, & il rangea ces règles elles-mêmes en corps de science ; ce qui produisit la Logique, qui nous donne une méthode pour bien raisonner, c'est-à-dire, pour bien lier nos idées les unes aux autres, & toutes ces autres sciences qui, sur divers objets, nous offrent les secours de l'art, pour marcher à pas plus fermes & plus rapides, telles que la Rhétorique, la Poëtique, la Critique ; d'où l'on voit que la Métaphy-

ſique eſt fondée ſur les deux premières de ces opérations de l'eſprit que nous avons marquées, l'*analyſe* & l'*analogie*; elle s'occupe d'en étendre & d'en perfectionner l'uſage, en les portant ſur ces collections d'idées abſtraites que nous avons tirées de nos analyſes & de nos analogies particulières, & ſur ces parties de nous-mêmes & de la nature, que nous ne pouvons étudier que les dernières. La Logique ſe rapporte uniquement à l'expérience de nos bons & de nos mauvais procédés dans la recherche de la vérité, & a pour but de nous faciliter les uns & de nous garantir des autres. Ces ſciences, par les bornes de nos facultés, ne peuvent preſque rien nous découvrir ſur le fond des choſes, preſqu'entiérement voilé pour nous; mais, en nous avertiſſant de ce qui échappe à notre intelligence, en mettant plus d'ordre & de netteté dans ce que nous avons appris, en nous guidant mieux dans ce que nous voulons apprendre, elles deviennent le premier appui & la principale lumière des autres ſciences. Cependant elles peuvent leur devenir auſſi nuiſibles, qu'elles devoient leur être utiles, ſi elles s'égarent dans leurs recherches & leur marche; c'eſt ce qui eſt arrivé pendant une longue ſuite de ſiècles, par des cauſes & d'une manière qu'il faut expliquer.

Il eſt un temps dans la vie de l'homme où ſes organes développés, ſes forces accrues, ſon intelligence ouverte & enrichie de tout ce qu'on lui a appris & de ce qu'il a obſervé lui-même, lui donneroient le droit d'avancer ſans guide dans la carrière de la vie, & les moyens de s'y créer une deſtinée brillante & heureuſe; mais il porte encore en lui-même une grande ſource d'erreurs: le cours de la ſociété lui prépare une foule de traverſes & d'obſtacles, & ſes premiers écarts, ſes premiers malheurs l'éloignent pour long-temps du moins de ces ſuccès auxquels tout ſembloit le conduire. Il en eſt de même dans l'hiſtoire de l'eſprit humain. Lorſqu'il ſe ſentit aſſez avancé, pour ſe donner une nouvelle méthode d'apprendre plus féconde & plus hardie, il ne ſe trouva pas encore capable d'en bien choiſir les élémens, de l'établir ſur de bons principes. Il n'y avoit qu'une bonne façon de la former; c'étoit de démêler par la réflexion tout ce qu'il avoit acquis par l'inſtinct, d'obſerver ſes facultés pour ſe faire un art de les conduire, de meſurer les choſes qu'il vouloit apprendre avec ſes moyens de les pénétrer, & de reconnoître par-là & ſes reſſources & ſes bornes. Mais, bien loin de perfectionner en lui la méthode de l'analyſe, le talent de l'analogie, & la ſcience de vérifier ſans ceſſe ſes obſervations & ſes jugemens, il ne parut pas même ſoupçonner que ce ſuſ-

ſent-là les ſeules voies d'une ſaine inſtruction; ce fut toujours au haſard, malgré lui-même en quelque ſorte, & par une heureuſe impoſſibilité de dévier entiérement de la route de la nature, qu'il reſta ſouvent & qu'il revint quelquefois dans les vrais principes & dans la bonne méthode. Au lieu de rechercher dans ſes premières ſenſations ces idées générales, qui ne ſont que des moyens plus abrégés de conſidérer & d'énoncer les perceptions qu'il a tirées de ſes idées particulières, il en a fait l'eſſence des choſes & les productions primitives de la nature; au lieu de recueillir des faits pour former des jugemens, il a voulu tout expliquer avant de rien connoître; au lieu de revenir ſans ceſſe ſur ſes obſervations pour les completter, ſur ſes jugemens pour les rectifier, il a toujours été en avant, pouſſé par une erreur dans une erreur plus grande. Voyant les choſes avec illuſion, il les exprima avec confuſion. Les langues n'eurent dans ſes diſcours ni exactitude, ni clarté; & des langues mal faites, dans des ſciences mal commencées & plus mal dirigées encore, ne ſervirent qu'à en embrouiller la théorie & à en retarder les progrès.

Tels ſont les vices qui ont corrompu la philoſophie ancienne, qui l'ont écartée des vérités les plus ſimples, les plus fécondes, qui l'ont retenue dans des erreurs qui s'étendoient, à meſure qu'on avançoit. Si nous examinons les foibles connoiſſances amaſſées dans chacune des nations qui ſe ſont piquées d'étude & de ſavoir, depuis les indiens juſqu'aux celtes ou gaulois, & dans toutes ces ſectes qui ſe multiplièrent dans la Grèce, depuis Thalès juſqu'à Ariſtote, nous y verrons l'analyſe & l'expérience abandonnées, & l'analogie, une ſource néceſſaire d'illuſions, parce qu'elle ne pouvoit conduire que d'une aſſertion incertaine à une aſſertion plus douteuſe encore; nous y verrons, & dans la ſcience de l'homme & dans celle de la nature, les rêveries des philoſophes enſeignées comme les élémens de toutes choſes, & l'art d'abuſer des mots donné pour l'art du raiſonnement. D'autres cauſes encore, tirées ou de l'intérêt des prêtres, ſeuls dépoſitaires des ſciences chez les nations primitives, ou de l'orgueil ainſi que de la jalouſie des philoſophes dans les ſectes, ont auſſi contribué à égarer l'eſprit humain ſi loin & ſi long-temps.

Un ſeul homme avoit bien connu, chez les anciens, la vraie méthode de philoſopher; & ce ſage fut en même-temps le meilleur précepteur & le plus parfait modèle de la morale; tant le génie s'épure par la vertu, tant c'eſt d'un cœur droit que ſe forme l'eſprit juſte! Cet homme fut Socrate.

Placé dans une époque où la ſimplicité des mœurs antiques, l'énergie des vertus républicaines cédoient à l'ivreſſe de la proſpérité politique, à l'éclat des beaux arts, aux progrès & à la vanité de l'eſprit, il tourna toute la pureté & la beauté de ſon ame vers l'honnête & le juſte; il voulut les pratiquer dans une perfection qu'on n'avoit pas encore connue; il s'occupa en même-temps de les réduire en principes, d'en faire la ſcience & le bonheur ſuprême de l'homme. Dans un ſi beau deſſein, il avoit pour ennemis tous les autres philoſophes, qui ne cherchoient qu'à éblouir par de chimériques doctrines, & à plaire par des maximes de corruption. Il voulut donc, & il ſut les décrier. Doué d'un eſprit éminemment juſte, il ſut lui donner tout le piquant d'un eſprit fin; alliant heureuſement la ſimplicité de la vertu & la ſagacité de la malice, il alloit écouter les ſophiſtes, feignoit d'avoir beſoin de tout apprendre pour les amener à tout dire, feignoit quelquefois de les admirer, pour leur donner toute l'audace de l'ignorance préſomptueuſe; par des queſtions nettes, les forçoit à des réponſes poſitives; & détruiſant, ſans qu'ils s'en apperçuſſent, tout l'échafaudage de leur vain ſavoir, il les montroit tels qu'ils étoient, des charlatans de vérité & de ſageſſe; il en faiſoit ainſi les inſtrumens de leur propre humiliation. Il ſe ſervoit du même art, pour expliquer la vérité que pour attaquer l'erreur. Il aimoit ſur-tout à l'enſeigner à la jeuneſſe, plus docile à la voix de la raiſon & de la nature, & auſſi propre à en affermir les maximes qu'à les goûter, parce qu'en les adoptant avec la vivacité de ſes paſſions, elle peut encore les ſoutenir de toute la conſtance des premières habitudes.

Le premier entre les philoſophes, il ne chercha le vrai que par l'examen exact des idéees & des choſes, & il ne l'enſeigna que par des indications juſtes & adroites; il exerçoit l'eſprit en l'inſtruiſant; il le vouloit bon plutôt que ſavant : *ma mère étoit l'accoucheuſe des femmes*, diſoit-il, *& moi je ſuis l'accoucheur des eſprits.* C'eſt un grand malheur que cet heureux génie ait borné ſes recherches à la morale, & qu'il n'ait rien écrit. Ses ſublimes exemples ſervent encore à nous donner une plus haute idée des devoirs & des forces de l'homme; mais ſes ſages principes ont péri avec lui. Honoré comme un Dieu, par ſa patrie qui l'avoit fait mourir dans un ſupplice, ſon nom déſormais préſida à la philoſophie des grecs; toutes les ſectes ſe rallièrent à ſon école, mais ſans ſe réunir ni dans les vérités, ni dans la méthode qu'il avoit enſeignée.

Deux de ses disciples, non moins célèbres que lui-même, eurent une influence aussi funeste qu'étendue ; ils fondèrent encore deux longs règnes à l'erreur. Chacun d'eux eut l'ambition particulière de dominer dans l'une des sciences dont j'écris l'histoire. Mais, comme s'il avoit été invinciblement refusé aux anciens d'y porter la lumière, le génie & la gloire de ces deux hommes ne servirent qu'à les embrouiller de nouvelles erreurs, & à les consacrer. Platon, né avec cette imagination qui aime à s'égarer dans le vague des abstractions, & qui ne peut les contempler sans les réaliser, ne vit dans la Métaphysique que des essences inintelligibles, dont il fit le type primordial des choses, & dont l'univers entier ne lui offrit que des emblêmes. Mais, parlant toujours avec magnificence, lors même qu'il ne pouvoit parler avec clarté, & maniant avec un charme infini la plus mélodieuse des langues, il parvint à accréditer, par la séduction des sens même, la plus obscure spiritualité. L'autre, tournant son génie vers la précision & la méthode, comme s'il eût voulu anéantir l'éloquence par laquelle régnoit son rival, & dont lui-même expliqua ensuite les principes avec un succès qui maintient encore sa gloire, voulut soumettre toutes les opérations de l'esprit humain à un méchanisme, dont il créa le systême & traça les règles. Ils subjuguèrent le plus brillant des siècles, & par lui tous les autres. La philosophie, abusée par les chimères de l'un, enchaînée par les formules de l'autre, marcha dans un abîme, sans guide & sans but. Ne possédant plus de vérités, elle ne fut plus qu'une arêne de disputes, où l'on ne songeoit plus à s'entendre, mais à se terrasser sous la masse des mots & des sophismes.

Dans ce long cours d'erreurs, qui se succédoient & se combattoient sans se détruire, on pouvoit craindre que l'esprit humain, perdant sa vigueur avec sa clarté, ne fût plus capable, dans aucunes parties, de reconnoître le vrai, ni de s'élever à rien de grand. Mais il sait triompher même d'une mauvaise philosophie, quand l'avancement social favorise son essor. Toutes ces fausses notions dont on avoit formé la métaphysique & la logique artificielles, n'avoient pu anéantir la métaphysique & la logique de la nature, instrumens de tous les bons travaux & partage de tous les esprits éminens. Il n'y eut que les sciences, qui exigent particuliérement une saine observation des choses & une excellente méthode de conduire son esprit, qui firent peu de progrès, chez les anciens ; & encore, au milieu de ces longues & fondamentales erreurs dont ils les infectèrent, ils surent saisir une

règle de vérité, de tout écouter; de tout examiner dans lui-même, & surtout de ne rien ajouter à ce que son sens intime lui révéloit. Par-là il fit sentir le vide de toutes les assertions présomptueuses; il donna aux notions les plus abstraites la certitude des choses senties; il fit connoître les bornes nécessaires de notre compréhension, & en même-temps il nous apprit l'art de la conduire dans les études les plus difficiles. Enfin, l'un par la Philosophie expérimentale, l'autre, par la méthode analytique, ont rectifié & assuré la marche des sciences, donné à l'esprit humain une plus grande aptitude aux découvertes, & une sauve-garde contre les erreurs.

Il est naturel aux écoles publiques de résister à tout ce qui est nouveau. Si par-là elles arrêtent le cours de certaines erreurs, elles retardent aussi bien des vérités. Au moment où ces deux grands hommes parurent, Aristote étoit détrôné dans nos Universités; mais Descartes s'étoit établi à sa place, & il s'y maintenoit avec toute la vigueur d'une conquête récente. Mais si Newton & Loke ne purent pénétrer de long-temps dans les écoles, ils partagèrent d'abord les Académies, & ils gagnèrent bientôt les esprits du premier ordre, ceux qui étoient faits pour entraîner leur siècle après eux. On vit s'élever tout-à-la-fois, en Angleterre & en France, une nombreuse génération de grands écrivains dignes de recevoir & d'accroître l'heureuse lumière qui venoit de se répandre sur les sciences. Je ne puis m'arrêter ici qu'aux métaphysiciens, & je nomme avec joie, à la tête de ceux-ci, un écrivain de notre nation, & avec d'autant plus de zèle, qu'il n'a pas encore toute l'estime qu'il mérite; soit que, toujours frivoles au milieu de nos connoissances, nous sachions peu admirer des talens tout fondés sur la raison, soit qu'il faille en chaque genre avoir ouvert une carrière, pour recevoir toute la gloire de nos travaux. Telle est cependant déja la réputation de M. l'abbé de Condillac, que tout le monde entend que c'est de lui que je parle. Dans ses nombreux ouvrages, il a encore uni plus intimément l'art d'observer l'entendement à celui de le diriger; en reprenant tous les principes de Loke, il les a corrigés, éclaircis, étendus; il y a ajouté un grand nombre de vérités non moins utiles; toujours fidele à ce grand principe qu'il a porté jusqu'à la dernière évidence, que toutes nos pensées ont commencé par une sensation, il en a tiré une méthode avec laquelle il ne peut rien entrer dans notre esprit que nous ne puissions démêler avec la plus grande netteté; la perfection avec laquelle il pratique cette excellente méthode, dont il doit être regardé comme l'in-

venteur, par la ſimplicité à laquelle il l'a réduite, eſt ſa meilleure manière de l'enſeigner. Il a peut-être moins que Loke de cette clarté qui tient à l'abondance des développemens & à la familiarité des explications; mais il a infiniment plus de celle qui vient de l'enchaînement des objets, de la préciſion des idées, de la juſteſſe des termes. On lui reprocheroit en vain, comme écrivain, de manquer de ſenſibilité, d'imagination, & même de ce tact fin & délicat de l'eſprit, qui ſait ſaiſir & préſenter les objets d'une manière piquante; la ſupériorité & l'exactitude de ſa raiſon lui tiennent lieu de tout, & communiquent à ſon ſtyle une ſorte de force & de rapidité; il eſt beau de juſteſſe & de clarté; & on le lit, ſinon avec intérêt, du moins avec une continuelle ſatisfaction. Aucun autre peut-être n'a mieux prouvé juſqu'à quel point l'excellent eſprit peut ſuppléer au talent. Par un bonheur ſingulier, le premier ou au moins le plus utile des métaphyſiciens a été appellé à l'éducation d'un prince; ce qui lui a donné le deſſein de reprendre toutes ſes penſées, pour les mettre à la portée d'un jeune homme à peine ſorti de l'enfance; de ſorte que des ouvrages, difficiles à entendre de leur nature, ont acquis la facilité des ouvrages élémentaires. Il commence à être regardé comme un auteur eſſentiel à étudier; pluſieurs jeunes gens ont pris ce parti, & des femmes même; ils ne croient pas avoir rien fait de meilleur; & on pourroit peut-être les reconnoître à quelque choſe de plus net & de plus étendu dans leurs idées, leurs travaux & leur entretien.

Il appartient aux génies prédominans de s'élever au-deſſus de leur ſiècle; mais ils ne peuvent l'entraîner par leurs impulſions, s'ils ne ſont ſecondés par des circonſtances très-favorables; & telles étoient celles qui ſe rencontrèrent à l'époque ou ces écrivains régénérateurs parurent.

Déja les beaux arts étoient parvenus à la plus grande ſplendeur, parce que, tenant plus intimément aux paſſions qu'ils peignent & qu'ils imitent, il étoient plus reſtés dans la direction de l'inſtinct naturel, heureuſe ſource de tout ce qu'il y a de beau & de grand dans les créations de l'eſprit humain; en lui donnant des ſentimens plus nobles & plus délicats, ils avoient communiqué à ſes penſées je ne ſais quoi de plus juſte & de plus élevé. L'imprimerie avoit facilité ſes études, & détruiſoit ſes préjugés, en rapprochant les exemples & les leçons de tous les ſiècles, de tous les peuples; il avoit, pour ainſi dire, épuiſé l'erreur, en s'agitant dans tant de vaines recherches, & il s'attachoit plus vivement à la vérité qu'il appercevoit dans une foule de découvertes récentes; le paſſé lui faiſoit honte,

règle de vérité, de tout écouter, de tout examiner dans lui-même, & surtout de ne rien ajouter à ce que son sens intime lui révéloit. Par-là il fit sentir le vide de toutes les assertions présomptueuses; il donna aux notions les plus abstraites la certitude des choses senties; il fit connoître les bornes nécessaires de notre compréhension, & en même-temps il nous apprit l'art de la conduire dans les études les plus difficiles. Enfin, l'un par la Philosophie expérimentale, l'autre, par la méthode analytique, ont rectifié & assuré la marche des sciences, donné à l'esprit humain une plus grande aptitude aux découvertes, & une sauve-garde contre les erreurs.

Il est naturel aux écoles publiques de résister à tout ce qui est nouveau. Si par-là elles arrêtent le cours de certaines erreurs, elles retardent aussi bien des vérités. Au moment où ces deux grands hommes parurent, Aristote étoit détrôné dans nos Universités; mais Descartes s'étoit établi à sa place, & il s'y maintenoit avec toute la vigueur d'une conquête récente. Mais si Newton & Loke ne purent pénétrer de long-temps dans les écoles, ils partagèrent d'abord les Académies, & ils gagnèrent bientôt les esprits du premier ordre, ceux qui étoient faits pour entraîner leur siècle après eux. On vit s'élever tout-à-la-fois, en Angleterre & en France, une nombreuse génération de grands écrivains dignes de recevoir & d'accroître l'heureuse lumière qui venoit de se répandre sur les sciences. Je ne puis m'arrêter ici qu'aux métaphysiciens, & je nomme avec joie, à la tête de ceux-ci, un écrivain de notre nation, & avec d'autant plus de zèle, qu'il n'a pas encore toute l'estime qu'il mérite; soit que, toujours frivoles au milieu de nos connoissances, nous sachions peu admirer des talens tout fondés sur la raison, soit qu'il faille en chaque genre avoir ouvert une carrière, pour recevoir toute la gloire de nos travaux. Telle est cependant déja la réputation de M. l'abbé de Condillac, que tout le monde entend que c'est de lui que je parle. Dans ses nombreux ouvrages, il a encore uni plus intimément l'art d'observer l'entendement à celui de le diriger; en reprenant tous les principes de Loke, il les a corrigés, éclaircis, étendus; il y a ajouté un grand nombre de vérités non moins utiles; toujours fidele à ce grand principe qu'il a porté jusqu'à la dernière évidence, que toutes nos pensées ont commencé par une sensation, il en a tiré une méthode avec laquelle il ne peut rien entrer dans notre esprit que nous ne puissions démêler avec la plus grande netteté; la perfection avec laquelle il pratique cette excellente méthode, dont il doit être regardé comme l'in-

venteur, par la ſimplicité à laquelle il l'a réduite, eſt ſa meilleure manière de l'enſeigner. Il a peut-être moins que Loke de cette clarté qui tient à l'abondance des développemens & à la familiarité des explications; mais il a infiniment plus de celle qui vient de l'enchaînement des objets, de la préciſion des idées, de la juſteſſe des termes. On lui reprocheroit en vain, comme écrivain, de manquer de ſenſibilité, d'imagination, & même de ce tact fin & délicat de l'eſprit, qui fait ſaiſir & préſenter les objets d'une manière piquante; la ſupériorité & l'exactitude de ſa raiſon lui tiennent lieu de tout, & communiquent à ſon ſtyle une ſorte de force & de rapidité; il eſt beau de juſteſſe & de clarté; & on le lit, ſinon avec intérêt, du moins avec une continuelle ſatisfaction. Aucun autre peut-être n'a mieux prouvé juſqu'à quel point l'excellent eſprit peut ſuppléer au talent. Par un bonheur ſingulier, le premier ou au moins le plus utile des métaphyſiciens a été appellé à l'éducation d'un prince; ce qui lui a donné le deſſein de reprendre toutes ſes penſées, pour les mettre à la portée d'un jeune homme à peine ſorti de l'enfance; de ſorte que des ouvrages, difficiles à entendre de leur nature, ont acquis la facilité des ouvrages élémentaires. Il commence à être regardé comme un auteur eſſentiel à étudier; pluſieurs jeunes gens ont pris ce parti, & des femmes même; ils ne croient pas avoir rien fait de meilleur; & on pourroit peut-être les reconnoître à quelque choſe de plus net & de plus étendu dans leurs idées, leurs travaux & leur entretien.

Il appartient aux génies prédominans de s'élever au-deſſus de leur ſiècle; mais ils ne peuvent l'entraîner par leurs impulſions, s'ils ne ſont ſecondés par des circonſtances très-favorables; & telles étoient celles qui ſe rencontrèrent à l'époque ou ces écrivains régénérateurs parurent.

Déja les beaux arts étoient parvenus à la plus grande ſplendeur, parce que, tenant plus intimément aux paſſions qu'ils peignent & qu'ils imitent, il étoient plus reſtés dans la direction de l'inſtinct naturel, heureuſe ſource de tout ce qu'il y a de beau & de grand dans les créations de l'eſprit humain; en lui donnant des ſentimens plus nobles & plus délicats, ils avoient communiqué à ſes penſées je ne ſais quoi de plus juſte & de plus élevé. L'imprimerie avoit facilité ſes études, & détruiſoit ſes préjugés, en rapprochant les exemples & les leçons de tous les ſiècles, de tous les peuples; il avoit, pour ainſi dire, épuiſé l'erreur, en s'agitant dans tant de vaines recherches, & il s'attachoit plus vivement à la vérité qu'il appercevoit dans une foule de découvertes récentes; le paſſé lui faiſoit honte,

le préſent l'éclairoit, l'avenir lui donnoit de grandes eſpérances qui ajoutoient à ſes reſſources ; il portoit ſur toutes les ſciences une vue plus ſaine, & il les concevoit dans un plan plus agrandi. Il ne lui manquoit plus que de refaire l'inſtrument général de ſes connoiſſances, & il en étoit devenu capable.

Auſſi, ſi vous obſervez ce qui s'eſt paſſé depuis Locke & Newton dans toutes les ſciences & chez preſque toutes les nations, principalement en Angleterre & en France, vous y reconnoîtrez d'étonnans progrès & la plus notable révolution. Pluſieurs ſciences ſe ſont enrichies des plus belles découvertes; d'autres ont rempli une partie des lacunes qui reſtoient dans leur ſyſtême. Preſque toutes, en empruntant le ſecours de celles qui les avoiſinent, ſont parvenues tout-à-la-fois à reculer leurs bornes & à bien circonſcrire leurs enceintes. Les plus utiles études de la ſociété, la légiſlation, le commerce, les finances, ſe ſont éclairées de cet eſprit de diſcuſſion, dont je puis louer les ſervices, ſans en approuver les écarts. C'eſt lui qui a ſu diſſiper les notions confuſes, démêler les principes, créer des règles à la place des routines, ſimplifier l'examen des détails, poſer des réſultats, & tirer des théories ſolides de faits bien obſervés. L'inſtruction, ſur tous les objets, a plus de juſteſſe, de préciſion, d'étendue. Examinez les principaux ouvrages de notre ſiècle, vous y verrez des mérites dont nos dévanciers ne peuvent offrir de modèles, même dans des parties où ils conſervent la ſupériorité du génie. Que pourroient-ils oppoſer, dans le genre de l'hiſtoire, à l'*Introduction de l'Hiſtoire de Charles-Quint*, à *l'Hiſtoire générale de Voltaire*, à *la grandeur & décadence des romains?* N'y ſent-on pas que ces ouvrages ne pouvoient recevoir le mérite qui les diſtingue que de la Philoſophie de ce ſiècle ? Combien d'autres beaux ouvrages atteſtent encore ſon influence & ſes bienfaits ! Comment auroit-on pu, avant que l'eſprit humain eût commencé à marcher dans les nouvelles voies, analyſer les principes de la ſociété, comme ils le ſont dans un grand nombre de livres, dont le *Gouvernement civil* de Locke a été le premier, & l'*Eſprit des loix* le plus riche & le plus admirable ? Où pourroit-on trouver ailleurs un auſſi beau ſyſtême de la ſcience humaine que celui que nous offre le *Diſcours préliminaire* de l'Encyclopédie, autant de vues, d'obſervations ſur le cœur de l'homme que dans l'*Emile* ? Ajoutons encore que nous devons à l'eſprit de notre ſiècle le précieux talent de ſavoir ſoulager l'eſprit, dans les diſcuſſions les plus difficiles, par une ordonnance ſimple & grande, par une méthode

sûre & facile, par un ſtyle plus noble & plus intéreſſant. Les beaux arts eux-mêmes ſe ſont enrichis de ce nouvel eſprit; il n'eſt point de grands talens qui n'en aient tiré de nouvelles beautés. Nous avons perfectionné le don de jouir par l'art de nous expliquer nos jouiſſances; le goût fait aujourd'hui s'étendre par la fineſſe de la raiſon. Quel homme d'un eſprit éclairé & obſervateur pourroit me nier que ces progrès ne ſoient dus en grande partie à ceux que nous avons fait vers la ſaine Métaphyſique & la bonne Logique ?

A quoi tient donc un ſi heureux changement ? Quels heureux efforts juſqu'alors impoſſibles, quelles grandes découvertes nouvelles a-t-on fait ? C'eſt ici où l'on reconnoît bien l'éternelle loi des travaux & des ſuccès de l'eſprit humain. La nature, par les beſoins qu'elle lui a donnés, développe ſes facultés & les dirige d'une manière lente & sûre. Mais il ne ſait pas toujours ſuivre la marche qu'elle lui indique; il s'enorgueillit dans ſes premiers progrès; il l'abandonne; il veut aller plus vîte & atteindre plus haut qu'elle ne lui a permis; il ſe fait des règles qu'elle n'avoue pas; il la défigure par ſes propres imaginations. Semblable à un voyageur obſtiné à contredire ſon guide, il va d'égaremens en égaremens, juſqu'à ce que détrompé de ſes fauſſes vues, fatigué de ſes vaines tentatives, il ſente la néceſſité de ſe laiſſer conduire. Il vient un temps où l'eſprit humain, quelqu'empire qu'aient eu ſur lui ſes folles prétentions, eſt ramené aux ſimples inſpirations de la nature. Il y revient avec une pleine ſoumiſſion. On s'en apperçoit à la conſtance avec laquelle il l'embraſſe, à la fidélité avec laquelle il l'interroge & lui obéit: c'eſt ce qu'on obſerve dans les arts, comme dans les ſciences. Il eſt de notre nature d'entrer d'abord dans les bonnes voies, de nous en écarter & d'y revenir.

A l'époque de ce grand renouvellement dans la Métaphyſique, on n'a fait que déſapprendre l'erreur, ſe déprévenir de ces notions qui affectoient de nous faire lire dans des choſes impénétrables, fixer notre intelligence ſur les ſeuls objets dont nous pouvons avoir des idées sûres. On a cherché l'art de ſaiſir la vérité dans celui de l'obſerver; on s'eſt fait un langage ſimple pour des idées nettes; on a appris à les développer, en les étudiant mieux. On eſt revenu enfin à la pratique de l'analyſe, par laquelle nous pouvons démêler tout ce que la nature communique à nos ſens; on a ſu l'entendre par un uſage plus prudent de l'analogie, & l'on a ſans ceſſe étudié les réſultats de l'un & de l'autre, pour en tirer plus de lumières & éviter plus d'erreurs.

En procédant comme l'enfant dans ſes premières acquiſitions, comme l'artiſan dans ſes plus groſſiers travaux, on s'eſt trouvé dans la vraie Philoſophie.

Ainſi cette ſcience, en ſe perfectionnant, a moins acquis des richeſſes que de la rectitude. Elle s'applique au fond de l'homme & de la nature; mais il ne nous eſt preſque rien donné de connoître dans ces abîmes : nous ne connoiſſons rien de la nature & de nous-mêmes que dans les rapports qui l'uniſſent à nous, & nous à elle. La perfection de cette ſcience eſt de ne pas ſortir de ſes bornes; elle peut, par la lumière qu'elle répand dans les autres ſciences, raprocher plus d'objets de nos regards; elle les agrandit, ſans pouvoir s'étendre elle-même. Comme la Logique, dont elle eſt la ſource, elle eſt pour notre eſprit le meilleur des inſtrumens & la moindre des poſſeſſions.

Ne confondons plus des choſes qui ſont devenues ſi différentes. L'ancienne Métaphyſique, perdue dans de vagues abſtractions, mettant des mots à la place des choſes, portant dans tout l'affirmation & la diſpute, marchant ſans obſervation ſur les faits, ſans conviction dans les idées, ne pouvoit avoir que de l'obſcurité & de la préſomption. La nouvelle s'attache à ne rien ſur-ajouter aux objets, mais à les démêler pour les bien connoître & les bien lier; à éclaircir toutes les notions pour en ſimplifier les ſignes; à aider la vérité à ſortir des nuages qui la voilent; à inſtruire notre eſprit à la reconnoître, à la ſaiſir, à la féconder. L'ancienne Métaphyſique, détruiſant dans notre eſprit les procédés naturels, écartoit nos raiſonnemens de la juſteſſe, comme nos recherches de la vérité; elle changeoit la pénétration en ſubtilité, l'audace en folie, la conſtance en opiniâtreté; elle corrompoit toute notre raiſon par un certain goût d'obſcurité, par une habitude du faux qui lui étoient néceſſaires. La nouvelle, ramenée à l'obſervation de la nature & au perfectionnement de l'inſtinct, fait contracter à notre eſprit un heureux beſoin de netteté, de juſteſſe, de ſageſſe; elle n'ajoute à ſa force, à ſon étendue que par un plus grand ordre dans ſes connoiſſances, un art plus ſimple, plus sûr & plus prompt dans ſes opérations. Elle n'eſt enfin que le génie des hommes ſupérieurs réduit en art, autant que cela ſe peut.

La Métaphyſique & la Logique, par les objets dont elles s'occupent maintenant & la manière dont on les traite, ſont des connoiſſances uſuelles, faciles, propres à tous les états, à tous les âges. On pourroit les définir l'art de ſe ſaiſir des ſujets qu'on examine, & d'y conduire ſon eſprit. L'uſage d'un tel art tient eſſentiellement à ces dons de la nature, qui compoſent

les bons esprits ; mais on peut l'acquérir, en réunissant les instructions que donnent ces sciences à la pratique des règles qu'elles établissent. On les apprend sur-tout dans un certain nombre des bons livres de ce siècle, où l'on en sent plus particuliérement les progrès ; c'est-là où on s'en pénètre, sans même s'en appercevoir ; c'est par ces livres que se développe inceſſamment, dans tous les peuples éclairés, cet esprit de discussion qui fait tomber inceſſamment tous les préjugés, & qui rend communes des vérités qu'à peine autrefois pouvoit-on entrevoir.

Si l'on considère ces sciences par tous les objets auxquels elles peuvent s'appliquer, & tous les progrès qu'elles peuvent y amener, elles ne sont encore qu'à l'aurore de leurs beaux jours. Il est de leur destination d'analyser toutes nos facultés, toutes les opérations de notre esprit, d'étendre toutes les vérités, de détruire toutes les erreurs qui tiennent à cette double étude. Elles ont encore beaucoup à faire pour éclaircir, simplifier, completter leurs principes. Il seroit encore bien utile de répandre sur leurs notions cet intérêt qui peut seul retenir l'attention sur des idées toujours un peu difficiles à manier, & je crois qu'elles sont susceptibles de tout celui dont elles ont besoin ; une foule de morceaux de nos grands écrivains l'ont déja heureusement prouvé.

Il eût été digne de l'Encyclopédie de traiter la Métaphysique & la Logique dans un plan si utile & si grand. Mais ni un seul homme, ni un seul livre ne peuvent y suffire. Il est à croire que dans quelque temps ces sciences auront acquis tout leur développement ; alors on pourra réunir, comme dans un seul code, le systême entier de leurs principes, & l'exposer avec la majesté dont il est digne. En attendant, tout ce qu'on peut faire de mieux, c'est de rassembler les matériaux de ce grand ouvrage. On auroit pu les fonder dans un seul plan, leur donner le même style. Mais qui oseroit substituer ses idées & son style aux travaux des créateurs de ces sciences ? Pour moi, j'avoue que je suis incapable de cette espèce d'audace, & qu'un si grand travail est autant au-dessus de mes forces que du temps qui m'est accordé. L'ouvrage d'ailleurs, en acquérant de l'uniformité, n'auroit-il pas perdu une variété précieuse ? J'ai mieux aimé ne rien donner de moi, & tout prendre dans nos bons auteurs. Il m'a semblé que le temps n'étant pas encore venu de faire le tableau entier des progrès de ces sciences, il valoit mieux en montrer les parties dans leurs disparités, que dans une unité maigre & sèche. Ce

Dictionnaire n'eſt donc qu'une compilation de tous les meilleur traités, diſſertations ou morceaux ſur la Métaphyſique & la Logique. Mais, comme cet ouvrage eſt particuliérement deſtiné à l'étude de ces ſciences, j'ai rejetté tout ce qu'elles rejettent elles-mêmes, c'eſt-à-dire, tous les ſyſtêmes dans leſquels ceux qui les ont cultivées, ſe ſont ſouvent égarés; je n'en admets, n'en adopte aucuns. Ils ne paroiſſent ici que pour ſervir à l'hiſtoire de l'eſprit humain, ou pour être réfutés. D'après ce plan, on conçoit que c'eſt ſur-tout Loke & l'abbé de Condillac qui me fourniſſent le plus d'articles. Mais chaque fois que je trouve des morceaux bien faits dans d'autres auteurs, j'en enrichis mon recueil. Par-là le même objet a ſouvent pluſieurs traités, qui tantôt viennent à la ſuite l'un de l'autre, & tantôt ſont rangés ſous des mots différens. Pour rétablir, autant qu'il ſe pourra, cet inconvénient de la forme de dictionnaire, je donnerai à la fin de l'ouvrage un ordre de lecture, dant lequel tous les articles correſpondront les uns aux autres. J'aurois pu diviſer chaque objet principal dans un grand nombre de petits articles : cet ordre eût été plus commode pour ceux qui ne veulent que conſulter un ouvrage comme celui-ci ; mais il eût été bien moins avantageux pour les lecteurs qui veulent, au moins ſur un objet particulier, faire un cours d'inſtruction. J'ai laiſſé à chaque objet toute l'étendue que l'auteur a cru devoir lui donner; je n'ai abrégé les articles, que lorſqu'il m'a paru qu'ils s'allongeoient ſans inſtruction.

FIN du Diſcours préliminaire.

A

ABSOLU, en logique, eſt l'oppoſé de relatif, il devient alors l'épithète ſoit des idées, ſoit des termes. Il y a des idées *abſolues* & des idées relatives, des termes *abſolus* & des termes relatifs.

L'idée *abſolue* eſt celle qui n'a pas beſoin d'une autre idée à laquelle on la rapporte, pour être entièrement compriſe, & qui n'en réveille néceſſairement point d'autre dans l'eſprit. L'idée de pierre, de tête, ou de tel autre individu, de telle couleur, de telle figure, de telle ſubſtance, de tel mode, de tel objet quelque compoſé qu'il ſoit, tant que je ne le conſidère chacun que comme un être iſolé, déterminé en lui-même, ſans le rapporter à aucun autre objet, eſt une idée *abſolue;* en un mot, tout ce qui exiſte, tout ce qui peut exiſter, ou être conſidéré comme une ſeule choſe, eſt un être poſitif, l'objet d'une idée *abſolue;* car quoique les parties dont ces êtres ſont compoſés, ou les idées ſimples réunies dans l'idée totale d'un objet, ſoient relatives les unes avec les autres, le tout pris enſemble eſt conſidéré comme une ſeule choſe poſitive, dont l'idée eſt *abſolue*, puiſqu'elle n'en réveille néceſſairement point d'autre par ſa préſence dans l'eſprit, & n'a pas beſoin d'une autre idée pour être entièrement compriſe.

L'idée relative, au contraire, ſuppoſe néceſſairement une autre idée, ſans laquelle on ne la ſaiſiroit pas entièrement, & la préſence de l'une réveille néceſſairement l'autre; ainſi l'idée d'un triangle eſt une idée *abſolue.* Mais celle de l'égalité de ſes trois angles à deux angles droits, ne peut être ſaiſie ſans l'idée des trois angles du triangle, & l'idée de deux angles droits, elle eſt donc relative. Tite, conſidéré ſimplement comme individu, eſt l'objet poſitif d'une idée *abſolue;* mais ſi je le conſidère comme père, mari, frère, maître, docteur, roi, grand, petit, prochain, éloigné, &c. je me forme autant d'idées relatives, qui réveillent néceſſairement chez moi par leur préſence celles de fils, de femme, de frère ou de ſœur, de domeſtique, de diſciple, de ſujet, de quelque choſe de plus petit ou de plus grand que lui, d'objet dont il eſt près ou loin.

Il y a cette différence entre l'idée *abſolue* & l'idée relative, outre la différence eſſentielle que nous venons de décrire, qu'il n'eſt point d'idée qu'on ne puiſſe rendre relative à une autre, en les mettant en rapport; au lieu qu'il eſt des idées relatives que l'on ne ſauroit rendre *abſolues*, telles ſont celles de grandeur, de quantité, de partie, de cauſe, de père, &c.

Les termes *abſolus* ſont ceux qui expriment des idées *abſolues*, tels ſont ceux-ci: ſubſtance, homme, cheval, noir, gai, penſif, ſincère, &c. Les termes relatifs expriment des idées relatives, comme créateur, père, époux, ſujet, partie, grand, heureux, foible.

Un terme *abſolu* devient relatif en y ajoutant quelque mot qui indique une comparaiſon, comme plus noir, plus gai, moins ſincère, également penſif, &c. Il eſt des mots qui paroiſſent *abſolus* & qui ne le ſont pas, parce qu'ils ſuppoſent tacitement une relation, tels ſont: voleur, concubine, imparfait, vieux; le voleur n'eſt pas tel ſans une choſe volée; la concubine, ſans un homme avec qui elle vit; un être imparfait, relativement à une fin; un être vieux, relativement à un plus jeune, &c. *Ancienne Enyclop.* (*G. M.*).

ABSOLU, en métaphyſique, eſt oppoſé à conditionnel ou hypothétique, & il marque ce qui eſt tel uniquement par une ſuite de l'eſſence de la choſe, ſans dépendre d'aucune condition, d'aucune ſuppoſition étrangère à l'eſſence de cette choſe; au lieu que l'hypothétique n'eſt ce qu'il eſt que par l'effet d'une condition ou ſuppoſition de l'exiſtence de laquelle dépend la ſienne.

Il faut remarquer ici que ce mot n'eſt jamais dans ce ſens l'attribut d'une ſubſtance, mais l'épithète de ſes attributs. On demande s'il y a une éternité, une infinité, une perfection, une poſſibilité, une impoſſibilité *abſolue. Voyez* chacun de ces mots.

L'exiſtence d'un être éternel eſt d'une néceſſité *abſolue;* car indépendamment de toute ſuppoſition, Dieu exiſte & ne peut pas ne pas exiſter. Il eſt d'une néceſſité *abſolue* qu'un triangle rectiligne ſoit une figure de trois côtés & de trois angles, & que ces trois angles ſoient égaux à deux droits: cela naît de l'eſſence même du triangle. La néceſſité hypothétique dépend de l'exiſtence de la condition ſuppoſée; ainſi, l'exiſtence d'un triangle rectiligne, quoique néceſſaire puiſqu'il exiſte, n'eſt pourtant que d'une néceſſité hypothétique, puiſqu'elle a dépendu d'un être qui l'a tracé.

ABSTRACTION, métaphyſique, ſ. f. ce mot vient du latin *abſtrahere*, arracher, tirer de, détacher.

L'*abſtraction* eſt une opération de l'eſprit, par laquelle, à l'occaſion des impreſſions ſenſibles des objets extérieurs, ou à l'occaſion de quelque affection intérieure, nous nous formons par réflexion un concept ſingulier, que nous détachons de tout ce qui peut nous avoir donné lieu de le

former; nous le regardons à part comme s'il y avoit quelque objet réel qui répondît à ce concept indépendamment de notre manière de penser; & parce que nous ne pouvons faire connoître aux autres hommes nos pensées autrement que par la parole: cette nécessité & l'usage où nous sommes de donner des noms aux objets réels, nous ont portés à en donner aussi aux concepts métaphysiques dont nous parlons; & ces noms n'ont pas peu contribué à nous faire distinguer ces concepts: par exemple:

Le sentiment uniforme que tous les objets blancs excitent en nous, nous a fait donner le même nom qualificatif à chacun de ces objets. Nous disons de chacun d'eux en particulier qu'il est *blanc;* ensuite pour marquer le point selon lequel tous ces objets se ressemblent, nous avons inventé le mot *blancheur.* Or il y a en effet des objets réels que nous appellons *blancs*; mais il n'y a point hors de nous un être qui soit la blancheur.

Ainsi blancheur n'est qu'un terme abstrait: c'est le produit de notre réflexion à l'occasion des uniformités des impressions particulières que divers objets blancs ont faites en nous; c'est le point auquel nous rapportons toutes ces impressions différentes par leur cause particulière, & uniformes par leur espèce.

Il y a des objets dont l'aspect nous affecte de manière que nous les appellons *beaux;* ensuite considérant à part cette manière d'affecter, séparée de tout objet, de toute autre manière, nous l'appellons *la beauté.*

Il y a des corps particuliers; ils sont étendus, ils sont figurés, ils sont divisibles, & ont encore bien d'autres propriétés. Il est arrivé que notre esprit les a considérés, tantôt seulement en tant qu'étendus, tantôt comme figurés, ou bien comme divisibles, ne s'arrêtant à chaque fois qu'à une seule de ces considérations; ce qui est faire *abstraction* de toutes les autres propriétés. Ensuite nous avons observé que tous les corps conviennent entr'eux en tant qu'ils sont étendus, ou en tant qu'ils sont figurés, ou bien en tant que divisibles. Or pour marquer ces divers points de convenance ou de réunion, nous nous sommes formés le concept d'étendue, ou celui de figure, ou celui de divisibilité; mais il n'y a point d'être physique qui soit l'étendue, ou la figure, ou la divisibilité, & qui ne soit que cela.

Vous pouvez disposer à votre gré de chaque corps particulier qui est en votre puissance; mais êtes-vous ainsi le maître de l'étendue, de la figure, ou de la divisibilité? L'animal en général est-il de quelque pays, & peut-il se transporter d'un lieu en un autre?

Chaque *abstraction* particulière exclud la considération de toute autre propriété. Si vous considérez le corps en tant que figuré, il est évident que vous ne le regardez pas comme lumineux, ni comme vivant, vous ne lui ôtez rien: ainsi il seroit ridicule de conclure de votre *abstraction*, que ce corps que votre esprit ne regarde que comme figuré, ne puisse pas être en même-temps en lui-même étendu, lumineux, vivant, &c.

Les concepts abstraits sont donc comme le point auquel nous rapportons les différentes impressions ou réflexions particulières qui sont de même espèce, & duquel nous écartons tout ce qui n'est pas cela précisément.

Tel est l'homme: il est un être vivant, capable de sentir, de penser, de juger, de raisonner, de vouloir, de distinguer chaque acte singulier de chacune de ces facultés, & de faire ainsi des *abstractions.*

Nous dirons, en parlant de l'ARTICLE, que n'y ayant en ce monde que des êtres réels, il n'a pas été possible que chacun de ces êtres eût un nom propre. On a donné un nom commun à tous les individus qui se ressemblent: ce nom commun est appellé *nom d'espèce*, parce qu'il convient à chaque individu d'une espèce. Pierre est homme, Paul est homme, Alexandre & César étoient hommes. En ce sens le nom d'*espèce* n'est qu'un nom adjectif, comme beau, bon, vrai; & c'est pour cela qu'il n'a point d'article. Mais si l'on regarde l'homme sans en faire aucune application particulière, alors l'homme est pris dans un sens abstrait, & devient un individu spécifique; c'est par cette raison qu'il reçoit l'article; c'est ainsi qu'on dit le beau, le bon, le vrai.

On ne s'en est pas tenu à ces noms simples abstraits spécifiques: d'*homme* on a fait *humanité;* de *beau*, *beauté:* ainsi des autres.

Les philosophes scholastiques qui ont trouvé établis les uns & les autres de ces noms, ont appellé *concrets* ceux que nous nommons *individus spécifiques*, tels que l'*homme*, *le beau*, *le bon*, *le vrai.* Ce mot *concret* vient du latin *concretus*, & signifie *qui croît avec*, *composé*, *formé de;* parce que ces concrets sont formés, disent-ils, de ceux qu'ils nomment *abstraits:* tels sont *humanité*, *beauté*, *bonté*, *vérité.* Ces philosophes ont cru que comme la lumière vient du soleil, que comme l'eau ne devient chaude que par le feu, de même l'homme n'étoit tel que par l'humanité, que le beau n'étoit beau que par la beauté; le bon, par la bonté; & qu'il n'y avoit de vrai que par la vérité. Ils ont dit humanité, de là homme; & de même beauté, ensuite beau. Mais ce n'est pas ainsi que la nature nous instruit; elle ne nous montre d'abord que le physique. Nous avons commencé par voir des hommes avant que de comprendre & de nous former le terme abstrait *humanité.* Nous avons été touchés du beau & du bon avant que d'entendre & de faire les mots de *beauté* & de *bonté*; & les hommes ont été pénétrés de la réalité des choses, & ont senti une persuasion intérieure avant que d'introduire le mot de *vérité.* Ils ont compris, ils ont conçu avant que de faire

le mot d'*entendement*; ils ont voulu avant que de dire qu'ils avoient une volonté, & ils se sont ressouvenu avant que de former le mot de *mémoire*.

On a commencé par faire des observations sur l'usage, le service, ou l'emploi des mots: ensuite on a inventé le mot *Grammaire*.

Ainsi Grammaire est comme le centre ou point de réunion, auquel on rapporte les différentes observations que l'on a faites sur l'emploi des mots. Mais Grammaire n'est qu'un terme abstrait; c'est un nom métaphysique & d'imitation. Il n'y a pas hors de nous un être réel qui soit la Grammaire; il n'y a que des grammairiens qui observent. Il en est de même de tous les noms de *sciences* & d'*arts*, aussi-bien que des noms des différentes parties de ces sciences & de ces arts. *Voyez* ART.

De même le point auquel nous rapportons les observations que l'on a faites touchant le bon & le mauvais usage que nous pouvons faire des facultés de notre entendement, s'appelle *logique*.

Nous avons vû divers animaux cesser de vivre; nous nous sommes arrêtés à cette considération intéressante, nous avons remarqué l'état uniforme d'inaction où ils se trouvent tous en tant qu'ils ne vivent plus: nous avons considéré cet état indépendamment de toute application particulière; & comme s'il étoit en lui-même quelque chose de réel, nous l'avons appellé *mort*. Mais la mort n'est point un être. C'est ainsi que les différentes privations, & l'absence des objets dont la présence faisoit sur nous des impressions agréables, ou désagréables, ont excité en nous un sentiment refléchi de ces privations & de cette absence, & nous ont donné lieu de nous faire par degrés un concept abstrait du néant même: car nous nous entendons fort bien, quand nous soutenons que le néant n'a point de propriétés, qu'il ne peut être la cause de rien: que nous ne connoissons le néant & les privations que par l'absence des réalités qui leur sont opposées.

La réflexion sur cette absence nous fait reconnoître que nous ne sentons point: c'est pour ainsi dire sentir que l'on ne sent point.

Nous avons donc concept du néant, & ce concept est une *abstraction* que nous exprimons par un nom métaphysique, & à la manière des autres concepts. Ainsi nous disons que Dieu a tiré le monde du néant.

L'usage où nous sommes tous les jours de donner des noms aux objets des idées qui nous représentent des êtres réels, nous a porté à en donner aussi par imitation aux objets métaphysiques des idées abstraites dont nous avons connoissance: ainsi nous en parlons comme nous faisons des objets réels.

L'illusion, la figure, le mensonge, ont un langage commun avec la vérité. Les expressions dont nous nous servons pour faire connoître aux autres hommes, ou les idées qui sont hors de nous des objets réels, ou celles qui ne sont que de simples *abstractions* de notre esprit, ont entr'elles une parfaite analogie.

Nous disons la mort, la maladie, l'imagination, l'idée, &c. comme nous disons le soleil, la lune, &c. quoique la mort, la maladie, l'imagination, l'idée &c. ne soient point des êtres existans; & nous parlons du phénix, de la chimère, du sphynx, & de la pierre philosophale, comme nous parlerions du lion, de la panthère, du rhinoceros, du pactole, ou du Pérou.

La prose même, quoiqu'avec moins d'appareil que la poësie, réalise, personifie ces êtres abstraits, & séduit également l'imagination. Si Malherbe a dit que la mort a des rigueurs, qu'elle se bouche les oreilles, qu'elle nous laisse crier, &c. nos prosateurs ne disent-ils pas tous les jours que la mort ne respecte personne; attendre la mort; les martyrs ont bravé la mort, ont couru au-devant de la mort; envisager la mort sans émotion; l'image de la mort; affronter la mort; la mort ne surprend point un homme sage: on dit populairement que la mort n'a pas faim, que la mort n'a jamais tort.

Les payens réalisoient l'amour, la discorde, la peur, le silence, la santé, *dea salus*, & en faisoient autant de divinités. Rien de plus ordinaire parmi nous que de réaliser un emploi, une charge, une dignité; nous personifions la raison, le goût, le génie, le naturel, les passions, l'humeur, le caractère, les vertus, les vices, l'esprit, le cœur, la fortune, le malheur, la réputation, la nature.

Les êtres réels qui nous environnent sont mûs & gouvernés d'une manière qui n'est connue que de Dieu seul, & selon les loix qu'il lui a plû d'établir lorsqu'il a créé l'univers. Ainsi *Dieu* est un terme réel; mais *nature* n'est qu'un terme métaphysique.

Quoiqu'un instrument de musique dont les cordes sont touchées, ne reçoive en lui-même qu'une simple modification, lorsqu'il rend le son du *ré* ou celui du *sol*, nous parlons de ces sons comme si c'étoit autant d'êtres réels: & c'est ainsi que nous parlons de nos songes, de nos imaginations, de nos idées, de nos plaisirs, &c. ensorte que nous habitons, à la vérité, un pays réel & physique: mais nous y parlons, si j'ose le dire, le langage du pays des *abstractions*, & nous disons, j'ai faim, j'ai envie, j'ai pitié, j'ai peur, j'ai dessein, &c. comme nous disons, j'ai une montre.

Nous sommes émus, nous sommes affectés, nous sommes agités; ainsi nous sentons, & de plus nous nous appercevons que nous sentons; & c'est ce qui nous fait donner des noms aux différentes espèces de sensations particulières, & ensuite aux sensations générales de plaisir & de douleur. Mais

il n'y a point un être réel qui soit le plaisir, ni un autre qui soit la douleur.

Les hommes veulent savoir & connoître, & se flattent d'être parvenus au but, quand ils n'ont fait qu'imaginer des noms qui, à la vérité, arrêtent leur curiosité, mais qui au fond ne les éclairent point. Ne vaudroit-il pas mieux demeurer en chemin que de s'égarer? L'erreur est pire que l'ignorance: celle-ci nous laisse tels que nous sommes; si elle ne nous donne rien, du moins elle ne nous fait rien perdre; au lieu que l'erreur séduit l'esprit, éteint les lumières naturelles, & influe sur la conduite.

Les poëtes ont amusé l'imagination en réalisant des termes abstraits; le peuple payen a été trompé: mais Platon lui-même qui bannissoit les poëtes de sa république, n'a-t-il pas été séduit par des idées qui n'étoient que des *abstractions* de son esprit? Les philosophes, les métaphysiciens, & si je l'ose dire, les géomètres même ont été séduits par des *abstractions*; les uns par des formes substantielles, par des vertus occultes; les autres par des privations, ou par des attractions. Le point métaphysique, par exemple, n'est qu'une pure *abstraction*, aussi-bien que la longueur. Je puis considérer la distance qu'il y a d'une ville à une autre, & n'être occupé que de cette distance; je puis considérer aussi le terme d'où je suis parti, & celui ou je suis arrivé; je puis de même, par imitation & par comparaison, ne regarder une ligne droite que comme le plus court chemin entre deux points; mais ces deux points ne sont que les extrémités de la ligne même; & par une *abstraction* de mon esprit, je ne regarde ces extrémités que comme *termes*, j'en sépare tout ce qui n'est pas cela: l'un est le terme où la ligne commence; l'autre, celui où elle finit. Ces termes, je les appelle *points*, & je n'attache à ce concept que l'idée précise de *terme*; j'en écarte toute autre idée: il n'y a ici ni solidité, ni longueur, ni profondeur; il n'y a que l'idée abstraite de *terme*.

Les noms des objets réels sont les premiers noms; ce sont, pour ainsi dire, les aînés d'entre les noms: les autres qui n'énoncent que des concepts de notre esprit, ne sont noms que par imitation, par adoption; ce sont les noms de nos concepts métaphysiques: ainsi les noms des objets réels, comme *soleil*, *lune*, *terre*, pourroient être appellés *noms physiques*, & les autres *noms métaphysiques*.

Les noms physiques servent donc à faire entendre que nous parlons d'objets réels, au lieu qu'un nom métaphysique marque que nous ne parlons que de quelque concept particulier de notre esprit. Or comme lorsque nous disons le soleil, la terre, la mer, cet homme, ce cheval, cette pierre, &c. notre propre expérience & le concours des motifs les plus légitimes nous persuadent qu'il y a hors de nous un objet réel qui est soleil, un autre qui est terre, &c. & que si ces objets n'étoient point réels, nos pères n'auroient jamais inventé ces noms, & nous ne les aurions pas adoptés: de même lorsqu'on dit la nature, la fortune, le bonheur, la vie, la santé, la maladie, la mort, &c. les hommes vulgaires croient par imitation qu'il y a aussi, indépendamment de leur manière de penser, je ne sais quel être qui est la nature; un autre, qui est la fortune, ou le bonheur, ou la vie, ou la mort, &c. car ils n'imaginent pas que tous les hommes puissent dire la nature, la fortune, la vie, la mort, & qu'il n'y ait pas hors de leur esprit une sorte d'être réel qui soit la nature, la fortune, &c. comme si nous ne pouvions avoir des concepts ni des imaginations, sans qu'il y eût des objets réels qui en fussent l'exemplaire.

A la vérité nous ne pouvons avoir de ces concepts à moins que quelque chose de réel ne nous donne lieu de nous les former; mais le mot qui exprime le concept, n'a pas hors de nous un exemplaire propre. Nous avons vu de l'or, & nous avons observé des montagnes; si ces deux représentations nous donnent lieu de nous former l'idée d'une montagne d'or, il ne s'ensuit nullement de cette image qu'il y ait une pareille montagne. Un vaisseau se trouve arrêté en pleine mer par quelque banc de sable inconnu aux matelots, ils imaginent que c'est un petit poisson qui les arrête. Cette imagination ne donne aucune réalité au prétendu petit poisson, & n'empêche pas que tout ce que les anciens ont cru du *remora* ne soit une fable, comme ce qu'ils se sont imaginés du phénix, & ce qu'ils ont pensé du sphynx, de la chimère, & du cheval Pégase. Les personnes sensées ont de la peine à croire qu'il y ait eu des hommes assez déraisonnables pour réaliser leurs propres *abstractions*; mais entr'autres exemples, on peut les renvoyer à l'histoire de Valentin hérésiarque du second siècle de l'église: c'étoit un philosopphe platonicien, qui s'écarta de la simplicité de la foi, & qui imagina des *æons*, c'est-à-dire des êtres abstraits, qu'il réalisoit; le silence, la vérité, l'intelligence, le propator ou principe. Il commença à enseigner ses erreurs en Egypte, & passa ensuite à Rome où il se fit des disciples appellés *Valentiniens*. Tertullien écrivit contre ces hérétiques. *Voyez* L'HISTOIRE DE L'EGLISE. Ainsi dès les premiers temps les *abstractions* ont donné lieu à des disputes, qui, pour être frivoles, n'en ont point été moins vives.

Au reste si l'on vouloit éviter les termes abstraits, on seroit obligé d'avoir recours à des circonlocutions & à des périphrases qui énerveroient le discours. D'ailleurs ces termes fixent l'esprit; ils nous servent à mettre de l'ordre & de la précision dans nos pensées; ils donnent plus de grace & de force au discours; ils le rendent plus vif, plus serré, & plus énergique; mais on doit en connoître la juste valeur. Les *abstractions* sont dans le discours ce que certains signes sont en

arithmétique, en algèbre & en astronomie; mais quand on n'a pas l'attention de les apprécier, de ne les donner & de ne les prendre que pour ce qu'elles valent, elles écartent l'esprit de la réalité des choses, & deviennent ainsi la source de bien des erreurs.

Je voudrois donc que dans le style didactique, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit d'enseigner, on usât avec beaucoup de circonspection des termes abstraits & des expressions figurées: par exemple, je ne voudrois pas que l'on dît en logique, l'idée renferme, ni lorsque l'on juge ou compare des idées, qu'on les unît, ou qu'on les sépare; car l'idée n'est qu'un terme abstrait. On dit aussi que le sujet attire à soi l'attribut, ce ne sont-là que des métaphores qui n'amusent que l'imagination. Je n'aime pas non plus que l'on dise en grammaire que le verbe gouverne, veut, demande, régit, &c. *Voyez* REGIME.

§. ABSTRACTION, (*Psychologie. Logique.*) l'action d'abstraire du verbe latin *abstrahere*, séparer une chose d'une autre, tirer, mettre à part.

Dans son acception la plus générale, l'*abstraction* est l'opération par laquelle l'esprit sépare de l'idée totale d'un sujet, une partie de cette idée, pour la considérer seule, quoique la nature n'offre jamais ces idées ainsi séparées, & que leurs objets ne puissent pas même exister séparément. Ainsi, c'est par *abstraction* que l'on considère dans un sujet la substance sans la manière d'être, ou les modes sans la substance, ou les relations sans penser aux modes ou à la substance; mais ce ne seroit pas une *abstraction*, si, dans un sujet composé de parties distinctes les unes des autres, & qui peuvent exister séparément, on ne faisoit attention qu'à une des parties: les branches d'un arbre, par exemple, son tronc, ses racines, ses feuilles, sont bien les parties d'un tout; mais chacune a son existence propre, & peut être séparée des autres sans être pour cela anéantie. Le soldat peut exister séparé de l'armée, & la tête séparée du corps. C'est à tort que M. Bayle, dans sa Logique, *chap. ij*, donne le nom d'*abstraction* à cette division; cette remarque n'a pas échappé à M. le Clerc. *Logicæ pars prima, cap. vj.* §. 5.

Pour bien entendre ce que les philosophes disent de l'*abstraction*, il faut en distinguer de deux espèces; l'*abstraction physique*, & l'*abstraction métaphysique*.

L'ABSTRACTION PHYSIQUE, est celle dont la logique m'apprend à faire usage dans l'examen de tout sujet particulier, dont je veux avoir une idée distincte. Elle consiste a séparer l'une de l'autre, & à considérer à part, chacune des idées différentes que présente l'idée totale d'un individu. Un globe blanc tombant du haut d'une tour, frappe ma vue; l'existence de ce fait, & son impression sur mes sens, me donnent une idée composée qui me représente cet objet entier, avec toutes les circonstances qui la caractèrisent, & le distinguent de tout autre individu. Si je m'en tiens à cette première vue, j'ai, il est vrai, de cet objet une idée qui me le représente tel qu'il est, comme un tout à part; mais, comme je n'ai point décomposé cette idée, elle est confuse, je n'y distingue rien; la brute, aux yeux de laquelle cet objet se présente comme aux miens, en a une idée aussi claire que l'est la mienne; mais j'ai de plus que la brute, la faculté de décomposer cette idée totale, & sur-tout d'en considérer à part chaque idée partielle, que je distingue, que je sépare des autres, & que je rends seule présente à mon esprit par l'*abstraction*, comme si elle étoit isolée, & avoit à elle une existence réelle & indépendante; en conséquence je donne ou au moins je puis donner à chacune d'entr'elles un nom qui la désigne seule. Ainsi, dans le globe blanc qui tombe à ma vue, quoique je ne voie, & qu'il n'y ait réellement qu'un seul individu, je distingue cependant la couleur, la figure, le mouvement, &c. qui sont autant d'objets distincts d'idées que je puis examiner chacune à part, & indépendamment des autres: je pense au mouvement de ce globe, sans penser à sa figure ou à sa couleur; j'étudie sa figure sans penser à sa couleur: je puis parcourir ainsi de suite toutes les idées que cet objet unique offre à ma pensée, & je leur donne, dans mon esprit, par l'*abstraction*, une réalité, une existence à part qu'elles n'ont pas en effet.

Observez ici que quand je ne connoîtrois, & que même il n'existeroit dans la nature que ce seul être, ensorte que je ne pourrois le comparer avec aucun autre, à aucun égard que ce soit, mon esprit pourroit également en décomposer l'idée totale, & par l'*abstraction* physique, séparer, étudier à part, & nommer chacune des idées partielles renfermées dans l'idée totale; parce que l'existence des objets de ces idées partielles, & la perception que j'en ai, ne dépendent pas des autres êtres, ni de leur rapport avec celui que j'examine, ni des idées que je puis avoir d'ailleurs: il ne s'agit dans mon esprit que de ce seul individu.

Deux traits essentiels distinguent cette première abstraction de la seconde, dont nous parlerons ensuite.

1°. L'abstraction physique n'a pour but que l'acquisition des idées distinctes que peuvent nous offrir, non pas la généralité des êtres, mais chaque individu pris à part; ainsi elle ne nous donne que des idées individuelles.

2°. Quoique nul des objets de ces idées abstraites individuelles, que l'abstraction physique sépare de l'idée totale de l'être particulier, n'existe, & ne puisse exister à part, chacun d'eux cependant existe réellement dans le sujet dont on l'abstrait, & y existe tel qu'il le falloit pour faire naître

l'idée qui le représente, soit par son impression sur les organnes des sens, soit par le moyen de la réflexion sur ce que nous sentons en nous-mêmes; la nature fournit individuellement la cause vraie de chacune de ces idées. L'abstraction physique ne s'exerce donc que sur les idées des individus, & dans chaque individu elle n'y distingue & n'en sépare que les idées dont les objets y sont réellement. Ainsi, dans le cas supposé, l'objet que je considère, & dont par l'abstraction je sépare les idées partielles, est uniquement ce globe blanc & tombant, & non un autre; c'est sa couleur, sa figure, son mouvement, & non la couleur, la figure ou le mouvement d'un autre: or cette couleur blanche, cette figure sphérique, ce mouvement de chûte, sont des choses réelles; les causes des idées que j'en ai, existent effectivement dans cet individu indépendamment de tout autre être; c'est dans l'état naturel des choses, & non dans mon imagination, que j'en puise les idées: & c'est par cette raison que je donne à cette opération de l'esprit le nom d'*abstraction* physique.

Nous observerons ici, par rapport au langage, que l'on dit *faire abstraction*, non pas de l'idée que l'on sépare pour la considérer seule, mais de celles dont on la sépare, & que l'on ne considère point.

C'est à l'*abstration* physique que nous devons toutes nos idées distinctes; sans elles nous n'en aurions que de confuses, nous ne nous élèverions pas au-dessus des notions de la brute qui, selon les apparences, bornée à distinguer un individu d'un autre, est comme le pense M. Locke, incapable de décomposer & d'abstraire les idées. C'est peut-être à ce défaut que tant de gens doivent leur stupidité, leur manque de mémoire, leur incapacité; ils ne distinguent rien dans l'idée composée d'un individu, ou s'ils y apperçoivent divers objets d'idées différentes, comme la figure, la couleur, le mouvement, c'est d'une manière très-imparfaite, sans les distinguer réellement l'une de l'autre, sans les abstraire, & sans avoir jamais de chacune des idées claires & séparées.

Du défaut d'*abstraction* physique doit naître aussi le manque de mots pour exprimer les idées abstraites de substance, de mode, de relation, que l'on peut distinguer dans l'idée totale de chaque individu: je ne puis pas donner des noms propres à des idées que je ne distingue pas les unes des autres. De-là sans doute la pauvreté de la langue des nations sauvages & ignorantes; la richesse au contraire des langues que parlent les gens savans, naîtra de la cause opposée. Lorsqu'en décomposant une idée totale, je découvre clairement différens objets d'idées distinctes que j'abstrais les unes des autres, & dont je me fais un concept à part, chacune de ces idées claires est une richesse nouvelle ajoutée à mes connoissances, & son nom un nouveau mot dont ma langue s'enrichit. C'est pour avoir abstrait l'idée de la figure du globe tombant, que j'ai acquis l'idée & le nom de la figure sphérique.

C'est enfin à cette opération de l'esprit que nous devons le pouvoir de définir, de décrire & d'analyser; puisque ces actes consistent dans l'énumération exacte des idées claires que l'on distingue dans l'idée totale du sujet que l'on veut faire connoître distinctement, & que l'on en a abstraite.

Quelque avantage que l'esprit humain retire de l'usage de l'*abstraction* physique, pour perfectionner les idées & les rendre plus distinctes, on peut cependant en abuser, & de l'abus qu'on en fait naissent nombre d'erreurs dans les sciences. Cet abus consiste à donner à ces idées abstraites une réalité, une existence à part qu'elles n'ont point, & à les considérer en conséquence séparément de l'individu dans, & par lequel, chacun des objets de ces idées existent. On se fait l'idée abstraite de la matière ou de la substance d'un individu, sans penser à ses modes & à ses relations; & on se forme bientôt je ne sais quelle idée obscure d'une substance dépouillée de toute manière d'être & de toute relation; en même-temps on se forme l'idée toute aussi obscure de ces modes & de ces relations, comme de quelque chose qui existoit à part sans la substance, & qui va s'y joindre pour que cette substance devienne un tel individu; ne considérant pas que nulle substance n'existe ni ne peut exister sans quelque manière d'être & sans quelque relation; & que les modes & les relations sont, non des substances, mais la manière dont existent les substances, soit en elles-mêmes, soit par rapport aux autres substances.

D'un autre côté, faisant attention aux diverses idées qui sont excitées dans notre esprit, soit par la réflexion qui s'exerce sur ce que nous sentons au-dedans de nous, soit par la sensation que nous fait éprouver un être dont nous sentons les effets, nous avons supposé autant d'êtres différens dans un individu que nous avons eu par lui d'idées différentes; chacun de ses modes s'est offert à nous, surtout depuis que nous avons donné un nom à chacune des idées qu'ils nous ont fait naître, comme un être séparé, réel & indépendant; & par une suite de cette erreur, nous avons fait souvent de l'être le plus simple un être composé de plusieurs êtres. Ainsi l'abus de l'*abstraction* a dû conduire au polythéisme. Ainsi l'abus des distinctions que la théologie introduit dans les attributs de Dieu, pour soulager l'esprit humain, produiroit à-peu-près le même effet dans l'opinion d'un homme trop simple & trop borné, qui considéreroit la miséricorde, la justice, la sainteté, la bonté, la sagesse dans Dieu & sa volonté, comme autant d'êtres distincts, agissant séparément & indépendamment l'un de l'autre, qui quelquefois même sont en opposition, pour ne pas dire en contradiction. Dieu ne seroit plus un seul être, mais un composé de divers êtres qui ont un département séparé & distinct. Il en est de même par rapport à notre ame: « Je crains, dit

» M. Locke, que la manière dont on parle des » facultés de l'ame, n'ait fait venir à plusieurs » personnes l'idée confuse d'autant d'agens qui » existent distinctement en nous, qui ont différen- » tes fonctions & différens pouvoirs, qui com- » mandent, obéissent & exécutent diverses cho- » ses, comme autant d'êtres distincts; ce qui a » produit quantité de vaines disputes, de discours » obscurs, & pleins d'incertitude sur les questions » qui se rapportent aux différens pouvoirs de l'a- » me». Rien n'est mieux fondé qu'une telle crainte : si l'on n'étoit pas tombé dans l'erreur dont je parle, auroit-on proposé & agité comme très-importantes ces questions sur lesquelles on est si fort divisé ? Si le jugement appartient à l'entendement ou à la volonté ? s'ils sont l'un & l'autre également actifs, également libres ? si la volonté est capable de connoissance, ou si ce n'est qu'une faculté aveugle ? si l'entendement guide la volonté & la détermine, ou si la volonté est indépendante de l'entendement, &c.? S'exprimeroit-on autrement quand l'ame seroit un être composé de divers êtres, comme le jugement, l'entendement & la volonté, & que ces êtres existeroient aussi séparément dans l'ame, qu'un père de famille, sa femme, son fils & son valet existent séparément & individuellement dans une même maison ? Au-lieu qu'il falloit se souvenir que toutes les idées abstraites n'ont de réalité distincte que dans notre esprit; que les diverses idées que la connoissance que nous avons d'un individu nous donne, ne sont le fruit que de diverses faces sous lesquelles nous l'envisageons, & des diverses impressions qu'il peut faire sur nous, par un effet de la puissance qui est en lui de les produire, & en nous de les recevoir; que nous ne sommes venus à les distinguer, & à leur donner des noms, que par l'incapacité où nous sommes de voir en même-temps, & par un seul acte de l'esprit, un sujet sous toutes les faces, & de nous en faire, sans l'*abstraction*, des idées distinctes. Sa substance, ses modes, ses relations ne sont point différens êtres, mais un seul & même être, qui n'existe point autrement. Envain l'on distingue en Dieu des attributs physiques, des attributs moraux, & dans chacune de ces classes, divers attributs particuliers; il n'y a rien en Dieu de réellement distinct. L'être éternel est en même-temps l'être juste; le Dieu saint & sage, est en même-temps l'être immortel & bon; il n'est jamais l'un sans l'autre, il ne laisse pas une de ses perfections à part, & ne s'en dépouille pas pour en exercer une autre. Ce sont là les attributs, les pouvoirs divers d'un être simple; c'est son essence. L'homme a la faculté de marcher, de chanter, de parler, de penser, de choisir, de vouloir; ce sont bien dans notre esprit différentes facultés, mais non pas différens êtres : cet homme qui marche, qui chante, qui parle, est le même que celui qui pense, qui choisit, qui veut. C'est la réunion de tout ce que nous distinguons dans un sujet qui en constitue l'être; y ajouter ou y retrancher, c'est en faire un être différent : ce n'est donc pas strictement de Dieu que vous parlez quand, vous livrant au gout de l'*abstraction*, vous parlez d'un être qui n'a qu'une bonté, ou une justice, ou une miséricorde, ou une sainteté sans bornes : qui dit *Dieu*, parle d'un être qui est souverainement parfait : qui dit *ame*, parle d'un être intelligent; toutes les facultés ou qualités diverses que nous lui attribuons, ne sont que les suites ou effets nécessaires de ce qu'elle est.

Quelque loin que nous poussions l'analyse & la décomposition d'une idée totale, avec quelque soin que nous ayons étudié chacune des idées partielles qu'elle renferme, quelque distinctement que par l'*abstraction* nous les ayons considérées, ne nous flattons pas d'avoir jamais acquis une idée parfaitement complette d'un individu quelconque : l'esprit le plus pénétrant ne parviendra jamais jusqu'à une connoissance parfaite d'aucun des êtres que nous offre la nature. Le premier principe des substances, ou ce qu'on nomme l'*essence des substances*, nous sera toujours caché; ainsi quelque distincte que nous paroisse l'idée que par l'*abstraction* physique nous nous sommes formée d'un être, ne jugeons pas témérairement que nous l'avons approfondi, & qu'il ne nous reste plus rien à y connoître : tant que l'essence même nous est inconnue, nous sommes forcés de convenir qu'il peut y avoir dans cette essence des côtés qui ont échappé à nos regards, & qui nous fourniroient bien de nouvelles idées que nous ne soupçonnons pas, si le voile qui nous cache l'essence de la chose étoit levé : il n'y a que les idées que nous formons nous-mêmes, dont nous puissions dire que nous les connoissons entièrement.

Tant que nous nous en tenons à cette première *abstraction*, nous avons, il est vrai, des idées distinctes des individus : mais comme elle ne fait aucune comparaison d'un individu à un autre, pour en saisir le résultat, nous n'avons toujours par son moyen que des idées individuelles; & tant que mon esprit est borné aux idées des individus, un objet ne m'aide point à en connoître un autre : chaque idée que je découvre dans le dernier objet que j'examine, est pour moi une idée toute nouvelle, qui appartient en propre à l'idée totale de cet individu : elle est elle-même une idée individuelle, pour laquelle je dois inventer un nouveau nom, & il m'en faudra inventer autant que la nature m'offrira d'idées individuelles dans l'immense variété des êtres : mais quelle imagination seroit capable de les inventer ? Quelle mémoire pourroit les retenir ? & quels organes suffiroient à les prononcer ? Non-seulement la neige, les lis, le papier, le linge, la craie, le lait, le plâtre, &c. auront leurs noms propres, mais encore chacun des modes de ces substances, qui ne s'offre à l'esprit que comme mode d'un tel individu. La blancheur, par exemple, qui est commune à ces divers

êtres, ne pourra pas être désignée par un nom commun, elle exigera un nom particulier dans chaque substance dont elle sera un mode. Je n'aurai nulle mesure, nulle notion, nulle idée commune à laquelle je puisse rapporter plus d'un sujet: chacun me paroîtra isolé & sans rapport; & mon esprit accablé par la multitude de ces idées individuelles, qu'aucune classification ne rassemble sous une idée commune, sous une dénomination générale, n'y verra aucun ordre, & se perdra dans ce cahos immense: mais dès que je viens à comparer entr'eux les êtres, non-seulement sous leur idée totale & individuelle, mais aussi par les idées partielles que j'ai abstraites de l'idée totale; quand, par exemple, je compare l'idée de la substance, ou des modes, de la couleur, ou de la figure, ou du mouvement, ou des relations d'un individu, avec l'idée de la substance, ou de la couleur, ou de la figure, ou du mouvement d'un autre individu, je reconnois bientôt dans l'idée de l'un des idées que j'avois déjà découvertes dans celle de l'autre; j'y vois des traits de ressemblance plus ou moins nombreux; un troisième me les représente encore, puis un quatrième, un dixième, un centième, un millième m'offrent successivement le même objet d'idée, quoique diversement accompagné chez chacun d'eux; séparant cette idée de toutes celles qui s'offrent à moi dans ces objets, mais qui ne se ressemblent pas, je la considère seule, je l'isole de tout ce qui l'accompagnoit, & je m'en fais une idée à part, à laquelle je donne un nom qui la désigne également par-tout où son objet existe: ce n'est plus une idée individuelle, c'est une idée commune & générale qui convient à tous les êtres en qui son objet se trouve, quelque différens qu'ils soient à tout autre égard. La blancheur n'est plus un mode particulier du papier sur lequel j'écris maintenant, c'est le nom d'une idée commune à tous les objets blancs, au lait, à la neige, au plâtre, au linge, au lis, à tous les papiers blancs de l'univers. Je vais plus loin encore, & séparant l'idée de blancheur de l'idée de tous les êtres qui l'ont excitée chez moi, par leur impression sur mes sens, je me la représente elle-même comme être à part, réel, isolé dans mon esprit; par ce moyen, j'ai l'idée abstraite métaphysique de la blancheur, j'en ai une idée que je nomme *universelle* ou générale, parce qu'elle me représente la blancheur par-tout où existe l'objet qui m'en peut procurer la sensation. L'opération de l'esprit par laquelle je me forme ainsi des idées générales, universelles, séparées de celles de tout individu, est ce que nous nommons *abstraction métaphysique.*

L'*abstraction* métaphysique est donc l'acte de l'esprit qui, séparant de l'idée d'un individu ce qu'il a de commun avec d'autres, en forme une idée commune à tous, qui ne représente plus aucun individu, mais uniquement les traits par lesquels ces divers êtres se ressemblent. Tant que je me suis borné à décomposer l'idée de moi, & à séparer par l'*abstraction* physique chacune des idées que mes sens & le sentiment intime de ce qui se passe en moi, pouvoient me découvrir, je me suis formé une idée distincte, mais individuelle, qui ne représente que moi: je me suis donné, ou au moins j'ai pu me donner un nom, celui d'*homme*: de même j'ai pu donner un nom particulier à chacune des idées partielles que j'ai distinguées & abstraites de mon idée totale, corps organisé, ame raisonnable, sensibilité physique, sentiment moral, action corporelle, mouvement spontané, pensée; volonté, plaisir, peine, crainte, desir, &c. je n'ai eu besoin que de m'étudier moi seul, pour parvenir à me former par l'*abstraction* physique toutes ces idées; j'ai vu d'autres individus, mais ne les comparant point avec moi, je ne les ai considérés que comme d'autres individus qui n'étoient point moi: dans l'idée de chacun d'eux étoient renfermées les idées de tout ce qui les fait être tels individus & non d'autres: je leur ai donné aussi à chacun des noms, *Pierre*, *Alexandre*, *Frédéric*, *Louis*, & ces noms se terminent à ces individus, & n'en désignent point d'autres. Mais enfin à force de voir ces individus & un nombre infini d'autres, & venant à les comparer, en décomposant l'idée totale de chacun d'eux, & en m'en formant par l'*abstraction* physique des idées distinctes, j'ai apperçu que ces individus se ressembloient par nombre d'endroits; j'ai reconnu dans eux les mêmes objets d'idées partielles que j'avois découverts en moi: malgré quelques différences de taille, de couleur, d'habillement, d'attitude, de lieu, de temps, &c. qui m'empêchent de les confondre, je retrouve chez tous un corps organisé, une ame raisonnable, une sensibilité physique, un sentiment moral: je rassemble tous ces traits communs, j'en forme une idée qui ne renferme que ces traits-là, & à laquelle je trouve que tous ces êtres particuliers participent également. Je leur donne à tous, comme à moi, le nom commun d'*homme*; & ce nom ne désigne plus un tel être particulier, mais tous ceux qui participent à l'idée générale que je me suis formée; cette idée même à laquelle je compare désormais tous les individus que je vois, se présente à mon esprit comme quelque chose de déterminé, de réel, d'existant à part, comme une mesure commune pour juger de tous les êtres avec lesquels je me compare: cette idée reçoit de moi un nom qui semble augmenter encore la réalité imaginaire de l'existence de son objet, je la désigne par le mot *humanité*, par lequel je veux marquer l'idée composée de tous les traits par lesquels tous les hommes se ressemblent, & jamais ceux qui les distinguent les uns des autres. *Voyez* ci-après ABSTRAIT & ABSTRAITE.

Ce qui n'étoit donc d'abord qu'une idée individuelle, devient par l'*abstraction* métaphysique telle que nous l'avons définie, une idée plus ou moins

moins générale, selon qu'elle convient à un plus ou moins grand nombre d'individus. Ainsi l'*abstraction* métaphysique & l'acte par lequel l'esprit généralise ses idées, ne sont qu'un seul & même acte, qui, sous l'une & l'autre dénomination, consiste à former, par la réunion des traits semblables que l'on découvre en divers sujets, des idées qui leur conviennent également à tous, & par le nom qu'on donne à ces idées, nous procurer un mot commun qui les désigne tous, sans aucun égard aux traits par lesquels ils sont distingués les uns des autres.

Employant le terme d'*homme* pour désigner un certain objet déterminé, tous les objets semblablables pourront être représentés par ce même terme. Si l'ame porte ensuite son attention sur tout ce qui est renfermé dans l'idée particulière de l'homme qu'elle a sous les yeux, & que par l'*abstraction* physique, elle s'en forme autant d'idées séparées, à chacune desquelles elle donne un nom, elle trouvera dans ces idées partielles les élémens d'une idée abstraite métaphysique, au moyen desquels elle s'élèvera par degrés aux notions les plus universelles.

Détachant donc de l'idée particulière d'un certain homme ce qu'elle a de propre ou d'accidentel, & ne conservant que ce qu'elle a d'essentiel, ou plutôt de commun à tous les hommes que je connois, mon ame se formera l'idée de l'homme en général. Si je ne fixe mon attention que sur la nutrition, le mouvement, le sentiment, j'acquerrai l'idée plus générale d'animal. Si je me borne à ne considérer dans l'homme & dans les animaux, que cet arrangement des parties physiques, qui rend les corps propres à croître par une nourriture quelconque, qui s'incorpore en eux, j'acquerrai l'idée plus générale encore de corps organisé, qui conviendra aux hommes, aux animaux brutes & aux plantes. Laissant là l'idée d'organisation, pour ne considérer que l'étendue & la solidité, mon ame se formera l'idée plus universelle de corps en général. Faisant encore *abstraction* de l'étendue solide, pour ne m'arrêter qu'à l'existence seule, l'ame acquerra l'idée la plus générale de toutes, celle de l'être. Par ces exemples de l'*abstraction* métaphysique, on peut aisément comprendre comment l'ame humaine s'est formée cette immense quantité d'idées abstraites qui sont presque toujours l'objet de ses méditations & de son étude, & dont les termes qui les désignent composent presque toute la richesse des langues.

C'est au moyen de cette opération que, sans surcharger les langues de tous les mots nécessaires pour égaler le nombre des individus, nous pouvons tous les désigner, & que, sans avoir une idée de chacun d'eux, nous nous les représentons tous; c'est par elle que saisissant les traits par lesquels les êtres se ressemblent, nous les avons rangés sous des classes dont les limites sont marquées; de là les genres & les espèces diverses, qui nous facilitent si fort l'étude & la connoissance de ce nombre immense de choses que la nature présente à nos regards; par-là nous établissons entre nos idées des rapports qui nous représentent les rapports des êtres entr'eux, & leur enchaînement; nous transportons dans nos idées l'ordre qui règne dans la nature; nous ne courons plus le risque de nous perdre dans la foule inombrable des êtres; ils se présentent à nous chacun dans son rang & dans l'ordre convenable, pour que nous les distinguions. Sans les classifications, que seroit toute l'histoire naturelle? Et comment, sans l'*abstraction* métaphysique, aurions-nous pu ranger nos idées par classes? Comment aurions-nous distingué sans elle ces traits communs aux êtres de même genre ou de même espèce? Au lieu que par le secours de l'*abstraction*, nous pouvons nous représenter distinctement tout le spectacle de la nature, chaque genre, chaque classe, chaque espèce supérieure & inférieure, chaque division & sous-division; chaque idée distincte ayant un nom connu, que la mémoire retient aisément, nous pouvons sans peine parler avec clarté de diverses choses, dont nous n'aurions jamais pu sans confusion faire le sujet de nos conversations, ni l'objet de nos jugemens. Sans l'*abstraction* métaphysique, nous ne pouvons juger que des individus que nous connoissons; mais ayant généralisé nos idées, nous pouvons juger de tous les individus de l'espèce, pourvu que nous ne prononcions à leur égard que sur les idées distinctes que nous en avons acquises.

Quelque avantage cependant que nous tirions de la capacité d'abstraire, quelque supériorité que nous ayons à cet égard sur les brutes, n'oublions pas d'un côté, que cette faculté ne nous est nécessaire qu'à causes des bornes de nos connoissances; & de l'autre, que l'abus qu'il est si facile d'en faire, est pour nous une source funeste de disputes vaines & d'erreurs dangereuses.

Incapables de voir d'un coup-d'œil & distinctement toutes les faces d'un sujet, toutes les idées partielles renfermées dans l'idée totale, il a fallu, pour en acquérir la connoissance, le décomposer & en séparer chaque idée par l'*abstraction* physique; trop bornés pour voir & examiner tous les êtres, tous les faits individuels, nous avons dû nous restreindre à l'étude d'un très-petit nombre, d'après lesquels nous jugeons de tous les autres que nous croyons leur être semblables: notre mémoire étant trop foible pour rappeller toutes les circonstances particulières, & les modifications propres à chaque individu, & tous les caractères qui les distinguent les uns des autres, nous les retranchons par l'*abstraction* métaphysique, nous les laissons à part comme s'ils n'existoient pas, & nous nous bornons à ce qui nous a paru être essentiel & commun à chacun d'eux. Rien de tel n'est nécessaire, & n'a lieu dans l'intelligence suprême; sa connoissance infinie comprend tous les individus; il ne lui est pas plus difficile de penser à tous

en même-temps, que de ne penser qu'à un seul, de voir toutes les faces d'un sujet, que de n'en envisager qu'une seule ; au lieu que la capacité de notre esprit est remplie, non-seulement lorsque nous pensons à un seul objet, mais même lorsque nous ne le considérons que par un seul endroit.

Des notions qui partent d'une telle origine, ne peuvent être que défectueuses, & vraisemblablement il y aura du danger à nous en servir sans précaution ; l'expérience ne nous en a que trop souvent convaincus, & il est du devoir d'un philosophe de se tenir en garde contre les erreurs qui peuvent en naître. Nous allons parcourir en peu de mots les différens pièges que nous tend l'agrément des idées universelles.

1°. L'*abstraction* métaphysique, en généralisant nos idées, a donné plus d'étendue à nos connoissances, & a ouvert un champ plus vaste à nos méditations. Il est flatteur pour notre esprit de pouvoir, au moyen des classifications sous lesquelles nous rangeons tous les êtres, embrasser la natute entière : nous en sommes, ou au moins nous en paroissons plus savans, plus profonds : nous faisons, d'après ces idées universelles, des règles générales en plus petit nombte, nous portons des jugemens plus étendus, notre paresse, ou plutôt la foible portée de notre esprit en est flattée ; mais en nous applaudissant de notre science spéculative, nous sommes forcés à chaque pas de déplorer notre peu d'habileté dans la pratique. Etendre nos idées générales n'est pas perfectionner nos idées individuelles, & cependant ce n'est jamais d'une manière générale & universelle que nous agissons, mais toujours dans les cas particuliers, & envers tel ou tel individu. Or, ces trais particuliers, ces différences propres, ces circonstances individuelles, dont nous faisons *abstraction* pour généraliser nos idées, modifient si considérablement & de tant de façons différentes dans chaque individu, l'objet de l'idée métaphysique que nous nous sommes faite par l'*abstraction*, que ce qui étoit vrai à l'égard de l'idée générale, ne l'est plus à l'égard de l'individu. Si, pour juger sainement d'une chose dans chaque cas particulier, il faut la connoître sous toutes ses faces ; si pour réussir à produire tel effet desiré sur tel individu, il faut avoir une idée la plus exacte possible du sujet sur lequel on veut agir, & des moyens que l'on emploie, on devra convenir que le plus habile dans chaque genre d'occupation, & dans chaque cas patticulier, ne sera pas celui qui aura le plus d'idées abstraites métaphysiques, & les notions les plus universelles, mais celui qui aura le plus d'idées distinctes individuelles. De-là vient, par exemple, que tant de savans médecins, dont les jugemens généraux sont des oracles, & qui dans la spéculation l'emportent sur tous les autres, ont si peu de succès & montrent une capacité au-dessous du médiocre dans la cure des maladies pour lesquelles les particuliers les consultent. De là tant de systêmes de législation, d'éducation, d'économie, qui, aussi long-temps que l'on s'en tient aux idées générales, paroissent bien liés & infaillibles, qui cependant, lorsqu'on vient à en faire l'application aux cas particuliers, sont absolument impraticables. De là tant de machines inventées avec esprit, mais qui, pour avoir été construites d'après des idées purement métaphysiques, ont prouvé ce que nous avons dit, que ce ne sont pas les idées universelles, mais le plus grand nombre d'idées distinctes individuelles, qui font l'homme habile dans chaque genre d'occupation, dans chaque cas particulier. Les défauts dont nous avons parlé viennent de ce que l'on ne se souvient pas comme on le devroit, 1°. que les *abstractions* ne sont que dans notre esprit & jamais dans la nature ; qu'il n'existe point d'être métaphysique, aucun objet général, mais seulement des individus ; que la nature n'agit jamais par classe, mais par individus ; & que l'idée abstraite universelle est, dans chacun des êtres, modifiée par tant de circonstances propres, que l'on ne saura établir aucune règle générale d'une application sûre, sur la seule idée universelle formée par l'*abstraction* métaphysique. On oublie, 2°. que quelque profondément que l'on ait médité sur les êtres d'une même espèce, quelque soin qu'on ait apporté à rassembler dans l'idée universelle tous les traits qu'on suppose leur être essentiels, & qu'on voit leur être communs à tous, jamais cette idée universelle ne nous représentera leur essence, & par conséquent ne nous mettra en droit de dire sans témérité : Je ne vois rien de plus que cela dans mon idée, donc il n'y a rien de plus que cela dans les êtres qu'elle doit me représenter, donc tels êtres ne peuvent produire ou souffrir que tels effets précisément. 3°. Que c'est moins par rapport à leur nature réelle, que par rapport à nos connoissances, que nous rangeons les êtres dans différentes classes subordonnées ; un œil plus perçant, des sens plus délicats, plus de pénétration dans l'esprit, nous feroient appercevoir, entre des êtres que nous croyons semblables, des différences qui nous obligeroient à les ranger dans d'autres classes distinctes de toutes les autres : nous verrions qu'il n'est pas dans la nature deux êtres parfaitement semblables ; que chacun a des rapports, des influences, des qualités, des facultés, des pouvoirs différens ; nous voyons des ressemblances, & nous en concluons précipitamment, que les différences dont nous faisons *abstraction*, ou que nous n'avons pas apperçues, ne sont rien ; en conséquence, nous croyons pouvoir attendre les mêmes effets de chacun des individus que nous rangeons dans la même classe, & nous nous trompons.

2°. Une seconde erreur qui naît de l'habitude des *abstractions*, & de l'abus des idées universelles, consiste à regarder chaque genre, chaque espèce, chaque classe d'êtres, comme faisant un corps à part, qui agit en bloc, qui forme dans la

nature une province isolée, qui ne tient qu'à elle-même, & qui suit en corps une même loi générale; au lieu que dans le vrai, nul être n'agit en général, nul genre, nulle espèce n'agit en corps: chaque individu agit individuellement, par une suite de ce qu'il est, comme étant un tel être & non un autre, déterminé en tout sens, qui existe en ce moment en tel lieu, avec tels caractères, tels rapports qui lui sont propres, & qui a en conséquence des influences particulières, dont l'effet est détruit, si vous lui substituez un autre individu. Cet être tel qu'il existe est aussi différent dans sa place, de tout individu de son espèce, relativement aux effets qu'il produira, que s'il étoit d'une espèce différente; c'est de l'oubli de cette vérité qu'est sans doute venue l'erreur si commune aujourd'hui chez les philosophes à la mode, qui, pour combattre le systême consolant d'une providence particulière, enseignent que Dieu n'agit que par des loix générales; supposant qu'il ne connoît la nature que par les idées universelles, qu'il ne fait attention qu'aux genres & aux espèces & jamais aux individus, ne faisant pas réflexion que ces classifications, ces idées universelles ne sont dues qu'aux bornes de notre esprit, & qu'elles ne peuvent avoir lieu dans l'intelligence infinie à qui tout est présent; qui découvrant toutes les différences qui distinguent un individu d'un autre, ne peut jamais les confondre; qui par conséquent n'a jamais besoin d'*abstractions*, & d'idées universelles pour étendre ses connoissances, pour prévenir la confusion dans ses idées, & pour soulager sa mémoire. Chaque individu est pour lui un être à part, un agent déterminé, dont les rapports, l'influence, les modifications, sont fixées par ce qu'il est précisément.

3°. Une troisième erreur due à l'abus des *abstractions* métaphysiques, consiste à donner à nos idées universelles abstraites une existence hors de nous, une réalité distincte des individus qui nous ont fourni les idées simples dont nous composons l'idée générale. On semble soupçonner hors des individus je ne sais quelle essence qui va se placer dans chaque être, & à laquelle ensuite vont se joindre les modifications qui font qu'un tel individu est tel & non un autre. De là tous ces termes inintelligibles des scholastiques, *nature universelle*, *relations*, *formalités*, *qualités occultes*, *formes substantielles*, *espèces intentionnelles*. De là tant de questions vaines & absurdes sur le néant, sur les êtres possibles, sur les créatures non existantes encore. De là la fameuse controverse entre les nominaux & les réalistes. Peut-être même les modernes ne sont-ils pas exempts de cette erreur; au moins ne paroit-il pas qu'ils emploient toujours, comme ils le devroient, les mots d'*être*, par exemple, de *substance*, d'*espèce*, de *genre*, d'*essence*, &c. pour être seulement les noms de certaines collections d'idées simples, mais ils semblent vouloir désigner par-là je ne sais quelles réalités existantes hors d'eux. *Voyez* Locke, *Essai sur l'entendement humain*. Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, *sect.* 5. Clerici, *opera Philosophica. Pars prima Logicæ.* Wats, *Philosophical.* Worcks, *Essai III.* Wats, *Logick.* Bonnet, *Essai de Psychologie.*

ABSTRAITS en Logique. Les termes *abstraits* sont ceux qui ne marquent aucun objet qui existe hors de notre imagination. Ainsi *beauté*, *laideur*, sont des termes abstraits. Il y a des objets qui nous plaisent, & que nous trouvons beaux; il y en a d'autres au contraire qui nous affectent d'une manière désagréable, & que nous appellons *laids*. Mais il n'y a hors de nous aucun être qui soit la laideur ou la beauté. *Voyez* ABSTRACTION.

ABSTRAIT (terme), *Logique*. On entend par-là, tout terme qui est le signe d'une idée abstraite. Il y aura donc autant de diverses sortes de termes *abstraits* qu'il y aura de différentes idées *abstraites*; puisque chacune d'elles doit avoir un nom qui la fixe dans notre mémoire, & qui lui donne dans notre esprit une réalité qui lui manque hors de nous. Nulle part la nature ne nous offre l'objet isolé & subsistant d'une idée abstraite. *Voyez* ABSTRACTION, ABSTRAITE. Tous les termes de la langue sont ou individuels ou *abstraits*, les individuels désignent chacun un individu distinct; ce sont ceux que l'on *appelle noms propres*, tels que Cicéron, Virgile, Bucéphale, Londres, Rome, Seine, Tibre. Les autres sont des termes *abstraits*, parce qu'ils ne désignent pas des individus, mais des idées communes à plusieurs. Tous les substantifs de cette espèce qui désignent des idées universelles, des espèces ou des genres d'êtres, se nomment chez les grammairiens, *noms appellatifs*, tels que poisson, cheval, homme, ville, rivière, &c. mais en philosophie on nomme *abstraits*, généralement tous les termes qui désignent quelque idée *abstraite*, de quelque nature qu'elle soit, de substance, de mode, de relation, soit qu'elle se rapporte à des êtres existans substantiellement, soit qu'elle n'ait d'existence que dans notre esprit, comme sont les mots *corps*, *esprit*, *étendue*, *couleur*, *solidité*, *mouvement*, *vie*, *mort*, *pensée*, *volonté*, *sentiment*, *honneur*, *vertu*, *tempérance*, *religion*, &c. Les pronoms, les adjectifs, les nombres, les verbes, les adverbes, les conjonctions, les prépositions, les particules, sont des termes *abstraits*, puisqu'ils ne désignent point par eux-mêmes d'individus, mais des idées communes à plusieurs, formées dans notre esprit par *abstraction*.

Entre ces termes, les scholastiques en ont distingué deux sortes, qu'ils ont opposées l'une à l'autre, dont l'une forme une classe des termes qu'ils nomment *abstraits*, & l'autre celle des termes qu'ils nomment *concrets*.

Les *abstraits*, selon eux, sont les termes qui expriment les modes ou les qualités d'un être, sans aucun rapport à l'objet en qui se trouve ce mode

ou cette qualité, ce sont les noms substantifs en grammaire; tels sont les mots *blancheur*, *rondeur*, *longueur*, *sagesse*, *mort*, *immortalité*, *vie*, *religion*, *foi*, &c.

Les concrets sont ceux qui représentent ces modes, ces qualités avec un rapport à quelque sujet indéterminé, ou autrement ceux qui représentent le mode comme appartenant à quelque être; & ces termes sont ceux que les grammairiens nomment *adjectifs*, quoiqu'assez souvent ils soient employés comme substantifs, tels sont, *blanc*, *rond*, *long*, *sage*, *mortel*, *mort*, *immortel*, *vivant*, *religieux*, *fidèle*, &c. quoique les termes *sage*, *fou*, *philosophe*, *lâche*, &c. s'emploient souvent comme substantifs, ils sont cependant termes concrets, parce qu'ils ont leurs termes *abstraits* correspondans, *sagesse*, *folie*, *philosophie*, *lâcheté*, &c.

Après ces explications, que nous ne saurions étendre sans répéter ce que nous avons dit sous *abstraction*, & ce que nous dirons sous *idées abstraites*, il ne nous reste qu'une ou deux remarques à faire sur les termes *abstraits*.

1°. Un terme *abstrait* peut quelquefois être employé comme nom propre & individuel, en y ajoutant quelque mot qui en restreigne le sens à un seul individu, ou en indiquant quelque circonstance qui produise le même effet dans l'esprit de ceux qui la connoissent. Ainsi *père*, *mère*, *femme*, *sœur*, *maison* sont des termes généraux, des termes *abstraits* : ils deviendront individuels, si je dis, par exemple, *mon père*, *ma mere*, *ma femme*, *sa sœur*, *la maison de saint-Paul*. De même si, étant à Paris, je dis, *le roi*, *la rivière*, chacun sait que je parle de *Louis XVI*, *de la Seine*, quoique ces termes *roi*, *rivière*, soient des termes généraux qui, en tout autre cas, désignent *chaque roi*, *chaque rivière*, &c.

2°. De même des termes individuels, des noms propres peuvent devenir des termes universels & *abstraits*, parce qu'ayant pris, de l'être unique que chacun désigne, les caractères les plus frappans qui les ont distingués, on en fait un concept à part, auquel on donne ce nom propre individuel, & on emploie ce nom propre à désigner tout autre être qui lui ressemble par ces traits caractéristiques. Ayant saisi, par exemple, dans l'idée individuelle d'*Alexandre*, les idées partielles d'*ambition*, de *valeur entreprenante*; dans l'idée de *César*, celle *d'un général parfait*, qui joint *la science militaire*, *l'étude des belles-lettres*, *la prudence*, *l'activité au courage héroïque*; j'emploie les mots *Alexandre* & *César*, comme des noms communs qui ne désignent que des traits distinctifs de ces individus : je les emploie dans ce sens, & je dis de *Charles XII*, c'est l'*Alexandre du nord*; de *Frédéric III*, c'est un *César*. C'est dans ce même sens que l'on dira d'un politique fourbe, cruel, qui emploie la trahison & le crime, c'est un *Machiavel*.

3°. C'est à l'existence des termes *abstraits* que nous devons ces figures poétiques, qui consistent à personnifier des idées purement intellectuelles; la *mort*, la *religion*, la *discorde*, la *nature*, la *superstition*, &c. Peut-être est-ce à l'abus de ces termes que l'on a dû le polythéisme absurde de tant de peuples, parce que l'on a personnifié les attributs divins & les divers actes de la providence. On a bientôt oublié que ces termes ne désignoient que des idées *abstraites*, & non des êtres réels existans à part.

4°. Enfin, il faut observer que l'on ne peut fixer le sens des termes *abstraits*, qu'en détaillant les diverses idées simples dont la réunion constitue l'idée *abstraite*, qu'on désigne par leur moyen; mais si l'objet que signifie ce terme *abstrait*, n'est lui-même qu'une seule idée simple, ce qui a lieu dans les noms des sensations simples, comme *rouge*, *verd*, *doux*, *aigre*, *chaud*, *froid*, on ne peut pas les définir; il faut les expliquer par d'autres termes, ou présenter l'objet même, & le faire agir sur les sens. *Anc. Encyclop.* (*G. M.*)

ABSTRAITE (idée), *Logique*. C'est celle qui nous représente seulement une partie des idées simples que nous distinguons dans l'idée totale d'un individu. Nous acquérons ces idées par le moyen de l'*abstraction*. *Voyez* ci-dessus ce mot.

Comme il y a deux sortes d'abstractions, l'abstraction physique qui nous donne les idées *abstraites* individuelles, & l'abstraction métaphysique qui nous procure les idées générales ou universelles; il y a aussi deux sortes d'idées *abstraites* considérées relativement à leur origine.

Les idées *abstraites* individuelles sont celles que j'acquiers par la décomposition de l'idée totale d'un individu unique, que j'examine seul, en lui-même, sans rapport à aucun autre qu'à moi, soit que cet individu soit moi-même, soit qu'il existe hors de moi. Ces idées individuelles *abstraites* sont les élémens de toutes les autres idées que je puis avoir, de toutes les connoissances que j'acquiers, de toute la capacité intellectuelle qui me distingue des brutes. Je dois ces idées, soit à mes sens qui reçoivent des impressions qui se communiquent à mon ame, & lui donnent ces idées qui lui représentent, ou qu'elle croit lui représenter les objets qui les occasionnent; soit à ce sentiment intime qu'elle a de ce qui se passe en elle-même, de ce qu'elle fait, de ce qu'elle souffre. Si chaque individu ne l'affectoit que d'une seule manière, elle n'auroit de chacun qu'une idée simple, indivisible, dont elle ne pourroit rien abstraire; mais chaque individu, chaque être l'affectant de diverses manières, faisant sur elle des impressions différentes, soit momentanées, soit successives, elle distingue ces impressions, elle les considère à part, & se forme par ce moyen des idées *abstraites*. Une boule s'offre à mes regards, & repose sur ma main; je m'en forme une idée d'après les impressions qu'elle fait sur mes sens; je distingue ces impres-

ſions, ſa rondeur, ſa blancheur, ſa peſanteur: chacune de ces idées, ou plutôt les cauſes qui les font naître en moi, je les nomme *modes* de cette ſubſtance: ces modes me paroiſſent attachés à cet individu dont je dis qu'il eſt rond, qu'il eſt blanc, qu'il eſt peſant: cet individu me paroît être quelque choſe à qui ces qualités appartiennent: or, ce quelque choſe, je le nomme *ſubſtance*, & c'eſt de cette ſubſtance que je dis qu'elle eſt ronde, blanche & peſante; je la touche, je la remue; je vois qu'il y a entr'elle & moi un rapport qui fait qu'elle agit ſur mes ſens & que j'agis ſur elle; par-là je forme l'idée des relations, de lieux, de cauſes, d'effets: de même je fais atten.ion à ce qui ſe paſſe en moi: je ſens un être qui penſe tantôt à une choſe, tantôt à une autre; qui éprouve quelquefois du plaiſir, quelquefois de la douleur: cet être eſt toujours le même: je le conſidère ſeul, & ſous cette face qui me le repréſente comme ſubſiſtant par lui-même, je dis que c'eſt une ſubſtance: je conſidère à part ſes penſées, ſes ſentimens divers; je ſens qu'ils appartiennent à cette ſubſtance, & qu'ils ſont différentes manières dont elle exiſte; je les regarde comme des modes de cette ſubſtance: je dis qu'elle penſe, qu'elle ſent du plaiſir, de la douleur: je ſens que ces modes ſe ſuccèdent, commencent & finiſſent, durent plus ou moins; j'acquiers par-là l'idée des relations de temps, de durée, de ſucceſſion.

Toutes nos idées *abſtraites* peuvent ſe réduire à ces trois claſſes; les ſubſtances, les modes, les relations.

Les idées que nous aquérons par l'abſtraction phyſique peuvent être ſimples ou compoſées. Elles ſont ſimples lorſqu'elles ne nous repréſentent qu'un ſeul & unique objet indiviſible; il n'y a que les idées *abſtraites* des modes, lorſqu'on les conſidère chacun à part, qui ſoient des idées ſimples; & elles nous ſont fournies, ou par les ſens qui reçoivent l'impreſſion des objets extérieurs, ou par le ſentiment intime de ce qui ſe paſſe en nous. Une couleur, un ſon, le goût, l'étendue, la ſolidité, le mouvement, le repos, le plaiſir, la douleur, &c. ſont des idées ſimples. Au contraire, les idées *abſtraites* de ſubſtance & de relation ſont toujours des idées compoſées, de même que celles des modes mixtes, comme la vérité, la religion, l'honneur, la foi, la gloire, la vertu, &c.

Nous pouvons augmenter le nombre des idées *abſtraites* que nous fournit un individu, en pouſſant auſſi loin qu'il eſt poſſible la décompoſition, non-ſeulement de l'idée totale, qui eſt toujours compoſée, mais encore de chaque idée partielle, qui peut encore elle-même être compoſée, & nous offrir diverſes idées diſtinctes qu'elle renferme. La figure ſphérique, par exemple, que je conſidère à part dans une boule d'or, peut m'offrir les idées de centre, de circonférence, de rayons, &c.

On a donné le nom de *pénétration* à la faculté de l'eſprit qui développe, & découvre dans chaque ſujet qu'il étudie, toutes les différentes idées qu'il eſt poſſible d'y diſtinguer; & le plus haut degré de la pénétration d'eſprit conſiſte à réduire toutes les idées compoſées aux idées ſimples qui leur ſervent d'élémens. Je dirai avec M. Bonnet: « Plus un génie a de profondeur, plus il décompoſe un ſujet. L'intelligence pour qui la décompoſition de chaque ſujet ſe réduit à l'unité, eſt l'intelligence créatrice ». En effet, il n'y a qu'elle pour qui chaque ſujet ne renferme pas des objets d'idées dans le fond deſquels il n'eſt pas poſſible de pénétrer. Pour elle ſeule, au moins, les ſubſtances ne ſont pas un myſtère impénétrable.

Les idées *abſtraites* métaphyſiques ſuppoſent les idées *abſtraites* individuelles: celles-ci ſont les élémens de celles-là. Nous les nommons également *idées générales*, *idées univerſelles*, parce qu'elles ſont celles qui ne nous repréſentent que ce qui eſt commun à pluſieurs êtres, faiſant abſtraction de ce qui eſt particulier à chacun d'eux.

Dans toute idée *abſtraite* métaphyſique, il faut conſidérer, 1°. la compréhenſion, & l'étendue de l'idée; 2°. ſon degré d'abſtraction plus ou moins grand.

1°. La compréhenſion de l'idée *abſtraite* métaphyſique eſt l'aſſemblage des idées partielles que nous réuniſſons dans l'idée univerſelle, pour repréſenter, comme dans un ſeul tableau, les traits que nous regardons comme étant communs à tous les êtres d'une même eſpèce, ou que nous voulons ranger dans la même claſſe. Ainſi, quand je dis *un être*, ou ſimplement *l'être*, la compréhenſion de cette idée ſe borne à la ſeule idée de l'exiſtence. Si je dis *animal*, la compréhenſion de cette idée renferme tous les traits qui diſtinguent un animal de tout être qui n'eſt pas un animal; ainſi il y aura les idées d'exiſtence, d'étendue, d'organiſation, de nutrition, de mouvement, de ſentiment; ſi je dis *homme*, à cette idée d'animal en général, je joindrai celles d'une certaine figure, d'un certain arrangement de parties, & d'ame raiſonnable unie à un corps organiſé.

L'extenſion ou étendue de l'idée *abſtraite* métaphyſique, eſt l'aſſemblage ou le total des êtres divers, des différens individus, auxquels l'idée eſt applicable; ainſi l'idée de l'être s'étend à tous les êtres, à tout ce qui exiſte, de quelque nature qu'il ſoit. C'eſt, de toutes les idées, la plus générale, la plus étendue. L'idée d'animal s'étend à tous les animaux, c'eſt-à-dire à tous les êtres en qui on trouve l'exiſtence, l'étendue, l'organiſation, le mouvement, le ſentiment, &c. l'idée d'homme s'étend à tous les hommes qui exiſtent.

C'eſt en travaillant, par la méditation, ſur la compréhenſion & l'étendue des idées *abſtraites*

métaphysiques, que notre esprit range les êtres par classes, genres, espèces, &c. Plus nous avons approfondi & décomposé l'idée de divers individus qui nous sont connus, pour y distinguer toutes les idées simples & distinctes qu'ils offrent à notre méditation; plus nous sommes en état de rendre exacte & précise la distribution que nous en faisons par classes, moins nous courons de risque de mettre dans le même genre ou la même espèce, comme semblables, des êtres qui, mieux connus, nous offriroient des différences assez essentielles pour exiger d'en faire des classes à part, ou de les rapporter à d'autres.

La compréhension de l'idée en resserre ou en étend l'extension, selon qu'elle est plus ou moins composée, c'est-à-dire selon qu'elle renferme un plus ou moins grand nombre d'idées distinctes. Qu'à l'idée de l'être, je n'en joigne aucune autre; qu'elle ne renferme que la seule idée de l'existence; j'aurai l'idée *abstraite* de la plus grande étendue, puisqu'elle s'appliquera à tout ce qui existe. Qu'à l'idée d'existence se joigne celle d'étendue solide, de divisibilité, d'impénétrabilité, j'aurai une idée universelle moins étendue, puisqu'elle ne conviendra qu'aux corps. Qu'à ces idées renfermées dans la compréhension de l'idée de corps, je joigne celle de fusibilité, de malléabilité, de pesanteur, je resserre l'étendue de cette idée en augmentant sa compréhension; elle ne convient plus qu'à cette sorte de corps qu'on nomme *métaux*. Que j'y ajoute encore celle d'une plus grande pesanteur, de la couleur jaune & brillante, de la fixité; je restreins l'idée de métaux, à l'idée de celui-là seul que l'on nomme *or*. Plus donc, dans l'idée *abstraite* métaphysique, je fais entrer d'idées qui en augmentent la compréhension, plus par-là je restreins son étendue ou extension.

2°. Les idées *abstraites* peuvent avoir différens degrés d'abstraction, selon que ce qu'elles représentent à l'esprit s'éloigne plus ou moins de l'idée complette d'un individu: si je ne retranche ou n'abstrais rien de l'idée de Louis XVI, mais que dans la compréhension de l'idée que j'en ai, je rassemble sans exception tous les traits, toutes les idées distinctes que m'offre sa personne, j'ai une idée individuelle qui ne convient qu'à ce seul objet: si je retranche de cette idée celle du numero de son nom, pour ne conserver que ce qu'il a de commun avec tous les rois de sa maison qui se sont nommés *Louis*, l'idée que je me forme par-là est une idée *abstraite*, qui convient à tous les rois de France qui se sont nommés *Louis*. Si je retranche de cette idée ce qui n'a été commun qu'aux rois nommés *Louis*, pour ne garder que ce qui est commun aux rois de France de la race Capétienne, j'aurai une idée plus *abstraite*, d'une compréhension plus restreinte, mais d'une plus grande étendue, qui embrassera tous les rois qui ont régné en France depuis Hugues Capet. Si je retranche ou abstrais de cette idée tout ce qui est particulier à chaque race, pour ne joindre à l'idée de roi que celle de la domination sur le royaume de France, mon idée sera plus *abstraite*, & conviendra à tous les rois de France sans exception. Que j'abstraise encore de cette idée toute idée de domination sur un pays plutôt que sur un autre, toute idée du temps ancien ou moderne, mon idée devient toujours plus *abstraite*, d'une compréhension moins composée, mais en même-temps d'une étendue plus vaste, puisqu'elle sera applicable à tous les rois qui ont régné sur la terre depuis le commencement, & qui régneront jusqu'à la fin. Voilà une première face sous laquelle on peut envisager les idées *abstraites*, & qui nous les offre comme plus ou moins *abstraites*, relativement à leur compréhension & à leur étendue. Plus la compréhension est restreinte, plus l'extension augmente, plus l'idée est *abstraite*.

Les idées métaphysiques sont aussi plus ou moins *abstraites*, relativement à la nature des objets qu'elles représentent.

1°. Les idées métaphysiques moins *abstraites*, sont celles qui représentent les diverses natures communes des êtres, & qui sont formées sur les modèles des individus existans réellement dans la nature: telles sont les idées générales d'homme, de cheval, de pigeon, de métal, d'esprit. On peut donner à ces idées le nom d'idées *abstraites* corporelles ou spirituelles, suivant la nature corporelle ou spirituelle des êtres qu'elles comprennent dans leur extension, quoiqu'elles ne représentent pas parfaitement ces êtres, puisque, dans leur compréhension, on ne fait entrer que les idées des traits par lesquels chacun des individus de l'espèce se ressemblent.

2°. On peut placer dans le second rang des idées *abstraites*, celles qui ont pour objet les modes, les propriétés des êtres, envisagées en général & séparément des substances, ou les substances des êtres considérées en général & séparément des qualités, des propriétés & des modes; comme sont les idées *abstraites* de figure, de couleur, de mouvement, de la puissance, de l'action, de l'existence, de l'étendue, de la pensée, de substance, d'essence, &c.

3°. Moins les objets des idées *abstraites* ont de réalité, & plus est considérable leur degré d'abstraction: je serai donc autorisé par cette règle, à placer dans un troisième rang, &, par-là même, d'assigner un degré plus élevé d'abstraction aux idées qui n'ont pour objet que les relations qui subsistent ou peuvent subsister entre les êtres: je les acquiers en comparant un être à un autre, en observant les circonstances dans lesquelles un être est par rapport à l'autre, & enfin en séparant l'idée de ces relations de celle des êtres entre lesquels je les ai apperçues: telles sont les idées de

cause, d'effet, de ressemblance, de différence, de tout, de partie, &c.

4°. Si les idées de cause, de substance, de mode, sont déjà par elles-mêmes des idées *abstraites*; les idées de causalité, de substantialité, de modalité, seront plus *abstraites* encore; car ces mots ne signifient pas la chose même, mais seulement une manière de considérer une chose comme substance, comme mode. Dans ce rang, on peut mettre les idées générales de genres, d'espèces, de nom, de pronom, de verbe, &c. & une multitude d'autres idées qui entrent dans le discours des gens du commun aussi bien que des savans.

Remarquons ici que les idées de cause, d'effet, de substance, de mode, de différence, de ressemblance & autres de cette espèce, ont ceci de particulier, par une suite de leur plus grand degré d'abstraction, qu'elles sont toujours les mêmes, soit qu'on les tire de l'idée d'un être corporel ou d'un être spirituel, ou qu'on les y rapporte, & qu'ainsi elles sont d'une espèce différente des autres idées *abstraites* dont nous avons parlé d'abord, & qui sont moins *abstraites*, moins générales; ces dernières sont nécessairement corporelles ou intellectuelles, selon la nature de l'objet dont on les a *abstraites*. Que je regarde l'épée comme la cause de la blessure, ou mon ame comme la cause de ma pensée, ou Dieu comme la cause de l'univers, l'idée *abstraite* de cause est toujours la même. Mais que je pense au mouvement, à la couleur, à l'étendue, mon idée se rapporte nécessairement à un corps; que je parle de pensée, de volonté, de desir, mon idée se rapporte nécessairement à un esprit.

Finissons cet exposé, en remarquant qu'aux sensations & au sentiment intime de ce qui se passe en nous, que M. Locke indique comme les deux seules sources de nos idées, on peut ajouter, comme une troisième source féconde d'idées d'un genre particulier, l'abstraction, quoiqu'elle doive avoir pour s'exercer, les matériaux fournis par la sensation ou la réflexion; car il est certain que les sens & le sentiment intime ne nous fourniront jamais seuls des idées *abstraites*. *Anc. Encyclop.*

* *Des abstractions.*

§. I. Nous avons vu que les notions *abstraites* se forment en cessant de penser aux propriétés par où les choses sont distinguées, pour ne penser qu'aux qualités par où elles conviennent. Cessons de considérer ce qui détermine une étendue à être telle, un tout à être tel, nous aurons les idées *abstraites* d'étendue & de tout (1).

Ces sortes d'idées ne sont donc que des dénominations que nous donnons aux choses envisagées par les endroits par où elles se ressemblent: c'est pourquoi on les appelle *idées générales*. Mais ce n'est pas assez d'en connoître l'origine, il y a encore des considérations importantes à faire sur leur nécessité, & sur les vices qui les accompagnent.

§. II. Elles sont sans doute absolument nécessaires. Les hommes étant obligés de parler des choses, selon qu'elles diffèrent ou qu'elles conviennent, il a fallu qu'ils pussent les rapporter à des classes distinguées par des signes. Avec ce secours ils renferment dans un seul mot ce qui n'auroit pu, sans confusion, entrer dans de longs discours. On en voit un exemple sensible dans l'usage qu'on fait des termes de *substance*, *esprit*, *corps*, *animal*. Si l'on ne veut parler des choses qu'autant qu'on se représente dans chacune un sujet qui en soutient les propriétés & les modes, on n'a besoin que du mot de *substance*. Si l'on a en vue d'indiquer plus particuliérement l'espèce des propriétés & des modes, on se sert du mot d'*esprit* ou de celui de *corps*. Si en réunissant ces deux idées, on a dessein de parler d'un tout vivant, qui se meut de lui même & par instinct, on a le mot d'*animal*. Enfin, selon qu'on joindra à cette dernière notion les idées qui distinguent les différentes espèces d'animaux, l'usage fournit ordinairement des termes propres à rendre notre pensée d'une manière abrégée.

§. III. Mais il faut remarquer que c'est moins par rapport à la nature des choses que par rapport à la manière dont nous les connoissons, que nous en déterminons les genres & les espèces, ou, pour parler un langage plus familier, que nous les distribuons dans les classes subordonnées les unes aux autres. Si nous avions la vue assez perçante pour découvrir dans les objets un plus grand nombre de propriétés, nous appercevrions bientôt des différences entre ceux qui nous paroissent les plus conformes, & nous pourrions en

(1) Voici comment Locke explique le progrès de ces sortes d'idées. « Les idées, dit-il, que les enfans se font des » personnes avec qui ils conversent, sont semblables aux personnes mêmes, & ne sont que particulières. Les idées qu'ils » ont de leur nourrice & de leur mère, sont fort bien tracées dans leur esprit, &, comme autant de fidèles tableaux, » y représentent uniquement ces individus. Les noms qu'ils leur donnent d'abord, se terminent aussi à ces individus : » ainsi les noms de *nourrice* & de *maman*, dont se servent les enfans, se rapportent uniquement à ces personnes. Quand » après cela, le temps & une plus grande connoissance du monde leur a fait observer qu'il y a plusieurs autres êtres qui, » par certains communs rapports de figure & de plusieurs autres qualités, ressemblent à leur père, à leur mère & autres » personnes qu'ils ont accoutumé de voir; ils forment une idée à laquelle ils trouvent que tous ces êtres particuliers » participent également, & ils lui donnent, comme les autres, le nom d'*homme*. Voilà comment ils viennent à avoir » un nom général & une idée générale. En quoi ils ne forment rien de nouveau; mais écartant seulement de l'idée com- » plexe qu'ils avoient de Pierre, de Jacques, de Marie & d'Elisabeth, ce qui est particulier à chacun d'eux, ils ne re- » tiennent que ce qui leur est commun à tous ». *Liv. III. chap.* 3. §. 7.

conséquence les sous-diviser en de nouvelles classes. Quoique différentes portions d'un même métail soient, par exemple, semblables, par les qualités que nous leur connoissons, il ne s'ensuit pas qu'elles le soient par celles qui nous restent à connoître. Si nous savions en faire la dernière analyse, peut-être trouverions-nous autant de différence entr'elles, que nous en trouvons maintenant entre des métaux de différente espèce.

§. IV. Ce qui rend les idées générales si nécessaires, c'est la limitation de notre esprit. Dieu n'en a nullement besoin; sa connoissance infinie comprend tous les individus, & il ne lui est pas plus difficile de penser à tous en même-temps, que de penser à un seul. Pour nous, la capacité de notre esprit est remplie, non-seulement lorsque nous ne pensons qu'à un objet, mais même lorsque nous ne le considérons que par quelque endroit. Ainsi nous sommes obligés, pour mettre de l'ordre dans nos pensées, de distribuer les choses en différentes classes.

§. V. Des notions qui partent d'une telle origine, ne peuvent être que défectueuses; & vraisemblablement il y aura du danger à nous en servir, si nous ne le faisons avec précaution. Aussi les philosophes sont-ils tombés à ce sujet dans une erreur qui a eu de grandes suites : ils ont réalisé toutes leurs *abstractions*, ou les ont regardées comme des êtres qui ont une existence réelle, indépendamment de celle des choses (1). Voici, je pense, ce qui a donné lieu à une opinion aussi absurde.

§. VI. Toutes nos premières idées ont été particulières; c'étoient certaines sensations de lumière, de couleur, &c. ou certaines opérations de l'ame. Or toutes ces idées présentent une vraie réalité, puisqu'elles ne sont proprement que notre être différemment modifié. Car nous ne saurions rien appercevoir en nous, que nous ne le regardions comme à nous, comme appartenant à notre être, ou comme étant notre être de telle ou telle façon; c'est-à-dire, sentant, voyant, &c. Telles sont toutes nos idées dans leur origine.

Notre esprit étant trop borné pour réfléchir en même-temps sur toutes les modifications qui peuvent lui appartenir, il est obligé de les distinguer, afin de les prendre les unes après les autres. Ce qui sert de fondement à cette distinction, c'est que ses modifications changent, & se succèdent continuellement dans son être, qui lui paroît un certain fonds qui demeure toujours le même.

Il est certain que ces modifications, distinguées de la sorte de l'être qui en est le sujet, n'ont plus aucune réalité. Cependant l'esprit ne peut pas réfléchir sur rien; car ce seroit proprement ne pas réfléchir. Comment donc ces modifications, prises d'une manière abstraite, ou séparément de l'être auquel elles appartiennent, & qui ne leur convient qu'autant qu'elles y sont renfermées, deviendront-elles l'objet de l'esprit? C'est qu'il continue de les regarder comme des êtres. Accoutumé, toutes les fois qu'il les considère comme étant à lui, à les appercevoir avec la réalité de son être, dont pour lors elles ne sont pas distinctes, il leur conserve, autant qu'il peut, cette même réalité, dans le temps même qu'il les en distingue. Il se contredit : d'un côté, il envisage ses modifications sans aucun rapport à son être, & elles ne sont plus rien; d'un autre côté, parce que le néant ne peut se saisir, il les regarde comme quelque chose, & continue de leur attribuer cette même réalité avec laquelle il les a d'abord apperçues, quoiqu'elle ne puisse plus leur convenir. En un mot ces *abstractions*, quand elles n'étoient que des idées particulières, se sont liées avec l'idée de l'être, & cette liaison subsiste.

Quelque vicieuse que soit cette contradiction, elle est néanmoins nécessaire. Car si l'esprit est trop limité pour embrasser tout-à-la-fois son être & ses modifications, il faudra bien qu'il les distingue, en formant des idées abstraites : &, quoique par-là les modifications perdent toute la réalité qu'elles avoient, il faudra bien encore qu'il leur en suppose, parce qu'autrement il n'en pourroit jamais faire l'objet de sa réflexion.

C'est cette nécessité qui est cause que bien des philosophes n'ont pas soupçonné que la réalité des idées abstraites fût l'ouvrage de l'imagination. Ils ont vu que nous étions absolument engagés à considérer ces idées comme quelque chose de réel, ils s'en sont tenus là; &, n'étant pas remontés à la cause qui nous les fait appercevoir sous cette fausse apparence, ils ont conclu qu'elles étoient en effet des êtres.

On a donc réalisé toutes ces notions; mais plus ou moins selon que les choses, dont elles sont des idées partielles, paroissent avoir plus ou moins de réalité. Les idées des modifications ont participé à moins de degrés d'être que celles

(1) Au commencement du douzième siècle les péripatéticiens formèrent deux branches, celle des nominaux & celle des réalistes. Ceux-ci soutenoient que les notions générales que l'école appelle *nature universelle*, *relations*, *formalités* & autres, sont des réalités distinctes des choses. Ceux-là au contraire pensoient qu'elles ne sont que des noms par où on exprime différentes manières de concevoir, & ils s'appuyoient sur ce principe, *que la nature ne fait rien en vain* C'étoit soutenir une bonne thèse, par une assez mauvaise raison; car c'étoit convenir que ces réalités étoient possibles, & que, pour les faire exister, il ne falloit que leur trouver quelque utilité. Cependant ce principe étoit appellé *le rasoir des nominaux*. La dispute entre ces deux sectes fut si vive qu'on en vint aux mains en Allemagne, & qu'en France Louis XI fut obligé de défendre la lecture des livres des nominaux.

des

des ſubſtances, & celles des ſubſtances finies en ont encore moins que celle de l'être infini (1).

§. VII. Ces idées réaliſées de la ſorte ont été d'une fécondité merveilleuſe. C'eſt à elles que nous devons l'heureuſe découverte des qualités occultes, des formes ſubſtantielles, des eſpèces intentionnelles : ou, pour ne parler que de ce qui eſt commun aux modernes, c'eſt à elles que nous devons ces genres, ces eſpèces, ces eſſences & ces différences, qui ſont tout autant d'êtres qui vont ſe placer dans chaque ſubſtance, pour la déterminer à être ce qu'elle eſt. Lorſque les philoſophes ſe ſervent de ces mots *être*, *ſubſtance*, *eſſence*, *genre*, *eſpèce*, il ne faut pas s'imaginer qu'ils n'entendent que certaines collections d'idées ſimples qui nous viennent par ſenſation & par réflexion; ils veulent pénétrer plus avant, & voir dans chacun d'eux des réalités ſpécifiques. Si même nous deſcendons dans un plus grand détail, & que nous paſſions en revue les noms des ſubſtances; *corps*, *animal*, *homme*, *métal*, *or & argent*, &c. Tous dévoilent aux yeux des philoſophes des êtres cachés au reſte des hommes.

Une preuve qu'ils regardent ces mots comme ſigne de quelque réalité, c'eſt que, quoiqu'une ſubſtance ait ſouffert quelqu'altération, ils ne laiſſent pas de demander ſi elle appartient encore à la même eſpèce, à laquelle elle ſe rapportoit avant ce changement : queſtion qui deviendroit ſuperflue, s'ils mettoient les notions des ſubſtances & celles de leurs eſpèces dans différentes collections d'idées ſimples. Lorſqu'ils demandent *ſi de la neige & de la glace ſont de l'eau ; ſi un fœtus monſtrueux eſt un homme* ; *ſi Dieu, les eſprits, les corps, ou même le vuide ſont des ſubſtances*, il eſt évident que la queſtion n'eſt pas ſi ces choſes conviennent avec les idées ſimples raſſemblées ſous ces mots *eau*, *homme*, *ſubſtance* ; elle ſe résoudroit d'elle-même. Il s'agit de ſavoir ſi ces choſes renferment certaines eſſences, certaines réalités qu'on ſuppoſe que ces mots *eau*, *homme*, *ſubſtance* ſignifient.

§. VIII. Ce préjugé a fait imaginer à tous les philoſophes qu'il faut définir les ſubſtances par la différence la plus prochaine & la plus propre à en expliquer la nature. Mais nous ſommes encore à attendre d'eux un exemple de ces ſortes de définitions. Elles ſeront toujours défectueuſes par l'impuiſſance où ils ſont de connoître les eſſences : impuiſſance dont ils ne ſe doutent pas, parce qu'ils ſe préviennent pour des idées abſtraites qu'ils réaliſent, & qu'ils prennent enſuite pour l'eſſence même des choſes.

§. IX. L'abus des notions abſtraites réaliſées ſe montre encore bien viſiblement, lorſque les philoſophes, non contens d'expliquer à leur manière la nature de ce qui eſt, ont voulu expliquer la nature de ce qui n'eſt pas. On les a vus parler des créatures purement poſſibles, comme des créatures exiſtantes, & tout réaliſer juſqu'au néant d'où elles ſont ſorties. Où étoient les créatures, a-t-on demandé, avant que Dieu les eût créées ? La réponſe eſt facile ; car c'eſt demander où elles étoient avant qu'elles fuſſent ; à quoi, ce me ſemble, il ſuffit de répondre qu'elles n'étoient nulle part.

L'idée des créatures poſſibles n'eſt qu'une *abſtraction* réaliſée, que nous avons formée en ceſſant de penſer à l'exiſtence des choſes, pour ne penſer qu'aux autres qualités que nous leur connoiſſons. Nous avons penſé à l'étendue, à la figure, au mouvement & au repos des corps, & nous avons ceſſé de penſer à leur exiſtence. Voilà comment nous nous ſommes fait l'idée des corps poſſibles : idée qui leur ôte toute leur réalité, puiſqu'elle les ſuppoſe dans le néant ; & qui, par une contradiction évidente, la leur conſerve, puiſqu'elle nous les repréſente comme quelque choſe d'étendu, de figuré, &c.

Les philoſophes n'appercevant pas cette contradiction, n'ont pris cette idée que par ce dernier endroit. En conſéquence, ils ont donné à ce qui n'eſt point les réalités de ce qui exiſte, & quelques - uns ont cru réſoudre d'une manière ſenſible les queſtions les plus épineuſes de la création.

§. X. « Je crains, dit Locke, que la manière » dont on parle des facultés de l'ame, n'ait fait » venir à pluſieurs perſonnes l'idée confuſe d'autant d'agens qui exiſtent diſtinctement en nous, » qui ont différentes fonctions & différens pouvoirs, qui commandent, obéiſſent & exécutent » diverſes choſes, comme autant d'êtres diſtincts ; » ce qui a produit quantité de vaines diſputes, » de diſcours obſcurs & pleins d'incertitude ſur » les queſtions qui ſe rapportent à ces différents » pouvoirs de l'ame ».

Cette crainte eſt digne d'un ſage philoſophe ; car pourquoi agiteroit-on comme des queſtions fort importantes, *ſi le jugement appartient à l'entendement ou à la volonté* ; *s'ils ſont l'un & l'autre également actifs ou également libres ; ſi la volonté eſt capable de connoiſſance, ou ſi ce n'eſt qu'une faculté aveugle ; ſi enfin elle commande à l'entendement, ou ſi celui-ci la guide & la détermine ? Si par entendement & volonté*, les philoſophes ne vouloient exprimer que l'ame enviſagée par rapport à certains actes qu'elle produit ou peut produire, il eſt évident que le jugement, l'activité & la liberté appartiendroient à l'entendement, ou ne lui appartiendroient pas, ſelon qu'en parlant de cette faculté, on conſidéreroit plus ou moins de

(1) Deſcartes lui-même raiſonne de la ſorte.

ces actes. Il en est de même de la volonté. Il suffit, dans ces sortes de cas, d'expliquer les termes, en déterminant par des analyses exactes les notions qu'on se fait des choses. Mais les philosophes ayant été obligés de se représenter l'ame par des *abstractions*, ils en ont multiplié l'être, & l'entendement & la volonté ont subi le sort de toutes les notions abstraites. Ceux même, tels que les cartésiens, qui ont remarqué expressément que ce ne sont point là des êtres distingués de l'ame, ont agité toutes les questions que je viens de rapporter. Ils ont donc réalisé ces notions abstraites contre leur intention, & sans s'en appercevoir. C'est qu'ignorant la manière de les analyser, ils étoient incapables d'en connoître les défauts, & par conséquent de s'en servir avec toutes les précautions nécessaires.

§. XI. Ces sortes d'*astractions* ont infiniment obscurci tout ce qu'on a écrit sur la liberté : question où bien des plumes ne paroissent s'être exercées, que pour l'obscurcir d'avantage. L'entendement, disent quelques philosophes, est une faculté qui reçoit les idées ; & la volonté est une faculté aveugle par elle-même, & qui ne se détermine qu'en conséquence des idées que l'entendement lui présente. Il ne dépend pas de l'entendement d'appercevoir ou non les idées & les rapports de vérité ou de probabilité qui sont entr'elles. Il n'est pas libre, il n'est pas même actif; car il ne produit point en lui les idées du blanc & du noir, & il voit nécessairement que l'une n'est pas l'autre. La volonté agit, il est vrai : mais aveugle, par elle-même, elle suit le *dictamen* de l'entendement; c'est-à-dire, qu'elle se détermine conséquemment à ce que lui prescrit une cause nécessaire. Elle est donc aussi nécessaire. Or si l'homme étoit libre, ce seroit par l'une ou l'autre de ces facultés. L'homme n'est donc pas libre ?

Pour réfuter tout ce raisonnement, il suffit de remarquer que ces philosophes se font, de l'entendement & de la volonté, des fantômes qui ne sont que dans leur imagination. Si ces facultés étoient telles qu'ils se les représentent, sans doute que la liberté n'auroit jamais lieu. Je les invite à rentrer en eux-mêmes, & je leur réponds que, pourvu qu'ils veuillent renoncer à ces réalités abstraites, & analyser leurs pensées, ils verront les choses d'une manière bien différente. Il n'est point vrai, par exemple, que l'entendement ne soit ni libre, ni actif; les analyses que nous en avons données, démontrent le contraire. Mais il faut convenir que cette difficulté est grande, si même elle n'est insoluble dans l'hypothèse des idées innées.

§. XII. Je ne sais si, après ce que je viens de dire, on pourra enfin abandonner toutes ces *abstractions* réalisées : plusieurs raisons me font appréhender le contraire. Il faut se souvenir que nous avons dit (1) que les noms des substances tiennent dans notre esprit la place que les sujets occupent hors de nous : ils y sont le lieu & le soutien des idées simples, comme les sujets le sont au-dehors des qualités. Voilà pourquoi nous sommes toujours tentés de les rapporter à ce sujet, & de nous imaginer qu'ils en expriment la réalité même.

En second lieu, j'ai remarqué ailleurs (2) que nous pouvons connoître toutes les idées simples dont les notions archétypes se sont formées. Or l'essence d'une chose étant, selon les philosophes, ce qui la constitue ce qu'elle est, c'est une conséquence que nous puissions, dans ces occasions, avoir des idées des essences : aussi leur avons-nous donné des noms. Par exemple, celui de *justice* signifie l'essence du juste, celui de *sagesse*, l'essence du sage, &c. C'est peut-être là une des raisons qui a fait croire aux scholastiques que pour avoir des noms qui exprimassent les essences des substances, ils n'avoient qu'à suivre l'analogie du langage. Ainsi ils ont fait les mots de *corporéité*, d'*animalité*, & d'*humanité*, pour désigner les essences du *corps*, de l'*animal* & de l'homme. Ces termes leur étant devenus familiers, il est bien difficile de leur persuader qu'ils sont vuides de sens.

En troisième lieu, il n'y a que deux moyens de se servir des mots; s'en servir après avoir fixé dans son esprit toutes les idées simples qu'ils doivent signifier, ou seulement après les avoir supposés signes de la réalité même des choses. Le premier moyen est, pour l'ordinaire, embarassant, parce que l'usage n'est pas toujours assez décidé. Les hommes voyant les choses differemment, selon l'expérience qu'ils ont acquise, il est difficile qu'ils s'accordent sur le nombre & sur la qualité des idées de bien des noms. D'ailleurs, lorsque cet accord se rencontre, il n'est pas toujours aisé de saisir, dans sa juste étendue, le sens d'un terme : pour cela il faudroit du temps, de l'expérience, & de la réflexion. Mais il est bien plus commode de supposer dans les choses une réalité dont on regarde les mots comme les véritables signes; d'entendre par ces noms, *homme*, *animal*, &c. une entité qui détermine & distingue ces choses, que de faire attention à toutes les idées simples qui peuvent leur appartenir. Cette voie satisfait tout-à-la-fois notre impatience & notre curiosité. Peut-être y a-t-il peu de personnes, même parmi celles qui ont le plus travaillé à se défaire de leurs préjugés, qui ne sentent quelque penchant à rapporter tous les noms des substances à des réalités inconnues. Cela paroît même dans des cas où il est facile d'éviter l'erreur, parce que nous savons bien

(1) Section 4. pag. 182.
(2) Section 3. pag. 168.

que les idées que nous réalifons, ne font pas de véritables êtres. Je veux parler des êtres moraux, tels que la *gloire*, la *guerre*, la *renommée*, auxquels nous n'avons donné la dénomination d'*être*, que parce que dans les difcours les plus férieux, comme dans les converfations les plus familières, nous les imaginons fous cette idée.

§. XIII. C'eft là certainement une des fources des plus étendues de nos erreurs. Il fuffit d'avoir fuppofé que les mots répondent à la réalité des chofes, pour les confondre avec elles, & pour conclure qu'ils en expliquent parfaitement la nature. Voilà pourquoi celui qui fait une queftion, & qui s'informe de ce qu'eft tel ou tel corps, croit, comme Locke le remarque, demander quelque chofe de plus qu'un nom, & que celui-ci qui lui répond, *c'eft du fer*, croit auffi lui apprendre quelque chofe de plus. Mais avec un tel jargon il n'y a point d'hypothèfe, quelqu'inintelligible qu'elle puiffe être, qui ne fe foutienne. Il ne faut plus s'étonner de la vogue des différentes fectes.

§. XIV. Il eft donc bien important de ne pas réalifer nos *abftractions*. Pour éviter cet inconvénient, je ne connois qu'un moyen, c'eft de favoir développer l'origine & la génération de toutes nos notions abftraites. Mais ce moyen a été inconnu aux philofophes, & c'eft envain qu'ils ont tâché d'y fuppléer par des définitions. La caufe de leur ignorance à cet égard, c'eft le préjugé où ils ont toujours été qu'il falloit commencer par les idées générales : car, lorfqu'on s'eft défendu de commencer par les particulières, il n'eft pas poffible d'expliquer les plus abftraites qui en tirent leur origine. En voici un exemple.

Après avoir défini l'impoffible, par *ce qui implique contradiction ;* le poffible par *ce qui ne l'implique pas*, & l'être *par ce qui peut exifter*, on n'a pas fu donner définition de l'exiftence, finon qu'elle eft *le complément de la poffibilité*. Mais je demande fi cette définition préfente quelqu'idée ; & fi l'on ne feroit pas en droit de jetter fur elle le ridicule qu'on a donné à quelques-unes de celles d'Ariftote.

Si le poffible eft *ce qui n'implique pas contradiction*, la poffibilité eft *la non-implication de contradiction*. L'exiftence eft donc *le complément de la non-implication de contradiction*. Quel langage ! en obfervant mieux l'ordre naturel des idées, on auroit vu que la notion de la poffibilité ne fe forme que d'après celle de l'exiftence.

Je penfe qu'on n'adopte ces fortes de définitions que parce que, connoiffant d'ailleurs la chofe définie, on n'y regarde pas de fi près. L'efprit qui eft frappé de quelque clarté la leur attribue, & ne s'apperçoit point qu'elles font inintelligibles. Cet exemple fait voir combien il eft important de s'attacher à ma méthode ; c'eft-à-dire, de fubftituer toujours des analyfes aux définitions des philofophes. Je crois même qu'on devroit porter le fcrupule jufqu'à éviter de fe fervir des expreffions dont ils paroiffent le plus jaloux. L'abus en eft devenu fi familier, qu'il eft difficile, quelque foin qu'on fe donne, qu'elles ne faffent mal faifir une penfée au commun des lecteurs. Locke en eft un exemple. Il eft vrai qu'il n'en fait pour l'ordinaire que des applications fort juftes : mais on l'entendroit dans bien des endroits avec plus de facilité, s'il les avoit entièrement bannies de fon ftyle. Je n'en juge au refte que par la traduction.

Ces détails font voir quelle eft l'influence des idées abftraites. Si leurs défauts ignorés ont fort obfcurci toute la métaphyfique, aujourd'hui qu'ils font connus, il ne tiendra qu'à nous d'y remédier. *Origine des connoiffances hum. de l'abbé de Condillac.*

ACCESSOIRE, adj. (*terme de logique.*) C'eft tout ce qui ayant quelque liaifon avec le fujet dont il s'agit, n'eft cependant point effentiel à ce fujet, quant à la manière actuelle de le confidérer, ni néceffaire à l'intelligence de ce qu'on en dit ; enforte qu'on peut le paffer fous filence comme non exiftant, fans altérer l'idée que l'on doit s'en faire, ni diminuer la clarté du difcours qui doit l'expliquer. Dans ce fens l'*acceffoire* eft l'oppofé du fond, de l'effentiel, du principal de la chofe dont il eft queftion.

Dans l'expofition d'un fujet, on fait fouvent entrer des idées *acceffoires* qui ne font qu'alonger le difcours, diftraire l'attention de ceux qu'on veut inftruire, & donner le change à des efprits peu juftes qui prennent l'*acceffoire* pour le principal, & ne retiennent rien de ce qui devoit les mettre au fait du fond de la chofe.

Dans les difputes, il arrive fouvent que l'on attaque l'*acceffoire*, & que l'on perd de vue l'effentiel. *Ancienne Encyclop.* (*G. M.*)

ACCIDENT, (*Métaphyfique*), ce mot fe prend en différens fens par les philofophes.

1°. Dans fon acception la plus générale, il défigne tous les modes ou les manières d'être d'une chofe, par oppofition à la fubftance confidérée abftractivement. C'eft dans ce fens que les ariftotéliciens emploient le mot *accident*, lorfqu'ils divifent tous les êtres en fubftance & *accident*. C'eft auffi dans ce fens que Wolf & fes difciples s'en fervent, renfermant fous ce mot les modes & les attributs des fubftances. L'*accident*, dit Wolf, *Phil. prima* §. 779, eft tout ce qu'on ne fauroit attribuer à un fujet fans fuppofer auparavant quelque chofe dans ce fujet. Or il faut toujours fuppofer l'exiftence du fujet, avant que de lui attribuer quelque manière d'être ; & cette exiftence ou cette fubftance de la chofe, eft la feule idée qu'il faille néceffairement fuppofer. C'eft-là auffi l'idée que Locke en donne dans fon *Effai fur l'entendement humain*, *liv. II*, *chap.* 23. Avec quelque foin, dit-il, que nous faffions l'analyfe de l'idée que nous avons de la fubftance, nous devons toujours reconnoître que nous n'en avons point d'autre que celle de je ne fais quel fujet inconnu, que nous fuppofons être le foutien des

qualités qui ſont capables d'exciter en nous des idées ſimples ; qualités qu'on nomme communément des *accidens*. Le père Buffier, un des métaphyſiciens qui a le plus ſimplifié les idées abſtraites, & qui me paroît avoir pour l'ordinaire répandu le plus de jour ſur ces objets obſcurs, eſt dans les mêmes idées à cet égard que les philoſophes que nous venons de citer: il prend auſſi le mot *accident* dans ce ſens général, peut-être même lui donne-t-il plus d'étendue encore, *Traité des premières vérités, part. II, chap.* 21, §. 334. Je cherche ici, dit-il, quelles idées l'eſprit humain peut ſe former naturellement ſous ces termes *ſubſtances* & *accident*. Après y avoir penſé, je n'ai pu rien concevoir par ſubſtance, ſinon ce qui répond à l'idée d'être, que je dépouille de toutes modifications ou manières d'être, pour le conſidérer ſeulement en tant que ſuſceptible de ces modifications ou manières d'être. La ſubſtance donc, conſidérée préciſément en tant que ſubſtance, n'eſt qu'une idée abſtraite ; car il n'exiſte point naturellement & réellement de ſubſtance qui ne ſoit que ſubſtance, ſans être revêtue de ſes modifications, leſquelles, ſuivant les idées que nous en pouvons naturellement avoir, ne ſont que la ſubſtance conſidérée par ſes divers endroits. C'eſt ce qui s'appelle tantôt des qualités, tantôt des modes ou des modifications, tantôt des attributs ou adjoints, tantôt des circonſtances ou *accidens* de la choſe.

Dans ce premier ſens du mot *accident*, oppoſé à celui de ſubſtance, il paroît que nous ne connoiſſons dans chaque choſe que les *accidens* ; & que l'idée de la ſubſtance, n'eſt dans le fond que la ſimple idée abſtraite de l'exiſtence : ſous ce point de vue il faut prendre garde de ne pas confondre la ſubſtance avec l'eſſence ; car dans l'idée de l'eſſence réelle d'une choſe, entre néceſſairement celle des attributs, modifications, manières d'être & celle de tous les *accidens* eſſentiels de cette choſe ; au lieu que dans l'idée de ſubſtance telle que nous la conſidérons ici, par oppoſition aux *accidens*, nous ne pouvons rien diſtinguer que la ſeule idée d'exiſtence, puiſque nous en ſéparons celle de toute eſpèce de modification. Une autre attention qu'il faut avoir en traitant de la ſubſtance & des *accidens*, conſiſte à ſe ſouvenir que ce ſont ici des idées abſtraites, qui n'ont point hors de nous d'objet réel correſpondant, & exiſtant à part, comme exiſtent à part dans l'écriture ou le diſcours les mots *accident* & ſubſtance. En effet, nulle ſubſtance n'exiſte qu'elle n'exiſte d'une certaine manière, avec telle modification, qualité, attribut, relation. Nulle manière d'être, nul attribut, nul *accident* ne peut exiſter ſans une ſubſtance dont il eſt l'*accident*, la modification (1). Les *accidens* ou les modifications ne ſont donc réellement que la ſubſtance elle-même modifiée ; & la ſubſtance n'eſt réellement que l'être même modifié de telle ou telle manière. La ſubſtance ne peut donc pas exiſter ſans les *accidens*, ni les *accidens* ſans la ſubſtance. Je ne nie pas cependant qu'une ſubſtance ne puiſſe exiſter dans un lieu, ſans que j'en apperçoive les *accidens*. Si la lumière eſt un être répandu par-tout dans l'eſpace, mais dont l'effet lumineux ne ſe fait appercevoir qu'autant que cet être reçoit un ébranlement qui parvient juſqu'à mes yeux, cette lumière exiſtera autour de moi ſans que j'en apperçoive les *accidens*, auſſi longtemps qu'ils n'agiront pas ſur mes yeux ; mais la ſubſtance de cette lumière n'exiſtera pas ſans les *accidens*. La forme de ſes parties, leur poſition reſpective, ſubſiſte avec la ſubſtance, quoique je ne l'apperçoive pas ; car ſi une ſubſtance exiſtoit quelque part ſans ſes propres *accidens*, mais avec ceux d'une autre, elle ne ſeroit plus telle ſubſtance que l'on annonçoit d'abord, mais elle ſeroit la ſubſtance dont elle auroit les *accidens*, puiſque les *accidens* ne ſont que la ſubſtance modifiée, c'eſt-à-dire, un être qui exiſte de telle manière. Un cercle ne peut pas exiſter cercle & avoir les *accidens* d'un triangle ; car ſi l'eſpèce renfermée dans la circonférence a les *accidens* d'un triangle, c'eſt un triangle & non pas un cercle. Si ce qui exiſte en tel lieu a les *accidens* d'une pierre, ce n'eſt pas de l'or, c'eſt une pierre. Mais, dira-t-on, la toute-puiſſance divine ne peut-elle pas faire que l'or exiſte avec les *accidens* d'une pierre, enſorte que les *accidens* de l'or & la ſubſtance de la pierre ſoient anéantis, & qu'il n'exiſte plus dans ce lieu que la ſubſtance de l'or & les *accidens* de la pierre ? Je me garderai bien de dire, la toute-puiſſance peut ou ne peut pas faire une telle tranſmutation ; mais je dirai toujours. 1°. Il n'y a point d'*accidens* là où rien n'exiſte. 2°. Rien n'exiſte là où il n'y a aucune manière d'être, aucun *accident*. 3°. Les *accidens* qui exiſtent ne ſont que la ſubſtance même modifiée. 4°. Ce qui conſtitue l'eſſence d'une ſubſtance, c'eſt la manière d'être, ou la réunion de ſes *accidens*. 5°. Ce ſont les *accidens* ſeuls d'une ſubſtance qui pour moi conſtituent un tel être, & non un autre. Là où il n'y a que les *accidens* d'une pierre, il n'y a pour moi qu'une pierre, & il eſt impoſſible que j'y conçoive autre choſe qu'une pierre, enſorte que ſi là où exiſtoit un morceau d'or, c'eſt-à-dire un être dont les *accidens* ſont ceux de l'or, on fait exiſter les *accidens* d'une pierre, cet être n'eſt plus pour moi de l'or, c'eſt une pierre. Je terminerai ces réflexions par la penſée du père Buffier : la modification de la ſubſtance n'étant que la ſubſtance même modifiée, demander ſi la modification peut ſe trouver ſans la ſubſtance, c'eſt demander ſi la modification peut être ſans la modification, ſi la ſubſtance peut ſe trouver ſans la ſubſtance. *Chap.* 21 *de la II. partie*, §. 338.

(1) On ſent que nous n'entendons point parler ici de l'ordre ſurnaturel, ni de myſtère, qui ceſſeroit de l'être, ſi-tôt qu'il ſeroit compris.

2°. Pour répandre plus de jour sur cette matière, il faut considérer que le terme *accident* se prend souvent dans un sens plus restreint, pour désigner les attributs non essentiels d'une chose ; c'est-à-dire ces qualités, attributs, modifications, manière d'être, sans lesquelles une chose reste la même pour le fond. Le mouvement dans une boule d'or, peut continuer, cesser, se ralentir, s'accélérer, changer de direction, sans que pour cela cette boule cesse d'être une telle boule d'or. Du papier peut être bleu, blanc, rouge ou noir, sans cesser d'être du papier. On peut nommer ces manières d'être *modifications accidentelles*. Une chose peut exister sans telle ou telle modification de cette espèce, la recevoir ou la perdre sans cesser d'être la même substance.

Si au contraire la modification à laquelle je pense fait partie de ce qui est essentiel à la chose, celle-ci ne peut pas exister sans cet *accident*, parce qu'alors il est un *accident* essentiel.

On auroit moins disputé sur les *accidens*, si l'on avoit bien distingué dans tous les cas ces deux genres de modifications. Je doute au moins que l'on eût jamais agité de part & d'autre avec vivacité cette question ; la substance peut-elle exister sans ses modifications, ou les modifications sans la substance ? La réponse eût été aisée. S'agit-il des modifications essentielles, des *accidens*, en général ? nulle substance n'est possible sans eux, à moins que vous n'admettiez la possibilité de l'existence, là où vous ne supposez aucune manière d'être. Sagit-il des modifications accidentelles ou non essentielles? une substance peut en être dépouillée sans cesser d'être la même. Remarquez cependant que cette assertion n'est pas vraie absolument. On peut ôter à une substance un attribut non essentiel, une modification accidentelle sans la détruire ; mais vous ne pouvez détruire un de ces *accidens* sans le remplacer par un autre. On peut bien concevoir une substance dont on ne considère que l'essence, ou les attributs essentiels, mais ce n'est que par l'abstraction de toutes les modifications accidentelles qui n'en existent pas moins, & sans lesquelles il n'est pas possible que la substance existe. On peut les changer ; mais la destruction de l'une est toujours la production d'une autre. La boule d'or reste la même, quoiqu'elle cesse d'être en mouvement, mais la cessation du mouvement est le commencement du répos. La couleur, la figure, la solidité de l'or, ne peuvent cesser d'être, que parce qu'une autre couleur, une autre figure, un autre dégré de solidité, succèdent à ces premières.

Si la substance ne peut exister sans les *accidens*, les *accidens*, de quelque nature qu'ils soient, ne peuvent pas non plus exister sans la substance, sans un être dont ils soient les modifications essentielles ou accidentelles ; là où rien n'existe, il ne sauroit y avoir de manière d'exister.

Ici on apperçoit dans les raisonnemens de certaines personnes l'abus des abstractions. S'étant accoutumés à penser abstractivement à la substance & aux *accidens* de la substance, quelques-uns ont regardé ces derniers comme des êtres à part qui pouvoient exister sans la substance, & pour preuve, ils ont dit que la blancheur d'un tel lis existoit sans lui, puisqu'elle existoit dans un autre lis, ou dans quelqu'autre objet qui a, dit-on, la blancheur du lis. Mais je dirai ici avec le père Buffier, que la blancheur du premier lis n'est pas la blancheur du second, puisque celle-là n'est que le premier lis qui est blanc, celle-ci n'est que le second lis qui est blanc aussi, sans qu'il y ait rien de commun entre l'un & l'autre, mais seulement une entière ressemblance de couleur. La blancheur de l'un n'est que la substance même modifiée d'une telle manière : la blancheur du second n'est que la substance même du second modifiée d'une même manière. Pour que l'*accident* de l'un fût l'*accident* de l'autre, il faudroit que la substance de celui-ci fût la substance de celui-là, puisque la modification de la substance n'est que la substance même modifiée. Mais les substances ne se communiquent pas ; la substance d'un être n'est pas la substance d'un autre être. Les *accidens* de l'un ne peuvent donc pas être les *accidens* de l'autre, ils peuvent seulement être semblables.

3°. Je ne sais pas trop ce que quelques théologiens ont voulu dire quand ils ont parlé d'*accidens* absolus, c'est-à-dire, d'*accidens* ou de modifications qui ont une existence propre, qui leur permet de subsister lors même que la substance qu'ils modifioient n'existe plus, à moins qu'ils n'entendent par-là les *accidens* qui consistent dans l'application d'une substance modifiée, sur une autre substance aussi modifiée, dont la première devient une nouvelle modification ; comme quand sur mon corps je mets des habits dont il se trouve alors revêtu ; en conséquence de quoi je dis de mon corps, qu'il est habillé ; dans ce cas, l'habillement est un *accident* du corps habillé, un *accident* qui peut subsister, séparé de la substance qu'il modifioit lorsqu'il lui étoit joint ; il en est de même de tout mêlange d'une substance avec une autre qu'on lui unit, ou qu'on incorpore en elle pour lui donner une nouvelle modification, comme quand je mêlange des couleurs différentes ; mais alors cette nouvelle modification n'est que l'union de deux ou plusieurs substances, dont chacune a ses propres *accidens* aussi-bien que sa propre substance. Dépouillé de mes habits, je reste nud, & j'existe encore ; mes habits séparés de moi ne me revêtent plus, cependant ils subsistent encore ; mais s'ils subsistent, c'est qu'ils sont eux-mêmes une substance qui a ses *accidens* : détruisez-en la substance, vous en anéantissez les *accidens*, vous ne pouvez plus m'en revêtir : ils ne sauroient subsister sans elle, ni elle sans eux. La difficulté se retrouve donc par rapport aux substances modi-

ſiantes, tout comme quand il n'étoit queſtion que de la ſubſtance ſimplement modifiée; & on ne donnera jamais à l'eſprit l'idée d'un *accident* qui exiſte ſans une ſubſtance.

Ces différens ſens qu'on peut donner au terme *accident*, rentrent tous dans l'idée générale qu'Ariſtote attachoit à ce mot, lorſque conſidérant tous les êtres, il les diviſoit en deux claſſes, la ſubſtance & les *accidens*. Cette dernière, ſavoir celle des *accidens*, ſe ſubdiviſoit en neuf autres qui, en y ajoutant celle de la ſubſtance, formoient dix claſſes d'objets d'idées : claſſes que les ariſtoteliciens nommoient *catégories*, & qui ſont connues dans l'école ſous le nom des dix catégories d'Ariſtote ou des dix prédicamens, qui ſont 1°. la ſubſtance; 2°. la quantité; 3°. la qualité, 4°. la relation; 5°. l'action; 6°. la paſſion; 7°. le lieu; 8°. le temps; 9°. la ſituation; 10°. les accompagnemens extérieurs : les neuf derniers prédicamens étoient renfermés ſous le terme d'*accidens*.

4°. Enfin le terme *accident* s'emploie pour déſigner la 5ᵉ & dernière claſſe des idées abſtraites métaphyſiques. Ces cinq claſſes ou degrés d'abſtractions métaphyſiques, en commençant par les idées les plus univerſelles, pour deſcendre à celles qui le ſont le moins, ſont le genre, l'eſpèce, la différence, le propre & l'*accident*. On entend, par ces mots, ces attributs des choſes que nous avons nommés *modifications accidentelles*, & dont le caractère conſiſte en ce que ces attributs peuvent être détruits, ſans que la ſubſtance ceſſe d'être la même, ſoit que ces modifications ſoient des ſubſtances telles que les habits, les cheveux, ſoit qu'ils ſoient des modifications inhérentes à la ſubſtance, comme la couleur du papier, la rondeur par rapport à de la cire, le mouvement dans une pierre.

Dans le langage ordinaire des philoſophes qui n'emploient pas les termes ſcholaſtiques, le mot *accident* ſe prend toujours dans ce dernier ſens, pour déſigner ce qui n'eſt pas eſſentiel à la choſe dont il s'agit.

Dans le cours ordinaire de la vie, le mot *accident* ſe prend dans un ſens différent, pour marquer un événement que l'on n'avoit pas cherché à procurer, auquel on ne s'attendoit pas, & qui cauſe quelque dommage. Une chûte, un incendie, une rencontre funeſte ſont des *accidens*. *Ancienne Encyclop. (G. M.)*

AFFECTION, ſ. f., pris dans ſa ſignification naturelle & littérale, ſignifie ſimplement un attribut particulier à quelque ſujet, & qui naît de l'idée que nous avons de ſon eſſence. *Voyez* ATTRIBUT.

Ce mot vient du verbe latin *afficere*, affecter, l'attribut étant ſuppoſé affecter en quelque ſorte le ſujet par la modification qu'il y apporte.

Affection, en ce ſens, eſt ſynonyme à *propriété*. *Voyez* PROPRIÉTÉ, &c.

Les philoſophes ne ſont pas d'accord ſur le nombre de claſſes des différentes *affections* qu'on doit reconnoître.

Selon Ariſtote elles ſont, ou *ſubordonnantes*, ou *ſubordonnées*. Dans la première claſſe eſt le mode tout ſeul; & dans la ſeconde, le lieu, le temps & les bornes du ſujet.

Le plus grand nombre des péripatéticiens partagent les *affections* en internes, telles que le mouvement & les bornes; & externes, telles que la place & le temps. Selon Sperlingius, il eſt mieux de diviſer les *affections* en ſimples ou unies, & en ſéparées ou déſunies. Dans la première claſſe, il range la *quantité*, la *qualité*, la *place* & le *temps*; & dans l'autre, le *mouvement* & le *repos*.

Sperlingius paroît rejetter les *bornes* du nombre des *affections*, & Ariſtote & les Péripatéticiens, la *quantité* & *qualité* : mais il n'eſt pas impoſſible de concilier cette différence, puiſque Sperlingius ne nie pas que le corps ne ſoit fini ou borné : ni Ariſtote & ſes ſectateurs, qu'il n'ait le *quantum* & le *quale*. Ils ne diffèrent donc qu'en ce que l'un n'a pas donné de rang propre & ſpécial à quelques *affections* à qui l'autre en a donné.

On diſtingue auſſi les *affections* en *affections* du corps & *affections* de l'ame. Les *affections* du corps ſont certaines modifications, qui ſont occaſionnées ou cauſées par le mouvement en vertu duquel un corps eſt diſpoſé de telle ou telle manière. *Voyez* CORPS, MATIÈRE, MOUVEMENT, MODIFICATION, &c.

On ſubdiviſe quelquefois les *affections* du corps en premières & ſecondaires.

Les *affections* premières ſont celles qui naiſſent de l'idée de la matière, comme la quantité & la figure; ou de celle de la forme, comme la qualité & la puiſſance; ou de l'une & l'autre, comme le mouvement, le lieu & le temps. *Voyez* QUANTITÉ, FIGURE, QUALITÉ, PUISSANCE, MOUVEMENT, LIEU, TEMPS.

Les ſecondaires ou dérivatives ſont celles qui naiſſent de quelqu'unes des premières, comme la diviſibilité, la continuité, la contiguité, les bornes, l'impénétrabilité, qui naiſſent de la quantité, la régularité & l'irrégularité, qui naiſſent de la figure, la force & la ſanté, qui naiſſent de la qualité, &c. *Voyez* DIVISIBILITÉ, &c.

Les *affections* de l'ame ſont ce qu'on appelle plus ordinairement *paſſion*. *Voyez* PASSION.

(On a conſervé ici cet article de philoſophie ſcolaſtique, dont il y en a eu un grand nombre dans l'ancienne Encyclopédie, que pour faire ſentir qu'on ne doit pas avoir de regret pour tout ce qu'on s'eſt cru obligé de ſupprimer dans ce genre. Nous avons aujourd'hui trop de bons articles dans les métaphyſiciens modernes, pour qu'il ſoit permis de s'arrêter encore à des notions ſi obſcures & à un ſtyle ſi ridicule.)

* *Affection*, (Phiſiol.) Se peut prendre en gé-

néral pour l'impreſſion que les êtres qui ſont ou au dedans de nous, ou hors de nous, exercent ſur notre ame. Mais l'*affection* ſe prend plus communément pour ce ſentiment vif de plaiſir & d'averſion que les objets, quels qu'ils ſoient, occaſionnent en nous; on dit d'un tableau qui repréſente des êtres, qui dans la nature offenſent les ſens, qu'on en eſt affecté déſagréablement. On dit d'une action héroïque, ou de ſon récit, qu'on en eſt *affecté* délicieuſement.

Telle eſt notre conſtruction, qu'à l'occaſion de cet état de l'ame, dans lequel elle reſſent de l'amour ou de la haine, ou du goût ou de l'averſion, il ſe fait dans le corps des mouvemens muſculaires, d'où, ſelon toute apparence, dependent de ces ſentimens. La joie n'eſt jamais ſans une grande dilatation dans le cœur, le pouls s'élève, le cœur palpite juſqu'à ſe faire ſentir; la tranſpiration eſt ſi forte, qu'elle peut être ſuivie de la défaillance & même de la mort. La colère ſuſpend ou augmente tous les mouvemens, ſur-tout la circulation du ſang; ce qui rend le corps chaud, rouge, tremblant, &c..... Or il eſt évident que ces ſymptômes ſeront plus ou moins violens, ſelon la diſpoſition des parties & le méchaniſme du corps. Le méchaniſme eſt rarement tel que la liberté de l'ame en ſoit ſuſpendue à l'occaſion des impreſſions. Mais on ne peut douter que cela n'arrive quelquefois: c'eſt dans le méchaniſme du corps qu'il faut chercher la cauſe de la différence de ſenſibilité dans différens hommes, à l'occaſion du même objet. Nous reſſemblons en cela à des inſtrumens de muſique, dont les cordes ſont diverſement tendues; les objets extérieurs ſont la fonction d'archets ſur ces cordes, & nous rendons tous des ſons plus ou moins aigus. Une piquûre d'épingle fait jetter des cris à une femme mollement élevée; un coup de bâton rompt la jambe à Epictète ſans preſque l'émouvoir. Notre conſtitution, notre éducation, nos principes, nos ſyſtêmes, nos préjugés, tout modifie nos *affections*, & les mouvemens du corps qui en ſont les ſuites. Le commencement de l'*affection* peut être ſi vif, que la loi, qui le qualifie de premier mouvement, en traite les effets comme des actes non libres. Mais il eſt évident, par ce qui précède, que le premier mouvement eſt plus ou moins durable, ſelon la différence des conſtitutions & d'une infinité d'autres circonſtances. Soyons donc bien réſervés à juger les actions occaſionnées par les paſſions violentes. Il vaut mieux être trop indulgent que trop ſévère; ſuppoſer de la foibleſſe dans les hommes que de la méchanceté, & pouvoir rapporter ſa circonſpection au premier de ces ſentimens plutôt qu'au ſecond; on a pitié des foibles; on déteſte les méchans, & il me ſemble que l'état de la commiſération eſt préférable à celui de la haine.

AFFIRMATIF, IVE, adj. qui affirme.

Raiſonnement affirmatif, (*logique.*) celui par lequel on prouve qu'une idée, qui eſt l'attribut, eſt renfermée dans un autre qui eſt le ſujet, en faiſant voir que cette première eſt renfermée dans une autre idée, qui elle-même eſt renfermée dans le ſujet. *A*, qui déſigne l'attribut, eſt contenu dans *B*; *B*, avec tout ce qu'il contient, eſt renfermé dans *C*, qui eſt le ſujet: donc *A* eſt contenu dans *C*; c'eſt ce qu'il falloit prouver. Ne pas punir les innocens, eſt une idée renfermée dans l'idée de juſte; l'idée de juſte eſt renfermée dans l'idée de Dieu: donc l'idée de Dieu renferme l'idée d'un Etre qui ne punit pas les innocens. Le raiſonnement *affirmatif* peut être univerſel ou particulier, & c'eſt la concluſion qui détermine à cet égard le caractère du raiſonnement, qui eſt univerſel, ſi la concluſion eſt univerſelle; & particulier, ſi la concluſion eſt particulière.

Tout animal eſt ſujet à la mort, tout homme eſt un animal; donc tout homme eſt ſujet à la mort, eſt un raiſonnement *affirmatif* univerſel.

Tout être doué de raiſon eſt comptable de ſes actions; Pierre eſt doué de raiſon, donc Pierre eſt comptable de ſes actions, eſt un raiſonnement *affirmatif* particulier.

Comme un raiſonnement eſt un aſſemblage de propoſitions, tout ce que nous dirons ci-deſſous au mot *propoſition affirmative*, doit s'appliquer ici aux raiſonnemens.

Pour que le raiſonnement *affirmatif* ſoit bon, il faut qu'il porte les caractères énoncés dans la définition que nous en avons donnée, c'eſt-à-dire, que l'attribut ſoit renfermé dans l'idée moyenne, & l'idée moyenne dans le ſujet; & ſe ſouvenir qu'il ne dépend pas de notre volonté, ni des termes que nous aſſemblons pour exprimer un raiſonnement, que ces idées ſoient renfermées les unes dans les autres; mais que cela dépend uniquement de la nature même des choſes; & que raiſonner ainſi que juger, c'eſt voir que les choſes ſont réellement telles que nous nous les repréſentons. *(G. M.)*

Propoſition affirmative, (*Logique.*) c'eſt une phraſe qui exprime un jugement *affirmatif*, ou une affirmation. Comme dans toute affirmation il y a au moins deux idées qui s'offrent à l'ame, & qu'elle diſtingue; quoiqu'elles ſe préſentent à elle comme ne faiſant qu'un ſeul & unique tout, l'une étant renfermée dans l'autre, avec tout ce qu'elle renferme elle même, il faut auſſi, pour l'exprimer, que la propoſition ait au moins deux expreſſions pour nommer, & les idées qui ſont contenues & celle qui les contient: il faut de plus un troiſième terme qui indique cette liaiſon, cette union intime des deux idées qui les identifie en quelque ſorte, & ce terme, doit être exprimé ou au moins tellement ſous-entendu, que l'on ne puiſſe pas ne le point appercevoir. De ces deux termes d'une propoſition, l'un qui ſe nomme le *ſujet*, déſigne

toujours l'objet, dont l'idée que nous en avons renferme l'idée de l'autre : le second terme, qui se nomme l'*attribut*, désigne l'idée qui s'offre à l'ame comme renfermée & contenue dans celle du sujet; Dieu est juste, Dieu est le sujet : juste est l'attribut; le verbe est, sert à indiquer affirmativement l'union des deux idées : dire, Dieu est juste, c'est dire, je vois en Dieu tout ce qu'on nomme *justice*, ou l'idée que j'ai de Dieu renferme l'idée que j'ai de la justice; je ne saurois avoir l'idée de Dieu, sans avoir l'idée d'un Etre juste.

Il est, au sujet des propositions *affirmatives*, quelques observations à faire pour en déterminer le sens : nous avons cru devoir les insérer ici.

Les propositions *affirmatives* peuvent être générales, comme quand je dis, tout vrai chrétien est un honnête homme; ou particulières, comme quand je dis, quelque honnête homme n'est pas chrétien.

Si dans une proposition *affirmative* générale on fait entrer une négation, la proposition devient alors négative particulière : tout chrétien est honnête homme, est une proposition générale *affirmative*; en y mettant la négation, j'en fais une négation particulière; tout chrétien n'est pas honnête homme, qui ne signifie autre chose sinon quelque chrétien n'est pas honnête homme.

Dans toute proposition *affirmative*, l'attribut est pris dans toute sa compréhension, c'est-à-dire, que je regarde le sujet comme contenant tout ce que signifie l'attribut, toutes les idées essentielles qui sont renfermées dans celle de l'attribut, & qui la constituent. Ainsi quand je dis, le vrai chrétien est honnête homme, j'attribue au chrétien tout ce qui entre dans l'idée d'honnête homme. Sera-t-il nécessaire d'observer ici qu'il ne faut pas, dans ce cas, confondre l'étendue de l'idée avec sa compréhension. Car, dans ce dernier exemple, je n'ai pas voulu dire qu'un chrétien étoit tout honnête homme qui existe, mais qu'il étoit tout ce qui constitue un honnête homme?

Mais le sujet différant en cela de l'attribut est pris dans la proposition *affirmative*, selon toute l'extension qu'il a dans la proposition. Si je dis : tout homme est mortel, je veux dire, tout être qui est homme renferme toutes les idées qui constituent celle d'un être mortel.

L'extension de l'attribut est resserrée par celle du sujet, & n'en doit pas avoir davantage. Si je dis : les hommes sont des animaux, le terme *animaux* ne désigne pas tous les êtres qui sont animaux, mais seulement les animaux qui sont hommes.

On voit par ces observations, sur les propositions *affirmatives*, combien il importe de se faire une juste idée de la compréhension & de l'extension de nos idées; & de pousser cette connoissance, sur chaque sujet dont nous parlons, aussi loin que nous en sommes capables. Car souvent, faute d'avoir bien saisi la compréhension entière de nos idées, ou leur extension complette, nous attribuons à un être une qualité qui ne lui convient qu'en partie; ou bien nous attribuons une qualité à toute une classe d'êtres, tandis qu'elle n'existe réellement que dans quelques-uns. *Anc. Encyclop. (G. M.)*

AFFIRMATION, s. f. *(Logiq. Psychol.)* terme abstrait qui, étant employé pour exprimer ce qui se passe dans l'ame, doit désigner l'état de l'ame qui voit & qui sent qu'elle voit, qu'une idée est renfermée dans une autre idée; que l'idée de bonté, par exemple, est renfermée dans l'idée de Dieu; que l'idée de désordre moral est renfermée dans l'idée de mensonge; c'est-là précisément ce qui fait l'essence de l'*affirmation* : elle n'est pas une action, un mouvement volontaire de l'ame, mais elle en est un sentiment qui, dans son essence, emporte aussi peu un acte de l'ame, que la connoissance, l'idée, la perception d'une chose qui lui est présente, ou le sentiment de ce qui se passe en elle. Une boule de cire parfaitement blanche & exactement ronde s'offre à ma vue; je la vois blanche, je la vois ronde; je sens que je la vois telle; j'y découvre ces deux propriétés, ou autrement je sens qu'elles font sur moi une impression qui me prouve leur existence. Dans le fond, c'est-là ce qui s'appelle *un jugement affirmatif*, tant que par ces mots je veux désigner uniquement ce qui se passe dans mon ame. Un jugement affirmatif, ou une *affirmation*, n'est donc dans mon ame qu'une connoissance intuitive, ou un sentiment clair de l'existence d'une idée dans une autre idée, ou de l'objet d'une idée dans l'objet d'une autre idée. La négation ou le jugement négatif, pris dans le même sens, ne sera donc que la connoissance intuitive, ou le sentiment clair de l'absence ou non-existence d'une idée dans une autre idée, ou de l'objet d'une idée dans l'objet d'une autre idée. Je vois, je connois, je sens que la droiture n'est pas dans la trahison, que l'idée d'équité n'est pas renfermée dans l'idée de larcin, que l'objet de l'idée d'étendue n'est pas renfermé dans l'objet de l'idée de pensée.

L'*affirmation*, sous ce point de vue, n'est connue que de moi seul; je veux la faire connoître aux autres, je dois l'exprimer par des mots qui indiquent aux autres ce que je vois, ce que je connois, ce que je sens; les mots par lesquels je l'exprime, forment ce qu'on nomme une *proposition* qui est affirmative, si je vois une idée renfermée dans une autre idée; négative au contraire, si je vois une idée absente d'une autre idée, & non renfermée en elle. Le jugement affirmatif exprimé, ou cette *affirmation* manifestée au-dehors par la parole, n'emporte d'autre action de l'ame que

que celle qui met en mouvement les organes de la parole, pour prononcer ce que je viens de nommer une proposition.

A certain égard cependant, l'*affirmation*, aussi-bien que la négation, c'est-à-dire, tout jugement peut dépendre de la volonté, & exiger, pour avoir lieu, un acte libre & volontaire de l'ame: mais c'est uniquement dans des cas où ni l'une ni l'autre idée ne s'est offerte assez clairement à l'esprit, pour qu'il ait vu d'abord ce qui en étoit; dans ce cas, il peut dépendre de ma volonté d'examiner mieux chacune de ces idées, jusqu'à ce que je voie, que je connoisse, que je sente réellement que telle idée en renferme une autre: mais dès qu'une fois j'ai vu, connu & senti, j'ai aussi jugé & affirmé; l'*affirmation*, le jugement & la vue ne sont ainsi dans mon ame qu'une seule & unique chose, à laquelle mal-à-propos on a donné différens noms. L'*affirmation* exprimée dépend alors de la volonté; je puis dire, ou ne pas dire ce que je vois être, selon que je le veux; mais ma volonté ne change rien à ce que je vois réellement. J'ai fait un crime digne de châtiment, en vain je dis, j'affirme qu'il est injuste de me punir, mon ame confirme le contraire, c'est-à-dire, voit l'idée de justice renfermée dans l'idée de ma punition, & il ne dépend pas de moi de ne le point voir.

On ne doit pas définir l'*affirmation* un acte de l'ame qui juge, mais l'état de l'ame qui voit que telle chose est. Dans ce sens, il vaudroit mieux employer le mot de *jugement*, & se souvenir que juger ce n'est pas agir, mais sentir & voir, & que la volonté n'y a d'autre part que de nous faire examiner avec attention les choses sur lesquelles il nous importe de voir la vérité.

Dans le raisonnement, l'*affirmation* est, tout comme dans le jugement, la vue réelle ou crue telle, la connoissance, le sentiment intime qu'une idée est renfermée dans une autre, avec cette différence, que dans ce dernier en voyant l'une on voit l'autre la contenir, ou y être contenue; au lieu que, dans le raisonnement, je vois la troisième dans la seconde, & la seconde dans la première. La seconde sert à l'ame de moyen de voir la troisième idée dans la première; je vois l'idée de la figure sphérique renfermée dans l'idée d'une surface dont tous les points sont également éloignés du centre, & je vois l'idée de tous les points de la surface également éloignés du centre dans une masse de cire: je vois donc l'idée de la figure sphérique renfermée dans la masse de cire en question; si-tôt que ce rapport est mis devant mes yeux, qu'on l'a fait connoître à mon ame, je n'ai pu m'empêcher de voir que cette masse de cire étoit sphérique. Je dirai donc ici du raisonnement ce que j'ai dit plus haut sur le jugement; l'*affirmation* en elle-même est un état, une vue, une connoissance, un sentiment involontaire de l'ame qui voit le vrai. Exprimer un raisonnement ne sera qu'indiquer le rapport que l'ame voit, & la manière par le secours de laquelle l'ame voit le rapport entre trois idées, dont la troisième est contenue dans la seconde, & celle-ci, contenant la troisième, est comprise dans la première.

Il ne faut donc pas parler de l'*affirmation* comme d'une action libre de l'ame, mais comme d'un état de l'ame, qu'elle peut, si elle veut, manifester au-dehors, ou déguiser par un discours qui l'exprime, ou qui ne le represente pas. Je n'ajoute plus sur ce sujet qu'une remarque: c'est que par la définition même de l'*affirmation*, elle ne peut avoir lieu qu'autant que nous avons au moins deux idées dans l'esprit, dont l'une renferme l'autre, & que nous pouvons ou croyons voir l'une renfermée dans l'autre, pour ne faire ensemble, par rapport à l'ame, qu'un seul tout, un seul objet d'idée composée; tandis que, pour les sens qui voient le jugement écrit, ou qui l'entendent prononcer, elles forment un assemblage de pièces séparées, mais liées ensemble par une copule. *Anc. Encyclop. (G. M.)*

AFFIRMER, v. act. (*en Philos.*) c'est exprimer la connoissance & le sentiment que l'on a, ou que l'on fait semblant d'avoir, qu'une telle idée est renfermée dans telle autre idée. Dans la morale & dans le discours ordinaire, c'est dire d'une manière positive qu'une chose est.

On *affirme* ou simplement, en disant que la chose est de cette manière, ou par serment, en demandant que Dieu, qui fait tout & qui déteste le mensonge, nous punisse comme il le jugera à propos, si le fait n'est pas tel que nous le disons être.

Dans l'un & dans l'autre cas, celui qui *affirme*, pour être innocent dans son affirmation, doit être bien instruit de ce dont il parle, ensorte que chacune des circonstances, dont il fait mention, lui soit connue telle qu'il la décrit: en second lieu, que son affirmation ne porte absolument que sur cela seul qui lui est réellement connu: en troisième lieu, qu'il soit bien convaincu que ce qu'il *affirme* est exactement conforme à ce qu'il connoît.

AGIR, (métaphysique). Qu'est-ce qu'agir? C'est, dit-on, exercer une puissance ou faculté; & *qu'est-ce que puissance ou faculté?* C'est, dit-on, *le pouvoir d'agir;* mais le moyen d'entendre ce que c'est que *pouvoir d'agir*, quand on ne sait pas encore ce que c'est qu'*agir* ou *action?* On ne dit donc rien ici, si ce n'est un mot pour un autre: l'un obscur, & qui est l'état de la question; pour un autre obscur, & qui est également l'état de la question.

Il en est de même pour tous les autres termes qu'on a coutume d'employer à ce sujet. Si l'on dit *qu'agir* c'est produire un effet, & en être la cause efficiente & proprement dite. je demande, 1°. ce que c'est que *produire*, 2°. ce que c'est

que *l'effet*; 3°. ce que c'est que *cause*; 4°. ce que c'est que *cause efficiente*, & proprement dite.

Il est vrai que dans les choses matérielles & en certaines circonstances, je puis me donner une idée assez juste de ce que c'est que *produire* quelque chose & en être la cause efficiente, en me disant que c'est *communiquer de sa propre substance à un être censé nouveau.* Ainsi la terre produit de l'herbe qui n'est que la substance de la terre, avec un surcroît ou changement de modifications pour la figure, la couleur, la flexibilité, &c.

En ce sens là je comprends ce que c'est que *produire*; j'entendrai avec la même facilité ce que c'est qu'*effet*, en disant que c'est l'être dont la substance a été tirée de celle d'un autre avec de nouvelles modifications, ou circonstances; car, s'il ne survenoit point de nouvelles modifications, la substance communiquée ne différeroit plus de celle qui communique.

Quand une substance communique ainsi à une autre quelque chose de ce qu'elle est, nous disons qu'elle *agit:* mais nous ne laissons pas de dire qu'un être agit en bien d'autres conjonctures, où nous ne voyons point qu'une substance communique rien de ce qu'elle est.

Qu'une pierre se détache du haut d'une roche, & que dans sa chûte elle pousse une autre pierre qui commence de la sorte à descendre, nous disons que la première pierre agit sur la seconde: lui a-t-elle pour cela rien communiqué de sa propre substance? c'est, dira-t-on, le mouvement de la première qui s'est communiqué à la seconde; & c'est par cette communication de mouvement que la première pierre est dite *agir?* Voilà encore de ces discours où l'on croit s'entendre, & où certainement on ne s'entend point assez; car enfin comment le mouvement de la première pierre se communique-t-il à la seconde, s'il ne se communique rien de la substance de la pierre? C'est comme si l'on disoit que la rondeur d'un globe peut se communiquer à une autre substance, sans qu'il se communique rien de la substance du globe. Le mouvement est-il autre chose qu'un pur mode? & un mode est-il réellement & physiquement autre chose que la substance dont il est mode?

De plus, quand ce que j'appelle en moi mon ame ou mon esprit; de non pensant ou de non voulant à l'égard de tel objet, devient pensant ou voulant à l'égard de cet objet; alors d'une commune voix il est dit *agir*. Cependant & la pensée & la volition, n'étant que les modes de mon esprit, n'en sont pas une substance distinguée: & par cet endroit encore *agir* n'est point communiquer une partie de ce qu'est une substance à une autre substance.

De même encore si nous considérons Dieu en tant qu'ayant été éternellement le seul être, il se trouva par sa volonté avec d'autres êtres que lui, qui furent nommés *créatures*; nous disons encore par là que Dieu a *agi*: dans cette action ce n'est point non plus la substance de Dieu qui devint partie de la substance des créatures. On voit par ces différens exemples que le mot *agir* forme des idées entièrement differentes: ce qui est très-remarquable.

Dans le premier, *agir* signifie seulement ce qui se passe quand un corps en mouvement rencontre un second corps, lequel, à cette occasion, est mis en mouvement, tandis que le premier cesse d'être en mouvement, ou dans un si grand mouvement.

Dans le second, *agir* signifie ce qui se passe en moi, quand mon ame prend une des deux modifications dont je sens par expérience qu'elle est susceptible, & qui s'appelle *pensée* ou *volition.*

Dans le troisième, *agir* signifie ce qui arrive, quand, en conséquence de la volonté de Dieu, il se fait quelque chose hors de lui. Or en ces trois exemples, le mot *agir* exprime trois idées tellement différentes, qu'il ne s'y trouve aucun rapport, sinon vague & indéterminé, comme il est aisé de le voir.

Certainement les philosophes, & en particulier les métaphysiciens demeurent ici en beau chemin. Je ne les vois parler ou disputer que d'*agir* & d'*action*; & dans aucun d'eux, pas même dans M. Locke, qui a voulu pénétrer jusqu'aux derniers replis de l'entendement humain, je ne trouve point qu'ils aient pensé nulle part à exposer ce que c'est qu'*agir.*

Pour résultat des discussions précédentes, disons ce que l'on peut répondre d'intelligible à la question. Qu'est-ce qu'*agir?* Je dis que par rapport aux créatures, *agir* est *en général, la disposition d'un être en tant que, par son entremise, il arrive actuellement quelque changement;* car il est impossible de concevoir qu'il arrive naturellement du changement dans la nature, que ce ne soit par un être qui agisse; & nul être créé n'*agit* qu'il n'arrive du changement, ou dans lui-même, ou au déhors.

On dira qu'il s'ensuivroit que la plume dont j'écris actuellement devroit être censée *agir*, puisque c'est par son entremise qu'il se fait du changement sur ce papier, qui de non écrit devient écrit. A quoi je réponds, que c'est de quoi les philosophes doivent convenir, dès qu'ils donnent à ma plume en certaine occasion le nom de *cause instrumentale;* car si elle est cause, elle a un effet, & tout ce qui a un effet *agit.*

Je dis plus: ma plume en cette occasion *agit* aussi réellement & aussi formellement qu'un feu souterrain, qui produit un tremblement de terre; car ce tremblement n'est autre chose que le mouvement des parties de la terre, comme les traces formées actuellement sur ce papier ne sont que de l'encre mûe par ma plume, qui elle-même est mûe par ma main, il n'y a donc de différence, sinon que la cause prochaine du mouvement de la terre

eſt plus imperceptible, mais elle n'en eſt pas moins réelle.

Notre définition convient encore mieux à ce qui eſt dit *agir* à l'égard des eſprits, ſoit au dedans d'eux-mêmes par leurs penſées & volontés, ſoit au dehors par le mouvement qu'ils impriment à quelque corps; chacune de ces choſes étant un changement qui arrive par l'entremiſe de l'ame.

La même définition peut convenir également bien à l'action de Dieu dans ce que nous en pouvons concevoir. Nous concevons qu'il *agit* en tant qu'il produit quelque choſe hors de lui; car alors c'eſt un changement qui ſe fait par le moyen d'un être exiſtant par lui-même. Mais avant que Dieu eût rien produit hors de lui, n'*agiſſoit-il* point, & auroit-il été de toute éternité ſans action? Queſtion incompréhenſible, ſi, pour y répondre, il faut pénétrer l'eſſence de Dieu; impénétrable dans ce qu'elle eſt par elle-même, les ſavans auront beau nous dire ſur ce ſujet que Dieu de toute éternité *agit par un acte ſimple, immanent & permanent*; grand diſcours, & ſi l'on veut reſpectable, mais ſur lequel nous ne pouvons avoir des idées claires.

Pour moi qui, comme le dit expreſſément l'apôtre ſaint-Paul, ne connoît naturellement le Créateur que par les créatures, je ne puis avoir d'idée de ſon action naturellement qu'autant qu'elles m'en fourniſſent; & elles ne m'en fourniſſent point ſur ce qu'eſt Dieu, ſans aucun rapport à elles. Je vois bien qu'un être intelligent, comme l'auteur des créatures, a penſé de toute éternité. Si l'on veut appeller *agir*, à l'égard de Dieu, ce qui eſt ſimplement *penſer* ou *vouloir*, ſans qu'il lui ſurvienne nulle modification, nul changement, je ne m'y oppoſe pas; & ſi la religion s'accorde mieux de ce terme *agir*, j'y ſerai encore plus inviolablement attaché: mais au fond la queſtion ne ſera toujours que de nom; puiſque, par rapport aux créatures, je comprends ce que c'eſt qu'*agir*, & que c'eſt ce même mot qu'on veut appliquer à Dieu, pour exprimer en lui ce que nous ne comprenons point.

Au reſte je ne comprends pas même la vertu & le principe d'*agir* dans les créatures; j'en tombe d'accord. Je ſais qu'il y a dans mon ame un principe qui fait mouvoir mon corps; je ne comprends pas quel en eſt le reſſort: mais c'eſt auſſi ce que je n'entreprends point d'expliquer. La vraie philoſophie ſe trouvera fort abrégée, ſi tous les philoſophes veulent bien, comme moi, s'abſtenir de parler de ce qui, manifeſtement, eſt incompréhenſible.

Pour finir cet article, expliquons quelques termes familiers dans le ſujet qui fait celui de ce même article.

1°. *Agir*, comme j'ai dit eſt, en général, par rapport aux créatures, ce qui ſe paſſe dans un être par le moyen duquel il arrive quelque changement.

2°. Ce qui ſurvient par ce changement s'appelle *effet*, ainſi *agir & produire un effet*, c'eſt la même choſe.

3°. L'être conſidéré en tant que c'eſt par lui qu'arrive le changement, je l'appelle *cauſe*.

4°. Le changement conſidéré au moment même où il arrive, s'appelle, par rapport à la cauſe, *action*.

5°. L'action, en tant que miſe ou reçue dans quelque être, s'appelle *paſſion*; & en tant que reçue dans un être intelligent qui lui-même l'a produite, s'appelle *acte*; de ſorte que, dans les êtres ſpirituels, on dit d'ordinaire que l'*acte* eſt le terme de la faculté agiſſante, & l'*action* l'exercice de cette faculté.

6°. La cauſe conſidérée au même temps, par rapport à l'action & à l'acte, je l'appelle *cauſalité*. La cauſe conſidérée en tant que capable de cette *cauſalité*, je l'appelle *puiſſance* ou *faculté*. *Anc. Encyc.*

AME, ſ. f. *Ord. encycl. Entend. Raiſ. Philoſ. ou ſcience des Eſprits, de Dieu, des Anges, de l'Ame.* On entend par *ame* un principe doué de connoiſſance & de ſentiment. Il ſe préſente ici pluſieurs quêſtions à diſcuter: 1°. quelle eſt ſon origine: 2°. quelle eſt ſa nature: 3°. quelle eſt ſa deſtinée: 4°. quels ſont les êtres en qui elle réſide.

Il y a eu une foule d'opinions ſur ſon origine; & cette matière a été extrêmement agitée dans l'antiquité tant payenne que chrétienne. Il ne peut y avoir que deux manières d'enviſager l'*ame*, ou comme une qualité, ou comme une ſubſtance. Ceux qui penſoient qu'elle n'étoit qu'une pure qualité, comme Epicure, Dicéarchus, Ariſtoxène, Aſclépiade & Galien, croyoient & devoient néceſſairement croire qu'elle étoit anéantie à la mort. Mais la plus grande partie des philoſophes ont penſé que l'*ame* étoit une ſubſtance. Tous ceux qui étoient de cette opinion, ont ſoutenu unanimement qu'elle n'étoit qu'une partie ſéparée d'un tout; que Dieu étoit ce tout, & que l'*ame* devoit enfin s'y réunir par voie de réfuſion. Mais ils différoient entr'eux ſur la nature de ce tout; les uns ſoutenant qu'il n'y avoit dans la nature qu'une ſeule ſubſtance, les autres prétendant qu'il y en avoit deux. Ceux qui ſoutenoient qu'il n'y avoit qu'une ſeule ſuſtance univerſelle, étoient de vrais athées: leurs ſentimens & ceux des Spinoſiſtes modernes ſont les mêmes; & Spinoſa ſans doute a puiſé ſes erreurs dans cette ſource corrompue de l'antiquité. Ceux qui ſoutenoient qu'il y avoit dans la nature deux ſubſtances générales, Dieu & la matière, concluoient en conſéquence de cet axiome fameux, *de rien rien*, que l'une & l'autre étoient éternelles: ceux-ci formoient la claſſe des philoſophes théiſtes & déiſtes, approchant plus ou moins ſuivant leurs différentes ſubdiviſions, de ce qu'on appelle le *ſpinoſiſme*. Il faut remarquer que tous les ſentimens des anciens ſur la nature de Dieu, tenoient beaucoup de ce ſyſtême abſurde. La ſeule barrière qui ſoient entr'eux & Spinoſa,

c'eſt que ce philoſophe, ainſi que Straton, deſtituoit & privoit de la connoiſſance & de la raiſon cette force répandue dans le monde, qui, ſelon lui en vivifioit les parties & entretenoit leur liaiſon; au lieu que les philoſophes théiſtes donnoient de la raiſon & de l'intelligence à cette *ame* du monde. La divinité de Spinoſa n'étoit qu'une nature aveugle, qui n'avoit ni vie ni ſentiment, & qui néanmoins avoit produit tous ces beaux ouvrages, & y avoit mis, ſans le ſavoir, une ſymmétrie & une ſubordination qui paroiſſoient évidemment l'effet d'une intelligence très-éclairée, qui choiſit & ſes fins & ſes moyens. La divinité des philoſophes au contraire étoit une intelligence éclairée, qui avoit préſidé à la formation de l'univers. Ces philoſophes ne diſtinguoient Dieu de la matière, que parce qu'ils ne donnoient le nom de *matière* qu'à ce qui eſt ſenſible & palpable. Ainſi Dieu étant dans leur ſyſtème une ſubſtance plus déliée, plus agile, plus pénétrante que les corps expoſés à la perception des ſens, ils lui donnoient le nom d'*eſprit*, quoique dans la rigueur il fût matériel. *Voyez* l'article de l'IMMATÉRIALISME, où nous prouvons que les anciens philoſophes n'avoient eu aucune teinture de la véritable ſpiritualité. Nous y prouverons même que les idées des premiers pères, encore un peu teintes de la ſageſſe humaine, n'avoient pas été nettes ſur la ſpiritualité : il eſt ſi commode de raiſonnner par imitation, ſi difficile de ne rien conſerver de ce qu'on a chéri long-temps, ſi naturel de juſtifier ſes penſées par la droiture de l'intention, que ſouvent on eſt dans le piége ſans l'avoir craint ni ſoupçonné. Ainſi les pères imbus & pénétrés, s'il eſt permis de parler ainſi, des principes des philoſophes grecs, en avoient porté avec eux une teinte dans le chriſtianiſme.

Parmi les théiſtes, les uns ne reconnoiſſoient qu'une ſeule perſonne dans la Divinité, les autres deux ou trois: enſorte que les premiers croyoient que l'*ame* étoit une partie du Dieu ſuprême, & les derniers croyoient ſeulement qu'elle étoit une partie de la ſeconde ou de la troiſième *hypoſtaſe*, ainſi qu'ils l'appelloient. De même qu'ils multiplièrent les perſonnes de la Divinité, ils multiplièrent la nature de l'*ame*. Les uns en donnoient deux à chaque homme; les autres encore plus libéraux lui en donnoient trois: il y avoit l'*ame intellectuelle*, l'*ame ſenſitive*, & l'*ame végétative*. Mais l'on doit obſerver qu'entre ces *ames* ainſi multipliées, ils croyoient qu'ils n'y en avoit qu'une ſeule qui fût partie de la Divinité. Les autres étoient ſeulement une matière élémentaire, ou de pures qualités.

Quelque différence de ſentiment qu'il y eût ſur la nature de l'*ame*, tous ceux qui croyoient que c'étoit une ſubſtance réelle, s'accordoient en ce point, qu'elle étoit une partie de la ſubſtance de Dieu, qu'elle en avoit été ſéparée, & qu'elle devoit y retourner par réfuſion : la propoſition eſt évidente par elle-même à l'égard de ceux qui n'admettoient dans toute la nature qu'une ſeule ſubſtance univerſelle ; & ceux qui en admettoient deux, les conſidèroient comme réunies, & compoſant enſemble l'univers, préciſément comme le corps & l'*ame* compoſent l'homme : Dieu en étoit l'*ame*, & la matière le corps; & de même que le corps retournoit à la maſſe de la matière dont il étoit ſorti, l'*ame* retournoit à l'eſprit univerſel, de qui tous les eſprits tiroient leur ſubſtance & leur exiſtence.

C'eſt, conformément à ces idées, que Cicéron expoſe les ſentimens des philoſophes grecs : « Nous tirons, dit-il, nous puiſons nos *ames* » dans la nature des dieux, ainſi que le ſoutien» nent les hommes les plus ſages & les plus ſa» vans ». Les expreſſions otiginales ſont plus fortes & plus énergiques : *A naturâ deorum, ut doctiſſimis ſapientiſſimiſque placuit, hauſtos animos & libatos habemus*. De Div. lib. II. c. xljx. Dans un autre endroit, il dit que l'eſprit humain, qui eſt tiré de l'eſprit divin, ne peut être comparé qu'à Dieu : *Humanus autem animus decerptus eſt mente divinâ, cum alio nullo niſi cum ipſo Deo comparari poteſt*. Tuſcul. quæſt. lib. V. c. 15. Et afin qu'on ne s'imagine pas que ces ſortes de phraſes, que l'*ame* eſt une partie de Dieu, qu'elle eſt tirée de lui, de ſa nature (phraſes qui reviennent continuellement dans les écrits des anciens), ne ſont que des expreſſions figurées, & que l'on ne doit point interpréter avec une ſévérité métaphyſique, il ne faut qu'obſerver la conſéquence que l'on tiroit de ce principe, & qui a été univerſellement adoptée par toute l'antiquité, que l'*ame* étoit éternelle, *à parte ante & à parte poſt*; c'eſt-à-dire, qu'elle étoit ſans commencement & ſans fin, ce que les latins exprimoient par le ſeul mot de *ſempiternelle*. C'eſt ce que Ciceron indique aſſez clairement, quand il dit qu'on ne peut trouver ſur la terre l'origine des *ames* : « On ne rencontre » rien, dit-il, dans la nature terreſtre, qui ait la » faculté de ſe reſſouvenir & de penſer, qui puiſſe » ſe rappeller le paſſé, conſidérer le préſent, & » prévoir l'avenir. Ces facultés ſont divines ; & » l'on ne trouvera point d'où l'homme peut les » avoir, ſi ce n'eſt de Dieu. Ainſi ce quelque » choſe qui ſent, qui goûte, qui veut, eſt cé» leſte & divin, & par cette raiſon il doit être » néceſſairement éternel ». La manière dont Ciceron tire la conſéquence, ne permet pas d'enviſager le principe dans un autre ſens que dans un ſens précis & métaphyſique.

Lorſqu'on dit que les anciens croyoient l'éternité de l'*ame*, ſans commencement comme ſans fin, on ne doit pas s'imaginer qu'ils cruſſent que l'*ame* exiſtât de toute éternité d'une manière diſtincte & particulière, mais ſeulement qu'elle étoit tirée ou détachée de la ſubſtance éternelle de Dieu, dont elle faiſoit partie, & qu'elle s'y devoit réunir & y rentrer de nouveau. C'eſt ce qu'ils expliquoient par l'exemple d'une bouteille rem-

plie d'eau, nageant dans la mer, & venant à se briser; l'eau coule de nouveau & se réunit à la masse commune : il en étoit de même de l'*ame* à la dissolution du corps. Ils ne différoient que sur le temps de cette réunion; la plus grande partie soutenoit qu'elle se faisoit à la mort, & les pythagoriciens prétendoient qu'elle ne se faisoit qu'après plusieurs transmigrations. Les platoniciens marchant entre ces deux opinions, ne réunissoient à l'esprit universel, immédiatement après la mort, que les *ames* pures & sans tache. Celles qui s'étoient souillées par des vices ou par des crimes, passoient par une succession de corps différens, pour se purifier avant que de retourner à leur substance primitive. C'étoit-là les deux espèces de métempsycoses naturelles, dont faisoient réellement profession ces deux écoles de philosophie.

Que ce soient-là les véritables sentimens de l'antiquité, nous le prouvons par les quatre grandes sectes de l'ancienne philosophie; savoir, les pythagoriciens, les platoniciens, les péripatéticiens & les stoïciens : l'exposition de leurs sentimens confirmera ce que nous avons dit de ceux des philosophes en général sur la nature de l'*ame*.

Ciceron, dans la personne de Velleius l'épicurien, accuse Pythagore de soutenir que l'*ame* étoit une substance détachée de celle de Dieu, ou de la nature universelle, & de ne pas voir que par là il mettoit Dieu en pièces & en morceaux. « Pythagore & Empédocle, dit Sextus Empyricus, croyoient, ainsi que toute l'école italique, que nos *ames* sont non-seulement de la » même nature les unes que les autres, mais qu'elles sont encore de la même nature que celles » des dieux, & que les *ames* irrationnelles des » brutes; n'y ayant qu'un seul esprit infus dans » l'univers qui lui fournit des *ames*, & qui unit » les nôtres avec toutes les autres ».

Platon appelle souvent l'*ame*, sans aucun détour, *Dieu*, *une partie de Dieu*. Plutarque dit que Pythagore & Platon croyoient l'*ame* immortelle, & que s'élançant dans l'*ame* universelle de la nature, elle retournoit à sa première origine. Arnobe accuse les platoniciens de la même opinion, en les apostrophant de la sorte : « pourquoi donc » l'*ame* que vous dites être immortelle, être » Dieu, est-elle malade dans les maladies, imbécille dans les enfans, caduque dans les vieillards ? ô folie, démence, infatuation » !

Aristote, à quelques modifications près, pensoit sur la nature de l'*ame* comme les autres philosophes. Après avoir parlé des *ames* sensitives, & déclaré qu'elles étoient mortelles, il ajoute que l'esprit ou l'intelligence existe de tout temps, & qu'elle est de nature divine : mais il fait une seconde distinction; il trouve que l'esprit est actif ou passif, & que de ces deux sortes d'esprit le premier est immortel & éternel, le second corruptible. Les plus savans commentateurs de ce philosophe ont regardé ce passage comme inintelligible, & ils se sont imaginés que cette obscurité provenoit des *formes* & des *qualités* qui infectent sa philosophie, & qui confondent ensemble les substances corporelles & incorporelles. S'ils eussent fait attention au sentiment général des philosophes grecs sur l'ame universelle du monde, ils auroient trouvé que ce passage est clair, & qu'Aristote, de ce principe commun que l'*ame* est une partie de la substance divine, tire ici une conclusion contre son existence particulière & distincte dans un état futur : sentiment qui a été embrassé par tous les philosophes, mais qu'ils n'ont pas tous avoué aussi ouvertement. Lorsqu'Aristote dit que l'intelligence active est seule immortelle & éternelle, & que l'intelligence passive est corruptible, le sens de ces expressions ne peut être que celui-ci : que les sensations particulières de l'*ame*, en quoi consiste son intelligence passible, cesseront à la mort : mais que la substance, en quoi consiste son intelligence active, continuera de subsister, non séparément, mais confondue dans l'*ame* de l'univers. Car l'opinion d'Aristote, qui comparoit l'*ame* à une table rase, étoit que les sensations & les réflexions ne sont que des passions de l'*ame*, & c'est ce qu'il appelle *intelligence passive*, qui, comme il le dit, cessera d'exister, ou qui, en d'autres termes équivalens, est corruptible. Ses commentateurs & ses paroles mêmes nous apprennent ce qu'il faut entendre par l'*intelligence active*, en la caractérisant d'*intelligence divine*, ce qui en indique & l'origine & la fin. Par-là cette distinction, extravagante en apparence, de l'esprit humain en intelligence active & passive, paroît simple & exacte. Pour n'avoir point eu la clef de cette ancienne métaphysique, les partisans d'Aristote ont été fort partagés entr'eux, pour décider ce que leur maître croyoit de la mortalité ou de l'immortalité de l'*ame*. Les expressions d'*intelligence passive* ont même fait imaginer à quelques uns, comme à Némesius, qu'Aristote croyoit que l'*ame* n'étoit qu'une qualité.

Quant aux stoïciens, voyons la manière dont Seneque expose leurs sentimens : « Et pourquoi, » dit-il, ne croiroit-on pas qu'il y a quelque chose » de divin dans celui qui est une partie de la divinité même ? Ce tout dans lequel nous sommes contenus est *un*, & cet un est *Dieu*. Nous » sommes ses associés, nous sommes ses membres ». Epictete dit que les *ames* des hommes ont la relation la plus étroite avec Dieu; qu'elles en sont des parties; qu'elles sont des fragmens séparés & arrachés de sa substance. Enfin Marc Antonin combat par ces réflexions la crainte de la mort. « La mort, dit-il, est non-seulement » conforme au cours de la nature, mais elle est » encore extrêmement utile. Que l'on examine » combien un homme est étroitement uni à la » divinité; dans quelle partie de nous-mêmes

» cette union réside, & quelle sera la condition » de cette partie ou portion de l'humanité au » moment de sa réfusion dans l'*ame* du monde ».

Les sentimens des quatre grandes sectes des philosophes sont, comme on le voit, à-peu-près uniformes sur ce point. Ceux qui croyoient, comme Plutarque, qu'il y avoit deux principes, l'un bon & l'autre mauvais, croyoient que l'*ame* étoit tirée, partie de la substance de l'un, & partie de la substance de l'autre; & ce n'étoit qu'en cette circonstance seule qu'ils différoient des autres philosophes.

Peu de temps après la naissance du christianisme, les philosophes étant puissamment attaqués par les écrivains chrétiens, altèrerent leur philosophie & leur religion, en rendant leur philosophie plus religieuse & leur religion plus philosophique. Parmi les rafinemens du paganisme, l'opinion qui faisoit de l'*ame* une partie de la substance divine, fut adoucie. Les platoniciens la bornèrent à l'*ame* des brutes. *Toute puissance irrationnelle*, dit Porphyre, *retourne par réfusion dans l'ame du tout.* Et l'on doit remarquer que ce n'est seulement qu'alors que les philosophes commencèrent à croire réellement & sincèrement le dogme des peines & des récompenses d'une autre vie. Mais les plus sages d'entr'eux n'eurent pas plutôt abandonné l'opinion de l'*ame* universelle, que les gnostiques, les manichéens & les priscilliens s'en emparèrent; ils la transmirent aux arabes, de qui les athées de ces derniers siècles, & notamment Spinosa, l'ont empruntée.

On demandera peut-être d'où les grecs ont tiré cette opinion si étrange de l'*ame* universelle du monde; opinion aussi détestable que l'athéisme même, & que M. Bayle trouve avec raison plus absurde que le systême des atomes de Démocrite & d'Epicure. On s'est imaginé qu'ils avoient tiré cette opinion d'Egypte. La nature seule de cette opinion fait suffisamment voir qu'elle n'est point égyptienne: elle est trop rafinée, trop subtile, trop métaphysique, trop systématique: l'ancienne philosophie des barbares (sous ce nom les grecs entendoient les égyptiens comme les autres nations) consistoit seulement en maximes détachées, transmises des maîtres aux disciples par la tradition, où rien ne ressentoit la spéculation, & où l'on ne trouvoit ni les rafinemens ni les subtilités qui naissent des systêmes & des hypothèses. Ce caractère simple ne régnoit nulle part plus qu'en Egypte. Leurs sages n'étoient point des sophistes scholastiques & sédentaires, comme ceux des grecs; ils s'occupoient entiérement des affaires publiques de la religion & du gouvernement; & en conséquence de ce caractère, ils ne poussoient les sciences que jusqu'où elles étoient nécessaires pour les usages de la vie. Cette sagesse si vantée des égyptiens, dont il est parlé dans les saintes Ecritures, consistoit essentiellement dans les arts du gouvernement, dans les talens de la législature, & dans la police de la société civile.

Le caractère des premiers grecs, disciples des égyptiens, confirme cette vérité; savoir, que les égyptiens ne philosophoient ni sur des hypothèses, ni d'une manière systématique. Les premiers sages de la Gréce, conformément à l'usage des égyptiens leurs maîtres, produisoient leur philosophie par maximes détachées & indépendantes, telles certainement qu'ils l'avoient trouvée, & qu'on la leur avoit enseignée. Dans ces anciens temps le philosophe & le théologien, le législateur & le poëte, étoient tous réunis dans la même personne: il n'y avoit ni diversité de sectes, ni succession d'écoles: toutes ces choses sont des inventions grecques, qui doivent leur naissance aux spéculations de ce peuple subtil & grand raisonneur.

Quoique l'opposition du génie de la philosophie égyptienne avec le dogme de l'*ame* universelle, soit seule suffisante pour prouver que ce dogme n'étant point égyptien ne peut être que grec, nous en confirmerons la vérité en prouvant que les grecs en furent les premiers inventeurs. Le plus beau principe de la physique des grecs eut deux auteurs, Démocrite & Séneque: le principe le plus vicieux de leur métaphysique eut de même deux auteurs, Phérécide le syrien & Thalès le milésien, philosophes contemporains.

Phérécide le syrien, dit Cicéron, fut le premier qui soutint que les *ames* des hommes étoient sempiternelles; opinion que Pythagore son disciple accredita beaucoup.

Quelques personnes, dit Diogene Laërce, prétendent que Thalès fut le premier qui soutint que les *ames* des hommes étoient sempiternelles. Thalès, dit encore Plutarque, fut le premier qui enseigna que l'*ame* est une nature éternellement mouvante, ou se mouvant par elle-même.

On entend communément par le passage ci-dessus de Cicéron, & par celui de Diogene Laërce, que les philosophes dont il y est fait mention, sont les premiers qui aient enseigné l'immortalité de l'*ame*. Mais comment accorder ce sentiment avec ce que dit Ciceron, ce que dit Plutarque, ce qu'ont dit tous les anciens, que l'immortalité de l'*ame* étoit une chose que l'on avoit crue de tout temps? Homere l'enseigne, Hérodote rapporte que les égyptiens l'avoient enseignée depuis les temps les plus reculés: c'est sur cette opinion qu'étoit fondée la pratique si ancienne de déifier les morts. Il en faut conclure qu'il n'est pas question dans ces passages de la simple immortalité, considérée comme une existence qui n'aura point de fin, mais qu'il faut entendre une existence sans commencement, aussi-bien que sans fin: c'est ce que signifie le mot de *sempiternelle* dont se sert Cicéron. Or l'éternité de l'ame étoit, comme nous l'avons déja fait voir, une conséquence qui ne pouvoit naître que du principe qui

faisoit l'*ame* de l'homme une partie de Dieu, & qui par conséquent faisoit Dieu l'*ame* universelle du monde. Enfin l'antiquité nous apprend que ces deux philosophes pensoient qu'il y avoit une *ame* universelle; & l'on doit observer que ce dogme est souvent appellé *le dogme de l'immortalité*.

Ainsi ces différens passages, & sur-tout celui de Cicéron, contiennent un trait singulier d'histoire, qui prouve non-seulement que l'opinion de l'*ame* universelle est une production des Grecs, mais qui même nous découvre quels en furent les auteurs: car Suidas nous dit que Phérécide n'eut de maître que lui-même. L'autorité de Pythagore répandit promptement cette opinion par toute la Grèce; & je ne doute point qu'elle ne soit la cause que Phérécide, qui n'eut point soin de la cacher, comme le fit son grand disciple par le moyen de la double doctrine, ait été regardé comme athée.

Quoique les grecs aient été inventeurs de cette opinion, comme il est cependant très-certain qu'ils ont été redevables à l'Egypte de leurs premières connoissances, il est vraisemblable qu'ils furent conduits à cette erreur par l'abus de quelques principes égyptiens.

Les égyptiens, comme nous l'enseigne le témoignage unanime de toute l'antiquité, furent des premiers à enseigner l'immortalité de l'*ame*; & ils ne le firent point dans l'esprit des sophistes grecs, uniquement pour spéculer, mais afin d'établir sur ce fondement le dogme si utile des peines & des récompenses d'une autre vie. Toutes les pratiques & toutes les instructions des égyptiens ayant pour objet le bien de la société, le dogme d'un état futur servoit lui-même à prouver & à expliquer celui de la Providence divine: mais cela seul ne leur paroissoit point suffisant pour résoudre toutes les objections qui naissent de l'origine du mal, & qui attaquent les attributs moraux de la divinité, parce qu'il ne suffit pas, pour le bien de la société, que l'on soit persuadé qu'il y a une providence divine, si l'on ne croit en même-temps que cette providence est dirigée par un être parfaitement bon & parfaitement juste: ils n'imaginèrent dont point de meilleur moyen pour résoudre cette difficulté, que la métempsycose ou la transmigration des *ames*, sans laquelle, suivant l'opinion d'Hiéroclès, on ne peut justifier les voies de la Providence. La conséquence nécessaire de cette idée, c'est que l'*ame* est plus ancienne que le corps. Ainsi les grecs trouvant que les égyptiens enseignoient d'un côté que l'*ame* est immortelle *à parte post*, & qu'ils croyoient d'un autre côté que l'*ame* existoit avant que d'être unie au corps, ils en conclurent, pour donner à leur systême un air d'uniformité, qu'elle étoit éternelle *à parte ante* comme *à parte post*; ou que devant exister éternellement, elle avoit aussi existé de toute éternité.

Les grecs, après avoir donné à l'*ame* un des attributs de la divinité, en firent bientôt un Dieu parfait; erreur où ils tombèrent par l'abus d'un autre principe égyptien. Le grand secret des mystères & le premier des mystères qui furent inventés en Egypte, consistoit dans le dogme de l'unité de Dieu: c'étoit-là le mystère que l'on apprenoit aux rois, aux magistrats & à un petit nombre choisi d'hommes sages & vertueux; & en cela même cette pratique avoit pour objet l'utilité de la société. Ils représentoient Dieu comme un esprit répandu dans tout le monde, & qui pénétroit la substance intime de toutes choses, enseignant, dans un sens moral & figuré, que Dieu est tout en tant qu'il est présent à tout, & que sa providence est aussi particulière qu'universelle. Leur opinion, comme l'on voit, étoit fort différente de celle des grecs sur l'*ame* universelle du monde; celle-ci étant aussi pernicieuse à la société, que l'athéisme direct peut l'être. C'est néanmoins de ce principe que Dieu *est tout*, expression employée figurément par les Egyptiens, & prise à la lettre par les grecs, que ces derniers ont tiré cette conséquence, que *tout est Dieu*: ce qui les a entraînés dans toutes les erreurs & les absurdités de notre spinosisme. Les orientaux d'aujourd'hui ont aussi tiré originairement leur religion d'Egypte, quoiqu'elle soit infectée du spinosisme le plus grossier: mais ils ne sont tombés dans cet égarement que par le laps de temps, & par l'effet d'une spéculation rafinée, nullement originaire d'Egypte. Ils en ont contracté le goût par la communication des arabes mahométans, grands partisans de la philosophie des grecs, & en particulier de leur opinion sur la nature de l'*ame*. Ce qui le confirme, c'est que les Druides, branche qui provenoit également des anciens sages de l'Egypte, n'ont jamais rien enseigné de semblable, ayant été éteints avant que d'avoir eu le temps de spéculer & de subtiliser sur des hypothèses & des systêmes. Je sais bien que le dogme monstrueux de l'*ame* du monde passa des grecs aux égyptiens; que ces derniers furent infectés des mauvais principes des premiers: mais cela n'arriva que lorsque la puissance de l'Egypte ayant été violemment ébranlée par les perses, & enfin entièrement détruite par les grecs, les sciences & la religion de cette nation fameuse subirent une révolution générale. Les prêtres égyptiens commencèrent alors à philosopher à la manière des grecs; & ils en contractèrent une si grande habitude, qu'ils en vinrent enfin à oublier la science simple de leurs ancêtres, trop négligée par eux. Les révolutions du gouvernement contribuèrent à celle des sciences: cette dernière doit paroître d'autant moins surprenante, que toutes leurs sciences étoient transmises de génération en génération, en partie par tradition, & en partie par le moyen mystérieux des hyéroglyphes, dont la connoissance fut bientôt perdue, de sorte que les anciens, qui depuis ont prétendu les expliquer, nous ont appris seulement qu'ils n'y entendoient rien.

Les pères mêmes ont été fort embarrassés à expliquer ce qui regarde l'origine de l'*ame* : Tertullien croyoit que les *ames* avoient été créées en Adam, & qu'elles venoient l'une de l'autre par une espèce de production. *Anima velut surculus quidam ex matrice Adami in propaginem deducta, & genitalibus semine foveis commodata. Pullulabit tam intellectu quàm & sensu.* Tertull. *de animâ*, ch. xjx. J'ajoûterai un passage de saint Augustin, qui renferme les diverses opinions de son temps, & qui démontre en même-temps la difficulté de cette question. *Harum autem sententiarum quatuor de animâ, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus mox fiant, an in corpora nascentium jam alicubi existentes vel mittantur divinitùs, vel suâ sponte labantur, nullam temerè affirmari oporteret; aut enim nondum ista quæstio à divinorum librorum catholicis tractatoribus, pro merito suæ obscuritatis & perplexitatis, evoluta atque illustrata est; aut, si jam factum est, nondum in manus nostras hujuscemodi litteræ provenerunt.* Origène croyoit que les *âmes* existoient avant que d'être unies aux corps, & que Dieu ne les y envoyoit pour les animer, que pour les punir en même-temps de ce qu'elles avoient failli dans le ciel, & de ce qu'elles s'étoient écartées de l'ordre.

M. Leibnitz a sur l'origine des *ames* un sentiment qui lui est particulier. Le voici : il croit que les *ames* ne sauroient commencer que par la création, ni finir que par l'annihilation; & comme la formation des corps organiques animés ne lui paroît explicable dans l'ordre, que lorsqu'on suppose une préformation déjà organique, il en infère que ce que nous appellons *génération d'un animal*, n'est qu'une transformation & augmentation : ainsi puisque le même corps étoit déjà organisé, il est à croire, ajoûte-t-il, qu'il étoit déjà animé, & qu'il avoit la même *ame*. Après avoir établi un si bel ordre, & des règles si générales à l'égard des animaux, il ne lui paroît pas raisonnable que l'homme en soit exclu entièrement, & que tout se fasse en lui par miracle par rapport à son *ame*. Il est donc persuadé que les *ames*, qui seront un jour *ames* humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences, & dans les ancêtres jusqu'à Adam, & ont existé par conséquent depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisés ; doctrine qu'il confirme par les observations microscopiques de M. Leuwenhoek, & d'autres bons observateurs. Il ne faut pas cependant s'imaginer qu'il croye qu'elles aient toujours existé comme raisonnables; ce n'est point là son sentiment : il veut seulement qu'elles n'aient alors existé qu'en *ames* sensitives ou animales, douées de perception & de sentiment, mais destituées de raison ; & qu'elles soient demeurées dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devoient appartenir. Elles ne reçoivent donc, dans ce systême, la raison que lors de la génération de l'homme ; soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une *ame* sensitive au dégré d'*ame* raisonnable, ce qu'il est difficile de concevoir; soit que Dieu ait donné la raison à cette *ame* par une opération particulière, ou si vous voulez, par une espèce de transcréation ; ce qui est d'autant plus aisé à admettre, que la révélation enseigne beaucoup d'autres opérations immédiates de Dieu sur nos *ames*. Cette explication paroît à M. Leibnitz lever les embarras qui se présentent ici en Philosophie ou en Théologie : il est bien plus convenable à la justice divine de donner à l'*ame*, déjà corrompue physiquement ou animalement par le péché d'Adam, une nouvelle perfection qui est la raison, que de mettre une *ame* raisonnable, par création ou autrement, dans un corps où elle doive être corrompue moralement.

La nature de l'*ame* n'a pas moins exercé les philosophes anciens & modernes, que son origine : il a été & il sera toujours impossible de pénétrer comment cet être qui est en nous & que nous regardons comme nous-mêmes, est uni à un certain assemblage d'esprits animaux qui sont dans un flux continuel. Chaque philosophe a donné une définition différente de sa nature. Plutarque rapporte les sentimens de plusieurs philosophes, qui ont tous été d'avis différens. Cela est bien juste, puisqu'ils décidoient positivement sur une chose dont ils ne savoient rien du tout. Voici ce passage, *t. II. pa.* 898. *trad.* d'Amyot. « Thalès a été le premier » qui a défini l'*ame* une nature se mouvant toujours » en soi-même : Pythagore, que c'est un nombre se mouvant soi-même ; & ce nombre-là, » il le prend pour l'entendement : Platon, que » c'est une substance spirituelle se mouvant soi-» même, & par un nombre harmonique : Aristote, que c'est l'acte premier d'un corps organique, ayant vie en puissance: Dicéarchus, que » c'est l'harmonie & concordance des quatre élémens : Asclépiade le médecin, que c'est un exercice commun de tous les sentimens ensemble. » Tous ces philosophes-là, continue-t-il, » que nous avons mis ci-devant, supposent que » l'*ame* est incorporelle, qu'elle se meut elle-même, que c'est une substance spirituelle ». Mais ce que les anciens nommoient *incorporel*, ce n'étoit point notre spirituel, c'étoit simplement ce qui est composé de parties très-subtiles. En voici une preuve sans replique. Aristote rapportant le sentiment d'Héraclite sur l'*ame*, dit qu'il la regardoit comme une exhalaison ; & il ajoute que selon ce philosophe elle étoit incorporelle. Qu'est-ce que cette incorporéité, sinon une extrême ténuité qui rend l'*ame* impalpable & imperceptible à tous nos sens? C'est à cela qu'il faut rapporter toutes les opinions suivantes. Pythagore disoit que l'*ame* étoit un détachement de l'air ; Empédocle en faisoit un composé de tous les élémens : Démocrite, Leucippe, Parménide, &c. (*Diog. Laërt. l. VIII, sig.* 27.) soutenoit qu'elle étoit de feu : Epithorme avançoit

avançoit que les *ames* étoient tirées du soleil : Plutarque rapporte ainsi l'opinion d'Epicure. « Epicure croit que l'*ame* est un mêlange, une température de quatre choses ; de je ne sai quoi de feu, de je ne sai quoi d'air, de je ne sai quoi de vent, & d'un autre quatrième qui n'a point de nom. (*ubi suprà.*) ». Anaxagore, Anaximène, Archélaüs, &c. ont cru que c'étoit un air subtil. Hippon assûra qu'elle étoit d'eau, parce que, selon lui, l'humide étoit le principe de toutes choses. Xénophane la composoit d'eau & de terre : Parménide, de feu & de terre ; Boëce, d'air & de feu. Critius soutint que l'*ame* n'étoit que le sang ; Hippocrate, que c'étoit un esprit délié répandu par tout le corps. Marc Antonin, qui étoit stoïcien, étoit persuadé que c'étoit quelque chose de semblable au vent. Critolaüs imagina que son essence étoit une cinquième substance. Encore aujourd'hui il y a peu d'hommes en Orient qui aient une connoissance parfaite de la spiritualité. Il y a là-dessus un passage de M. de la Loubère (*Voyag. du roy. de Siam, t. I. p. 361.*) qui vient ici fort à propos. « Nulle opinion, dit-il, n'a été si généralement reçue parmi les hommes, que celle de l'immortalité de l'*ame* : mais que l'*ame* soit immatérielle, c'est une vérité dont la connoissance ne s'est pas tant étendue ; aussi est-ce une difficulté très-grande de donner à un siamois l'idée d'un pur esprit ; & c'est le témoignage qu'en rendent les Missionnaires qui ont été le plus long-temps parmi eux. Tous les payens de l'Orient croient, à la vérité, qu'il reste quelque chose de l'homme, après sa mort, qui subsiste séparément & indépendamment de son corps : mais ils donnent de l'étendue & de la figure à ce qui reste, & ils lui attribuent les mêmes membres & toutes les mêmes substances solides & liquides dont nos corps sont composés ; ils supposent seulement que nos *ames* sont d'une matière assez subtile pour se dérober à l'attouchement & à la vue, quoiqu'ils croient d'ailleurs que si on en blessoit quelqu'une, le sang qui couleroit de sa blessure pourroit paroître. Telles étoient les manes & les ombres des grecs & des romains ; & c'est à cette figure des *ames*, pareilles à celles des corps, que Virgile suppose qu'Enée reconnut Palinure, Didon & Anchise dans les enfers ». Aux payens anciens & modernes, on peut joindre les anciens docteurs des juifs, & même les pères des premiers siècles de l'Eglise. M. de Beausobre a prouvé démonstrativement, dans le second tome de son histoire du Manichéisme, que les notions exactes de création & de spiritualité ne se trouvent point dans l'ancienne Théologie judaïque. Pour les pères, rien n'est plus aisé que d'alléguer des témoignages de la confusion de leurs idées, leur hétérodoxie sur ce sujet. S. Irénée (*lib. II. ch. xxxjv. lib. V. c. vij. & passim.*) dit que l'*ame* est un souffle, qu'elle n'est incorporelle qu'en comparaison des corps grossiers, & qu'elle ressemble au corps qu'elle a habité. Tertullien suppose que l'*ame* est corporelle ; *definimus animam Dei statu natam immortalem, corporalem effigiatam.* De animâ, cap. xxij. S. Bernard, selon l'aveu du père Mabillon, enseigna à propos de l'*ame*, qu'après la mort elle ne voyoit pas Dieu dans le ciel, mais qu'elle conversoit seulement avec l'humanité de Jesus-Christ. *V.* l'article de L'IMMATÉRIALISME, ou de la SPIRITUALITÉ.

Il est donc bien démontré que tous les anciens philosophes ont cru l'*ame* matérielle. Parmi les modernes qui se déclarent pour ce sentiment, on peut compter un Averroës, un Calderin, un Politien, un Pomponace, un Bembe, un Cardan, un Cesalpin, un Taureil, un Cremonin, un Berigard, un Viviani, un Hobbes, &c. On peut aussi leur associer ceux qui prétendent que notre *ame* tire son origine des pères & des mères par la vertu séminale ; que d'abord elle n'est que végétative & semblable à celle d'une plante ; qu'ensuite elle devient sensitive en se perfectionnant, & qu'enfin elle est rendue raisonnable par la coopération de Dieu. Une chose corporelle ne peut devenir incorporelle : si l'*ame* raisonnable est la même que la sensitive, mais plus épurée, elle est alors matérielle nécessairement. C'est là le systême des épicuriens ; à cela près que l'*ame*, chez les philosophes payens, avoit en elle la faculté de se perfectionner, au lieu que, chez les philosophes chrétiens, c'est Dieu qui, par sa puissance, la conduit à la perfection : mais la matérialité de l'*ame* est toujours nécessaire dans les deux opinions. Ceux qui disent que l'embryon est animé jusqu'au quarantième jour, temps auquel se fait la conformation des parties, prêtent, sans le vouloir, des armes à ceux qui soutiennent la matérialité de l'*ame*. Comment se peut-il faire que la vertu séminale, qui n'est secourue d'aucun principe de vie, puisse produire des actions vitales ? Or si vous accordez, continuent-ils, qu'il y a un principe de vie dans les semences, capable de produire la conformation des parties, d'agir, de mouvoir, en perfectionnant ce principe & lui donnant la liberté d'augmenter & d'agir librement par des organes parfaits, il est aisé de voir qu'il peut & doit même devenir ce qu'on appelle *ame*, qui par conséquent est matérielle.

Spinosa ayant une fois posé pour principe qu'il n'y a qu'une substance dans l'univers, s'est vu forcé par la suite de ses principes à détruire la spiritualité de l'*ame*. Il ne trouve entr'elle & le corps d'autre différence que celle qu'y mettent les modifications diverses, modifications qui sortent néanmoins d'une même source, & possèdent un même sujet. Comme il est un de ceux qui paroît avoir le plus étudié cette matière, qu'il me soit permis de donner ici un précis de son systême & des raisons sur lesquelles il prétend l'appuyer. Ce philosophe prétend donc qu'il y a une *ame* universelle répandue dans toute la matière, & sur-tout dans l'air, de laquelle toutes

les *ames* particulières sont tirées ; que cette *ame* universelle est composée d'une matière déliée & propre au mouvement, telle qu'est celle du feu ; que cette matière est toujours prête à s'unir aux sujets disposés à recevoir la vie, comme la matière de la flamme est prête à s'attacher aux choses combustibles qui sont dans la disposition d'être embrasées.

Que cette matière unie au corps de l'animal y entretient, du moment qu'elle y est insinuée jusqu'à celui qu'elle l'abandonne, & se réunit à son tout, le double mouvement des poumons dans lequel la vie consiste, & qui est la mesure de sa durée.

Que cette *ame* ou cet esprit est constamment, & sans variation de substance, le même en quelque corps qu'il se trouve, séparé ou réuni ; qu'il n'y a enfin aucune diversité de nature dans la matière animante, qui fait les *ames* particulières raisonnables, sensitives, végétatives, comme il vous plaira de les nommer ; mais que la différence qui se voit entr'elles ne consiste que dans celle de la matière qui s'est trouvée animée, & dans la différence des organes qu'elle est employée à mouvoir dans les animaux, ou dans la différente disposition des parties de l'arbre ou de la plante qu'elle anime ; semblable à la matière de la flamme uniforme dans son essence, mais plus ou moins brillante ou vive, suivant la substance à laquelle elle se trouve réunie ; en effet elle paroît belle & nette, lorsqu'elle est attachée à une bougie de cire purifiée ; obscure & languissante, lorsqu'elle est jointe à une chandelle de suif grossier. Il ajoute que, même parmi les cires, il y en a de plus nettes & de plus pures ; qu'il y de la cire jaune & de la cire blanche.

Il y a aussi des hommes de différentes qualités ; ce qui seul constitue plusieurs degrés de perfections dans leur raisonnement, y ayant une différence infinie là-dessus. On peut même, ajoute-t-il, perfectionner en l'homme les puissances de l'*ame* ou de l'entendement, en fortifiant les organes par le secours des sciences, de l'éducation, de l'abstinence de certaines nourritures ou boissons ; ou les dégrader par une vie déréglée, par des passions violentes, les calamités, les maladies & la vieillesse : ce qui est même une preuve invincible que ces puissances ne sont que l'effet des organes du corps constitués d'une certaine manière.

La portion de l'*ame* universelle qui aura servi à animer un corps humain, pourra servir à animer celui d'une autre espèce, & pareillement celle dont les corps d'autres animaux auront été animés, & celle qui aura fait pousser un arbre ou une plante, pourra être employée réciproquement à animer des corps humains ; de la même manière que les parties de la flamme qui auroient embrasé du bois, pourroient aussi embraser une autre matière combustible.

Ce philosophe moderne pousse cette pensée plus loin, & il prétend qu'il n'y a pas de moment où les *ames* particulières ne se renouvellent dans les corps animés, par des parties de l'*ame* universelle qui succèdent aux *ames* particulières ; ainsi que les particules de la lumière d'une bougie ou d'une autre flamme sont suppléées par d'autres qui les chassent, & sont chassées à leur tour par d'autres.

La réunion des *ames* particulières à la générale, à la mort de l'animal, est aussi prompte & aussi entière que le retour de la flamme à son principe aussi-tôt qu'elle est séparée de la matière à laquelle elle étoit unie. L'esprit de vie dans lequel les *ames* consistent, d'une nature encore plus subtile que celle de la flamme, si elle n'est la même, n'est ni susceptible d'une séparation permanente de la matière dont il est tiré, ni capable d'être mangé, & est immédiatement & essentiellement uni dans l'animal vivant avec l'air, dont sa respiration est entretenue. Cet esprit est porté sans interruption dans les poumons de l'animal avec l'air qui entretient leur mouvement : il est poussé avec lui dans les veines par le souffle des poumons : il est répandu par celles-ci dans toutes les autres parties du corps : il fait le marcher & le coucher dans les unes, le voir, l'entendre, le raisonner dans les autres : il donne lieu aux diverses passions de l'animal : ses fonctions se perfectionnent & s'affoiblissent, selon l'accroissement ou diminution des forces dans les organes ; elles cessent totalement, & cet esprit de vie s'envole & se réunit au général, lorsque les dispositions qu'il maintenoit dans le particulier viennent à cesser.

Avant de bien pénétrer le systême de Spinosa, il faut remonter jusqu'à la plus haute antiquité, pour savoir ce que les anciens pensoient de la substance. Il paroît qu'ils n'admettoient qu'une seule substance naturelle, infinie, &, ce qui surprendra le plus, indivisible, quoique pourtant divisée en trois parties ; & ce sont elles qui, réunies & jointes ensemble, forment ce que Pythagore appelloit *le tout*, hors duquel il n'y a rien. La première partie de cette substance, inaccessible aux regards de tous les hommes, est proprement ce qui détermine l'essence de Dieu, des anges & des génies ; elle se répand de-là sur tout le reste de la nature. La seconde partie compose les globes célestes, le soleil, les étoiles fixes, les planetes, & ce qui brille d'une lumière primitive & originale. La troisième enfin compose les corps, & généralement tout l'empire sublunaire que Platon, dans le Timée, nomme *le séjour du changement, la mère & la nourrice du sensible.* Voilà en gros quelle idée on avoit de la substance unique dont on croyoit que les êtres tiroient le fond même de leur nature, chacun suivant le degré de perfection qui lui convient. Et comme cette substance passoit pour indivisible,

quoiqu'elle fût divisée en trois parties, de même elle passoit pour immuable, quoiqu'elle se modifiât de différentes manières. Mais ces modifications étant de peu de durée, on les comptoit pour rien, même on les regardoit comme non-existantes, & cela par rapport au tout, qui seul existe véritablement. Ce qu'on doit observer avec soin : la substance jouit de l'être, & ses modifications en espèrent jouir, sans jamais pouvoir y arriver.

Le trop fameux Spinosa, en écrivant à Henri Oldembourg, secrétaire de la société royale de Londres, convient que c'est parmi les plus anciens philosophes qu'il a puisé son systême, qu'il n'y a qu'une substance dans l'univers. Mais il ajoute qu'il a pris les choses d'un biais plus favorable, soit en proposant de nouvelles preuves, soit en leur donnant la forme observée par les géomètres. Quoi qu'il en soit, son systême n'est point devenu plus probable, les contradictions n'y sont pas mieux sauvées. Les anciens confondoient quelquefois la matière avec la substance unique, & ils disoient conséquemment que rien ne lui est essentiel que d'exister ; & que si l'étendue convient à quelques-unes de ses parties, ce n'est que lorsqu'on les considère par abstraction. Mais le plus souvent ils bornoient l'idée de la matière à ce qu'ils appelloient eux-mêmes l'*empire sublunaire*, *la nature corporelle*. Le corps, selon eux, est ce qu'on conçoit par rapport à lui seul, & en le détachant du tout dont il fait partie. Le tout ne s'apperçoit que par l'entendement & le corps que par l'imagination aidée des sens. Ainsi les corps ne sont que des modifications qui peuvent exister ou non exister, sans faire aucun tort à la substance ; ils caractèrisent & déterminent la matière ou la substance, à-peu-près comme les passions caractérisent & déterminent un homme indifférent à être mû ou à rester tranquille. En conséquence, la matière n'est ni corporelle ni incorporelle ; sans doute parce qu'il n'y a qu'une seule substance dans l'univers, corporelle en ce qui est corps, incorporelle en ce qui ne l'est point. Ils disoient aussi, selon Proclus de Lycie, que la matière est animée, mais que les corps ne le sont pas, quoiqu'ils aient un principe d'organisation, un je ne sais quoi de décisif qui les distingue l'un de l'autre ; que la matière existe par elle-même, mais non les corps, qui changent continuellement d'attitude & de situation. Donc on peut avancer beaucoup de choses des corps, qui ne conviennent point à la matière ; par exemple, qu'ils sont déterminés par des figures, qu'ils se meuvent plus ou moins vîte, qu'ils se corrompent & se renouvellent, &c. au lieu que la matière est une substance de tout point inaltérable. Aussi Pythagore & Platon conviennent-ils l'un & l'autre que Dieu existoit avant qu'il y eût des corps, mais non avant qu'il y eût de la matière, l'idée de la matière ne demandant point l'existence actuelle du corps.

Mais pour percer ces ténèbres, & pour se faire jour à travers, il faut demander à Spinosa ce qu'il entend par cette *seule substance* qu'il a puisée chez les anciens. Car ou cette substance est réelle, existe dans la nature & hors de notre esprit ; ou ce n'est qu'une substance idéale, métaphysique & abstraite. S'il s'en tient au premier sens, il avance la plus grande absurdité du monde, car à qui persuadera-t-il que le corps *A* qui se meut vers l'orient, est la même substance numérique que le corps *B* qui se meut vers l'occident ? A qui fera-t-il croire que Pierre, qui pense aux propriétés d'un triangle, est précisément le même que Paul, qui médite sur le flux & reflux de la mer ? Quand on presse Spinosa pour savoir si l'esprit humain est la même chose que le corps, il répond que l'un & l'autre sont le même sujet, la même matière qui a différentes modifications ; qu'elle est esprit en tant qu'on la considère comme pensante, & qu'elle est corps en tant qu'on se la représente comme étendue & figurée. Mais je voudrois bien savoir ce qu'auroit dit Spinosa à un homme assez ridicule pour affirmer qu'un cercle est un triangle, & qui auroit répondu à ceux qui lui auroient objecté la différence des définitions & des propriétés du cercle & du triangle, pour prouver que ces figures sont différentes ; que c'est pourtant la même figure, mais diversement modifiée ; que quand on la considère comme une figure qui a tous les côtés de la circonférence également distans du centre, & que cette circonférence ne touche jamais une ligne droite ou un plan que par un point, on la nomme *cercle ;* mais que quand on la considère comme figure composée de trois angles & de trois côtés, alors on la nomme *triangle :* cette réponse seroit semblable à celle de Spinosa. Cependant je suis persuadé que Spinosa se seroit moqué d'un tel homme, & qu'il lui auroit dit que ces deux figures ayant des définitions & des propriétés diverses, sont nécessairement différentes, malgré sa distinction imaginaire & son frivole *quatenus*. *Voy*. l'art. du SPINOSISME. Ainsi, en attendant que les hommes soient faits d'une autre espèce, & qu'ils raisonnent d'une autre manière qu'ils ne font, & tant qu'on croira qu'un cercle n'est pas un triangle, qu'une pierre n'est pas un cheval, parce qu'ils ont des définitions, des propriétés diverses & des effets différens ; nous conclurons par les mêmes raisons, & nous croirons que l'esprit humain n'est pas corps. Mais si par *Substance*, Spinosa entend une substance idéale, métaphysique & arbitraire, il ne dit rien ; car ce qu'il dit ne signifie autre chose, sinon qu'il ne peut y avoir dans l'univers deux essences différentes qui aient une même essence. Qui en doute ? C'est à la faveur d'une équivoque aussi grossière qu'il soutient qu'il n'y a qu'une seule substance dans l'univers. Vous ne vous imagineriez pas qu'il eût le front de soutenir que la matière est indivisible : il ne vous vient pas seulement dans l'esprit comment il pourroit s'y prendre pour soutenir un

tel paradoxe. Mais de la manière dont il entend la ſubſtance, rien n'eſt plus aiſé. Il prouve donc que la matière eſt indiviſible, parce qu'il conſidère métaphyſiquement l'eſſence ou la définition qu'il en donne; & parce que la définition ou l'eſſence de toutes choſes, c'eſt d'être préciſement ce qu'on eſt, ſans pouvoir être ni augmenté, ni diminué, ni diviſé; de-là il conclut que le corps eſt indiviſible. Ce ſophiſme eſt ſemblable à celui-ci. L'eſſence d'un triangle conſiſte à être une figure compoſée de trois angles; on ne peut ni en ajouter ni en diminuer: donc le triangle eſt un corps ou une figure indiviſible. Ainſi, comme l'eſſence du corps eſt d'être une ſubſtance étendue, il eſt certain que cette eſſence eſt indiviſible. Si on ôte ou la ſubſtance ou l'extenſion, on détruit néceſſairement la nature du corps. A cet égard donc le corps eſt quelque choſe d'indiviſible. Mais Spinoſa donne groſſièrement le change à ſes lecteurs: ce n'eſt pas là de quoi il s'agit. On prétend que ce corps ou cette ſubſtance étendue a des parties les unes hors des autres, quoiqu'à parler métaphyſiquement elles ſoient toutes de même nature. Or c'eſt du corps, tel qu'il exiſte dans la nature, que je ſoutiens, contre Spinoſa, qu'il n'eſt pas capable de penſer.

L'eſprit de l'homme eſt de ſa nature indiviſible. Coupez le bras ou la jambe d'un homme, vous ne diviſez ni ne diminuez ſon eſprit; il demeure toujours ſemblable à lui-même, & ſuffiſant à toutes ſes opérations, comme il étoit auparavant. Or ſi l'*ame* de l'homme ne peut être diviſée, il faut néceſſairement que ce ſoit un point, ou que ce ne ſoit pas un corps. Ce ſeroit une extravagance de dire que l'eſprit de l'homme fût un point mathématique, puiſque le point mathématique n'exiſte que dans l'imagination. Ce n'eſt pas auſſi un point phyſique ou un atôme. Outre qu'un atôme indiviſible répugne par lui-même, cette ridicule penſée n'eſt jamais tombée dans l'eſprit d'aucun homme, non pas même d'aucun Epicurien. Puis donc que l'*ame* de l'homme ne peut être diviſée, & que ce n'eſt ni un atôme ni un point mathématique, il s'enſuit manifeſtement que ce n'eſt pas un corps.

Lucrèce, après avoir parlé d'atômes ſubtils qui agitent le corps ſans en augmenter ni en diminuer le poids, comme on voit que l'odeur d'une roſe ou du vin, quand elle eſt évaporée, n'ôte rien à la peſanteur de ces corps; Lucrèce, dis-je, voulant enſuite rechercher ce qui peut produire le ſentiment en l'homme, s'eſt trouvé fort embarraſſé dans ſes principes: il parle d'une quatrième nature de l'*ame* qui n'a point de nom, & qui eſt compoſée des parties les plus déliées & les plus polies, qui ſont comme l'*ame* de l'*ame* elle-même. On peut lire le *troiſième livre* de ce poëte philoſophe, & on verra ſans peine que ſa philoſophie eſt pleine de ténèbres & d'obſcurités, & qu'elle ne ſatisfait nullement la raiſon.

Quand je me replie ſur moi-même, je m'apperçois que je penſe, que je réfléchis ſur ma penſée, que j'affirme, que je nie, que je veux, & que je ne veux pas. Toutes ces opérations me ſont infiniment connues: quelle en eſt la cauſe? c'eſt mon eſprit: mais quelle en eſt la nature? ſi c'eſt un corps, ces actions auront néceſſairement quelque teinture de cette nature corporelle; elles conduiront néceſſairement l'eſprit à reconnoître la liaiſon qu'il a par quelqu'endroit avec le corps & la matière qui le ſoutient comme un ſujet, & le produit comme ſon effet. Si on penſe à quelque choſe de figuré, de mou ou de dur, de ſec ou de liquide, qui ſoit en mouvement ou en repos, l'eſprit ſe porte d'abord à ſe repréſenter une ſubſtance qui a des parties ſéparées les unes des autres, & qui eſt néceſſairement étendue. Tout ce qu'on peut s'imaginer qui appartienne au corps, toutes les propriétés de la figure & du mouvement, conduiſent l'eſprit à reconnoître cette étendue, parce que toutes les actions & toutes les qualités du corps en émanent comme de leur origine, ce ſont autant de ruiſſeaux qui mènent néceſſairement l'eſprit à cette ſource. On conclut donc certainement que la cauſe de toutes ſes actions, le ſujet de toutes ſes qualités, eſt une ſubſtance étendue. Mais quand on paſſe aux opérations de l'*ame*, à ſes penſées, à ſes affirmations, à ſes négations, à ſes idées de vérité, de fauſſeté, à l'acte de vouloir & de ne pas vouloir; quoique ce ſoient des actions clairement & diſtinctement connues, aucune d'elles néanmoins ne conduit l'eſprit à ſe former l'idée d'une ſubſtance matérielle & étendue. Il faut donc de néceſſité conclure qu'elles n'ont aucune liaiſon eſſentielle avec le corps.

On pourroit bien d'abord s'imaginer que l'idée qu'on a de quelqu'objet particulier, comme d'un cheval ou d'un arbre, ſeroit quelque choſe d'étendu, parce qu'on ſe figure ces idées comme de petits portraits ſemblables aux choſes qu'elles nous repréſentent; mais quand on y fait plus de réflexion, on conçoit aiſément que cela ne peut être: car quand je dis, *ce qui a été fait*, je n'ai l'idée ni le portrait d'aucune choſe; mon imagination ne me ſert ici de rien; mon eſprit ne ſe forme l'idée d'aucune choſe particulière, il conçoit en général l'exiſtence d'une choſe. Par conſéquent cette idée, *ce qui a été fait*, n'eſt pas une idée qui ait reçu quelqu'extenſion, ni aucune expreſſion de corps étendu. Elle exiſte pourtant dans mon *ame*, je le ſens: ſi donc cette idée avoit quelque figure, quelqu'extenſion, quelque mouvement; comme elle ne provient point de l'objet, elle auroit été produite par mon eſprit, parce que mon eſprit ſeroit lui-même quelque choſe d'étendu. Or ſi cette idée ſort de mon eſprit, parce qu'il eſt formellement matériel & étendu, elle aura reçu de cette extenſion qui l'aura produite, une liaiſon néceſſaire avec elle, qui la fera connoître, & qui la préſentera d'abord à l'eſprit.

Cependant de quelque côté que je tourne cette idée, je n'y apperçois aucune connexion néceſſaire

avec l'étendue. Elle ne me paroît ni ronde, ni quarrée, ni triangulaire; je n'y conçois ni centre ni circonférence, ni base, ni angle, ni diamètre, ni aucune autre chose qui résulte des attributs d'un corps; dès que je veux la corporifier, ce sont autant de ténèbres & d'obscurités que je verse sur la connoissance que j'en ai. La nature de l'idée se soulève d'elle-même contre tous les attributs corporels, & les rejette. N'est-ce pas une preuve fort sensible qu'on veut y insérer une matière étrangère qu'elle repousse, & avec laquelle elle ne peut avoir d'union ni de société ? Or cette antipathie de la pensée avec tous les attributs de la matière & du corps, si subtil, si délié, si agité qu'il puisse être, seroit sans contredit impossible, si la pensée émanoit d'une substance corporelle & étendue. Dès que je veux joindre quelqu'étendue à ma pensée, & diviser la moitié d'une volonté ou d'une réflexion, je trouve que cette moitié de volonté ou de réflexion est quelque chose d'extravagant & de ridicule : on peut raisonner de même, si on tâche d'y joindre la figure & le mouvement. Entre une substance dont l'essence est de penser, & entre une pensée, il n'y a rien d'intermédiaire, c'est une cause qui atteint immédiatement son effet; de sorte qu'il ne faut pas croire que l'étendue, la figure ou le mouvement aient pu s'y glisser par des voies subreptices & secrettes, pour y demeurer *incognito.* Si elles y sont, il faut nécessairement ou que la pensée, ou que la faculté de penser les découvre : or il est clair que ni la faculté de penser ni la pensée ne renferment aucune idée d'étendue, de figure ou de mouvement. Il est donc certain que la substance qui pense, n'est pas une substance étendue, c'est-à-dire, un corps.

Spinosa pose comme un principe de sa philosophie, que l'esprit n'a aucune faculté de penser ni de vouloir; mais seulement il avoue qu'il a telle ou telle pensée, telle ou telle volonté : ainsi, par l'entendement, il n'entend autre chose que les idées actuelles qui surviennent à l'homme. Il faut avoir un grand penchant à adopter l'absurdité, pour recevoir une philosophie si ridicule. Afin de mieux comprendre cette absurdité, il faut considérer cette substance en elle-même, & par abstraction de tous les êtres singuliers, & particulièrement de l'homme ; car puisque l'existence d'aucun homme n'est nécessaire, il est possible qu'il n'y ait point d'homme dans l'univers. Je demande donc si cette substance, considérée ainsi précisément en elle-même, a des pensées, ou si elle n'en a pas. Si elle n'a point de pensées, comment a-t-elle pu en donner à l'homme, puisqu'on ne peut donner ce qu'on n'a pas ? Si elle a des pensées, je demande d'où elles lui sont venues; sera-ce de dehors ? mais outre cette substance, il n'y a rien. Sera-ce de dedans ? mais Spinosa nie qu'il y ait aucune faculté de penser, aucun entendement ou puissance, comme il parle. De plus, si ces pensées viennent de dedans, ou de la nature de la substance, elles se trouveront dans tous les êtres qui posséderont cette substance ; de sorte que les pierres raisonneront aussi-bien que les hommes. Si on répond que cette substance, pour être en état de penser, doit être modifiée ou façonnée de la manière dont l'homme est formé ; ne sera-ce pas un Dieu d'une assez plaisante fabrique ; un Dieu qui, tout infini qu'il est, est privé de toute connoissance, à moins qu'il n'y ait quelques atomes de cette substance infinie, modifiés & façonnés comme est l'homme, afin qu'on puisse dire que ce Dieu a quelque connoissance ; c'est-à-dire, en deux mots, que, sans le genre humain, Dieu n'auroit aucune connoissance ?

Selon cette belle doctrine, un vaisseau de crystal plein d'eau aura autant de connoissance qu'un homme; car il reçoit les idées des objets de même que nos yeux. Il est susceptible des impressions que ces objets lui peuvent donner ; de sorte que s'il n'y a point d'entendement ou de faculté capable de penser & de raisonner à la présence de ces idées, & que les réflexions ne soient autre chose que ces idées mêmes, il s'ensuit nécessairement que comme elles sont dans un vaisseau plein d'eau, autant que dans la tête d'un homme qui regarde la lune & les étoiles, ce vaisseau doit avoir autant de connoissance de la lune & des étoiles que l'homme ; on ne peut y trouver aucune différence, qu'on ne la cherche dans une cause supérieure à toutes ces idées, qui les sent, qui les compare l'une à l'autre, & qui raisonne sur leur comparaison, pour en tirer des conséquences qui font qu'il conçoit le corps de la lune & des étoiles beaucoup plus grand que ne le représente l'idée qui frappe l'imagination.

Cet absurde systême a été embrassé par Hobbes : écoutons-le expliquer la nature & l'origine des sensations. « Voici, dit-il, en quoi consiste la » cause immédiate de la sensation : l'objet vient » presser la partie extérieure de l'organe, & » cette pression pénètre jusqu'à la partie inté- » rieure : là se forme la représentation ou l'i- » mage (*phantasma*) par la résistance de l'orga- » ne, ou par une espèce de réflexion qui cause » une pression vers la partie extérieure, toute » contraire à la pression de l'objet, qui tend » vers la partie intérieure : cette représentation, » ce *phantasma* est, dit-il, la sensation même ».

Voici comment il parle dans un autre endroit : « La cause de la sensation est l'objet qui presse » l'organe ; cette pression pénètre jusqu'au cer- » veau par le moyen des nerfs, & de-là elle est » portée au cœur ; de-là, au moyen de la ré- » sistance du cœur qui s'efforce de renvoyer au- » dehors cette pression & de s'en délivrer ; de- » là, dit-il, naît l'image, la représentation, & » c'est ce qu'on appelle *sensation* ». Mais quel rapport, je vous prie, entre cette impression &

le sentiment lui-même, c'est-à-dire, la pensée que cette impression excite dans l'*ame*? Il n'y a pas plus de rapport entre ces deux choses, qu'il n'y en a entre un quarré & du bleu, entre un triangle & un son, entre une aiguille & le sentiment de la douleur, ou entre la réflexion d'une balle dans le jeu de paume & l'entendement humain. De sorte que la définition que Hobbes donne de la sensation, qu'il prétend n'être autre chose que l'image qui se forme dans le cerveau par l'impression de l'objet, est aussi impertinente que si, pour définir la couleur bleue, il avoit dit que c'est l'image d'un quarré, &c. S'il n'y a point en nous de faculté de penser & de sentir, l'œil recevra, si vous voulez, l'impression extérieure des objets : mais, excepté le mouvement des ressorts, rien ne sera apperçu, rien ne sera senti; & tant que la matière sera seule, quelque délicats que soient les organes, quelque action qui suive de leur jeu & de leur harmonie, la matière demeurera toujours aveugle & sourde, parce qu'elle est insensible de sa nature, & que le sentiment, quel qu'il soit, est le caractère d'une autre substance.

Hobbes paroît avoir senti le poids de cette difficulté insurmontable; de-là vient qu'il affecte de la cacher à ses lecteurs, & de leur en imposer à la faveur de l'ambiguité du terme de *représentation*. Il se ménage même un subterfuge; &, en cas qu'on le presse trop vivement, il insinue à tout hasard qu'il pourroit bien se faire qu'il y eût dans la sensation quelque chose de plus. « Il ne » sait s'il ne doit pas dire, à l'exemple de quel» ques philosophes, que toute matière a natu» rellement & essentiellement la faculté de con» noître, & qu'il ne lui manque que les organes » & la mémoire des animaux pour exprimer au» dehors ses sensations. Il ajoute que si on suppose » un homme qui eût possédé d'autres sens que » celui de la vue, qui ait ses yeux immobiles, » & toujours attachés à un seul & même objet, » lequel de son côté soit invariable & sans le » moindre changement, cet homme ne verra pas, » à parler proprement, mais qu'il sera dans une » espèce d'étonnement & d'extase incompréhen» sible. Ainsi, dit-il, il pourroit bien se faire que » les corps qui ne sont pas organisés, eussent des » sensations : mais comme, faute d'organes, il » ne s'y rencontre ni variété, ni mémoire, ni » aucun autre moyen d'exprimer ces sensations, » ils ne nous paroissent pas en avoir ». Quoique Hobbes ne se déclare pas pour cette opinion, il la donne pourtant comme une chose possible : mais il le fait d'une manière si peu assurée, & avec tant de réserve, qu'il est aisé de voir que ce n'est qu'une porte de derrière qu'il s'est ménagée à tout évènement, en cas qu'il se trouvât trop pressé par les absurdités dont fourmille la supposition qui envisage la sensation comme un pur résultat de figure & de mouvement. Il a raison de se tenir sur la réserve : ce n'est qu'un misérable subterfuge à tous égards, aussi absurde que l'opinion qui fait consister la pensée dans le mouvement d'un certain nombre d'atomes. Car qu'y a-t-il au monde de plus ridicule que de s'imaginer que la connoissance est aussi essentielle à la matière que l'étendue? Quelle sera la conséquence de cette supposition? Il en faudra conclure qu'il y a, dans chaque portion de matière, autant d'êtres pensans qu'elle a de parties : or chaque portion de matière étant composée de parties divisibles à l'infini, c'est-à-dire de parties qui, malgré leur contiguité, sont aussi distinctes que si elles étoient à une très-grande distance les unes des autres, elle sera ainsi composée d'une infinité d'êtres pensans. Mais c'est trop nous arrêter sur les absurdités qui naissent en foule de cette supposition monstrueuse. Quelque familiarisé que fût Spinosa avec les absurdités, il n'en est cependant jamais venu jusques-là : pour penser, dans son systême, du moins faut-il être organisé comme nous le sommes.

Mais pour réfuter Epicure, Spinosa & Hobbes, qui font consister la nature de l'*ame*, non dans la faculté de penser, mais dans un certain assemblage de petits corps déliés, subtils & fort agités, qui se trouvent dans le corps humain, voici quelque chose de plus précis. D'abord on ne conçoit pas que les impressions des objets extérieurs puissent y apporter d'autre changement que de nouveaux mouvemens ou de nouvelles déterminations de mouvement, de nouvelles figures ou de nouvelles situations; cela est évident : or toutes ces choses n'ont aucun rapport avec l'idée qu'elles impriment dans l'*ame*; il faut nécessairement que ce soit des signes d'institution qui supposent une cause qui les ait établis, ou qui les connoisse. Servons-nous de l'exemple de la parole, pour faire mieux sentir la force de l'argument : quand on entend dire *Dieu*, l'arabe reçoit le même mouvement d'air à la prononciation de ce mot françois; le tympan de son oreille, les petits os qu'on nomme l'*enclume* & le *marteau*, reçoivent de ce mouvement d'air la même secousse & le même tremblement qui se fait dans l'oreille & dans la tête d'une personne qui entend le françois. Par conséquent tous ces petits corps qu'on suppose composer l'esprit humain, sont remués de la même manière, & reçoivent les mêmes impressions dans la tête d'un arabe que dans celle d'un françois; par conséquent encore un arabe attacheroit au mot de *Dieu* la même idée que le françois, parce que les petits corps subtils & agités qui composent l'esprit humain, selon Epicure & les athées, ne sont pas d'une autre nature chez les arabes que chez les françois. Pourquoi donc l'esprit de l'arabe ne se forme-t-il à la prononciation du mot *Dieu*, aucune autre idée que celle d'un son, & que l'esprit d'un françois joint à l'idée de ce son celle d'un être tout parfait, créateur du ciel & de la terre? Voici un détroit pour les athées & pour ceux qui nient la spiritualité de

l'*ame*, d'où ils ne pourront se tirer, puisque jamais ils ne pourront rendre raison de cette différence qui se rencontre entre l'esprit de l'arabe & celui du françois.

Cet argument est sensible, quoiqu'on n'y fasse pas assez de réflexion; car chacun sait que cette différence vient de l'établissement des langues, suivant lequel on est convenu de joindre au son de ce mot *Dieu*, l'idée d'un être tout parfait; & comme l'arabe qui ne sait pas la langue françoise, ignore cette convention, il ne reçoit que la seule idée du son, sans y en joindre aucune autre. Cette vérité est constante, & il n'en faut pas davantage pour détruire les principes d'Epicure, d'Hobbes & de Spinosa; car je voudrois bien savoir quelle seroit la partie contractante dans cette convention; à ce mot *Dieu* je joindrai l'idée d'un être tout parfait; ce ne sera pas ce corps sensible & palpable, chacun en convient; ce ne sera pas aussi cet amas de corps subtils & agités, qui sont l'esprit humain, selon le sentiment de ces philosophes, parce que ces esprits reçoivent toutes les impressions de l'objet, sans pouvoir rien faire au-delà: or ces impressions étoient les mêmes, & parfaitement semblables, lorsque l'arabe entendoit prononcer ce mot *Dieu*, sans savoir pourtant ce qu'il signifioit. Il faut donc nécessairement qu'il y ait quelqu'autre cause que ces petits corps, avec laquelle on convienne qu'à ce mot *Dieu*, l'*ame* se représentera l'être tout parfait; de la même manière qu'on peut convenir avec le gouverneur d'une place assiégée, qu'à la décharge de vingt ou trente volées de canon, il doit assurer les habitans qu'ils seront bientôt secourus. Mais comme ces signaux seroient inutiles, si on ne supposoit dans la place un gouverneur sage & intelligent, pour raisonner & pour tirer de ces signaux les conséquences dont on seroit convenu avec lui; de même aussi il est nécessaire de concevoir dans l'homme un principe capable de former telles ou telles idées, à telle ou telle détermination, à tel ou tel mouvement de ces petits corps qui reçoivent quelque impression de la prononciation des mots, comme l'idée d'un être tout parfait à la prononciation du mot *Dieu*. Ainsi il est clair & certain qu'il doit y avoir dans l'homme une cause dont l'essence soit de penser, avec laquelle on convient de la signification des mots. Il est encore clair & certain que cette cause ne peut être une substance materielle, parce que l'on convient avec elle qu'au mouvement de la matière ou de ces petits corps, elle se formera telle ou telle idée. Il est donc clair & certain que l'*ame* de l'homme n'est pas un corps, mais que c'est une substance distinguée du corps, de laquelle l'essence est de penser, c'est-à-dire, d'avoir la faculté de penser.

Il en est de l'idée des objets qui se présentent à nos yeux, comme des sons qui frappent l'oreille; & comme il est nécessaire qu'on soit convenu avec un chinois qui se représentera un être tout parfait à la prononciation du mot *Dieu*, il faut aussi de même qu'il y ait une certaine convention entre les impressions que les objets font au fond de nos yeux & de notre esprit, pour se représenter tels ou tels objets, à la présence de telles ou telles impressions. Car, 1°. quand on a les yeux ouverts, en pensant fortement à quelque chose, il arrive très-souvent qu'on n'apperçoit pas les objets qui sont devant soi, quoiqu'ils envoient à nos yeux les mêmes espèces & les mêmes rayons, que lorsqu'on y fait plus d'attention. De sorte qu'outre tout ce qui se passe dans l'œil & dans le cerveau, il faut qu'il y ait encore quelque chose qui considère & qui examine ces impressions de l'objet, pour le voir & pour le connoître. Mais il faut encore que cette cause qui examine ces impressions, puisse se former à leur présence l'idée de l'objet qu'elles nous font connoître; car il ne faut pas s'imaginer que les impressions que produit un objet dans notre œil & dans le cerveau, puissent être semblables à cet objet. Je sais qu'il y a des philosophes qui se représentent ce qui émane des corps, & qu'ils nomment des *espèces intentionnelles*, comme des petits portraits de l'objet : mais je sais aussi qu'ils ne sont en cela rien moins que philosophes. Car, quand je regarde un cheval noir, par exemple, si ce qui émane de ce cheval étoit semblable au cheval, l'air devroit recevoir l'impression de la noirceur, puisque cette espèce doit être imprimée dans l'air, ou dans l'eau, ou dans le verre au-travers duquel elle passe avant de venir à mon œil; & on ne pourra rendre aucune raison suffisante de cette différence qui s'y trouve, ni dire pourquoi cette espèce intentionnelle imprimeroit sa ressemblance dans mon œil & dans les esprits du cerveau, si elle ne les a pas imprimées dans l'air; parce que les esprits du cerveau sont & plus subtils & plus agités que n'est l'air ou l'eau, & le crystal, par le moyen desquels cette espèce est parvenue jusqu'à moi. On ne peut aussi rendre raison, pourquoi nous n'appercevons pas les objets dans l'obscurité; car quand je suis dans une chambre fermée proche d'un objet, pourquoi ne l'apperçois-je pas, s'il envoie de lui-même des espèces intentionnelles qui le représentent? J'en suis proche, j'ouvre les yeux, je fais tous mes efforts pour l'appercevoir, & pourtant je ne vois rien. Il faut donc croire que je n'apperçois les objets que par la lumière qu'ils réfléchissent à mes yeux, qui est diversement déterminée, selon la diversité de la figure & du mouvement de l'objet: or, entre des rayons de lumière diversement déterminés, & l'objet que j'apperçois, par exemple, *un cheval noir*, il y a si peu de proportion & de ressemblance, qu'il faut reconnoître une cause supérieure à tous ces mouvemens qui, ayant en soi la faculté de penser, produit des idées de tel ou tel objet, à la présence de telles ou telles impressions que les objets causent dans le cer-

veau par l'organe des yeux, comme par celui de l'oreille.

Quelle sera donc cette cause ? Si c'est un corps, on retombe dans les mêmes difficultés qu'auparavant ; on ne trouvera que des mouvemens & des figures, & rien de tout cela n'est la pensée que je cherche : sera-ce huit, dix ou douze atomes qui composeront cette pensée & cette réflexion ? Supposons que ce sont dix atomes, je demande ce que fait chacun de ces atomes ; est-ce une partie de ma pensée, ou ne l'est-ce pas ? Si ce n'est pas une partie de ma pensée, elle n'y contribue en rien ; si elle en est une partie, ce sera la dixième. Or, bien loin que je conçoive la dixième partie d'une pensée, je sens au contraire clairement que ma pensée est indivisible ; soit que je pense à tout un cheval, ou que je ne pense qu'à son œil, ma pensée est toujours une pensée & une action de mon ame, de même nature & de même espèce ; soit que je pense à la vaste étendue de l'univers, ou que je médite sur un atome d'Epicure & sur un point mathématique, soit que je pense à l'être, ou que je médite sur le néant ; je pense, je raisonne, je fais des réflexions, & toutes ces opérations, en tant qu'actions de mon *ame*, sont absolument semblables & parfaitement uniformes. Dira-t-on que la pensée est un assemblage de ces atomes ? Mais si c'est un assemblage de dix atomes, ces atomes, pour former la pensée, seront en mouvement ou en repos : s'ils sont en mouvement, je demande de qui ils ont reçu ce mouvement : s'ils l'ont reçu de l'objet, on en aura la pensée autant de temps que durera cette impression ; ce sera comme une boule poussée par un mail, elle produira tout le mouvement qu'elle aura reçu ; or cela est manifestement contre l'expérience. Dans toutes les pensées des choses indifférentes où les passions du cœur n'ont aucun intérêt, je pense quand il me plaît, & quand il me plaît je quitte ma pensée ; je la rappelle quand je veux, & j'en choisis d'autres à ma fantaisie. Il seroit encore plus ridicule de s'imaginer que la pensée consistât dans le repos de l'assemblage de ces petits corps, & on ne s'arrêtera pas à réfuter cette imagination. Il faut donc reconnoître nécessairement dans l'homme un principe, qui a en lui-même & dans son essence la faculté de penser, de délibérer, de juger & de vouloir. Or ce principe que j'appelle *esprit*, recherche, approfondit ses idées, les compare les unes avec les autres, & voit leur conformité ou leur disproportion. Le néant, le pur néant, quoiqu'il ne puisse produire aucune impression, parce qu'il ne peut agir, ne laisse pas d'être l'objet de la pensée, de même que ce qui existe. L'esprit, par sa propre vertu & par la faculté qu'il a de penser, tire le néant de l'abyme pour le confronter avec l'être, & pour reconnoître que ces deux idées du *néant* & de l'*être* se détruisent réciproquement.

Je voudrois bien qu'on me dît ce qui peut conduire mon esprit à s'appercevoir des choses qui impliquent contradiction : on conçoit que l'esprit peut recevoir de différens objets, des idées qui sont contraires & opposées : mais, pour juger des choses impossibles, il faut que l'esprit aille beaucoup plus loin que là où la seule perception de l'objet le conduit ; il faut pour cet effet que l'esprit humain tire de son propre fonds d'autres idées que celles-là seules que les objets peuvent produire. Donc il y a une cause supérieure à toutes les impressions des objets, qui agit & qui s'exerce sur ses idées, dont la plupart ne se forment point en lui par les impressions des objets extérieurs, telles que sont les idées universelles, métaphysiques & abstraites, les idées des choses passées & des choses futures, les idées de l'infini, de l'éternité, des vertus, &c. En un instant mon esprit raisonne sur la distance de la terre au soleil ; en un instant il passe de l'idée de l'univers à celle d'un atome, de l'être au néant, du corps à l'esprit ; il raisonne sur des axiomes qui n'ont rien de corporel. De quel corps est-il aidé dans tous ces raisonnemens, puisque la nature des corps est entiérement opposée à ces idées ? Donc, &c.

Enfin la manière dont nous exerçons la faculté de communiquer nos pensées aux autres, ne nous permet pas de mettre notre *ame* au rang des corps. Si ce qui pense en nous étoit une matière subtile, qui produisît la pensée par son mouvement, la communication de nos pensées ne pourroit avoir lieu, qu'en mettant en autrui la matière pensante dans le même mouvement où elle est chez nous ; & à chaque pensée que nous avons, devroit répondre un mouvement uniforme dans celui auquel nous voudrions la transmettre : mais une portion de matière ne sauroit en toucher une autre, sans la toucher médiatement ou immédiatement. Personne ne soutiendra que la matière qui pense en nous agisse immédiatement sur celle qui pense en autrui. Il faudroit donc que cela se fît à l'aide d'une autre matière en mouvement. Nous avons trois moyens de faire part de nos pensées aux autres, la parole, les signes & l'écriture. Si l'on examine attentivement ces moyens, on verra qu'il n'y en a aucun qui puisse mettre la matière pensante d'autrui en mouvement. Il résulte de tout ce que nous avons dit, que ce n'est pas l'incompréhensibilité seule qui fait refuser la pensée à la matière, mais que c'est l'impossibilité intrinsèque de la chose, & les contradictions où l'on s'engage, en faisant le principe matériel pensant. Dès-là on n'est plus en droit de recourir à la toute-puissance de Dieu, pour établir la matérialité de l'*ame*. C'est pourtant ce qu'a fait M. Locke : on sait que ce philosophe a avancé que nous ne serons peut-être jamais capables de connoître si un être purement matériel pense ou non. Un des plus beaux esprits de ce siècle dit, dans

dans un de ses ouvrages, que ce discours parut une déclaration scandaleuse, que l'*ame* est matérielle & mortelle. Voici comme il en parle : « Quelques anglois dévots à leur manière sonnèrent l'allarme. Les superstitieux sont dans la société ce que les poltrons sont dans une armée, » ils ont & donnent des terreurs paniques : on » cria que M. Locke vouloit renverser la religion; » il ne s'agissoit pourtant pas de religion dans » cette affaire ; c'étoit une question purement » philosophique, très-indépendante de la foi & » de la révélation. Il ne falloit qu'examiner sans » aigreur s'il y a de la contradiction à dire, *la* » *matière peut penser*, & si Dieu peut communi- » quer la pensée à la matière. Mais les théologiens » commencent souvent par dire que Dieu est ou- » tragé, quand on n'est pas de leur avis; c'est » ressembler aux mauvais poëtes, qui crioient » que Despreaux parloit mal du roi, parce qu'il » se moquoit d'eux. Le docteur Stillingfleet s'est » fait une réputation de théologien modéré, » pour n'avoir pas dit positivement des injures à » M. Locke. Il entra en lice contre lui : mais il » fut battu, car il raisonnoit en docteur & Locke » en philosophe instruit de la force & de la foi- » blesse de l'esprit humain, & qui se battoit avec » des armes dont il en connoissoit la trempe ». C'est-à-dire, si l'on en croit ce célèbre écrivain, que la question de la matérialité de l'*ame*, portée au tribunal de la raison, sera décidée en faveur de M. Locke.

Examinons quelles sont ses raisons : « Je suis » corps, dit-il, & je pense ; je n'en sais pas da- » vantage. Si je ne consulte que mes foibles lu- » mières, irai-je attribuer à une cause inconnue » ce que je puis si aisément attribuer à la seule » cause seconde que je connois un peu ? Ici tous » les philosophes de l'école m'arrêtent en argu- » mentant, & disent : il n'y a dans le corps que » de l'étendue & de la solidité, & il ne peut y » avoir que du mouvement & de la figure : or du » mouvement, de la figure, de l'étendue & de » la solidité, ne peuvent faire une pensée; donc » l'*ame* ne peut pas être matière. Tout ce grand » raisonnement répété tant de fois se réduit uni- » quement à ceci : je ne connois que très-peu de » chose de la matière, j'en devine imparfaite- » ment quelques propriétés ; or je ne sais point » du tout si ces propriétés peuvent être jointes à » la pensée; donc, parce que je ne sais rien du » tout, j'assure positivement que la matière ne » sauroit penser. Voilà nettement la manière de » raisonner de l'école. M. Locke diroit avec sim- » plicité à ces messieurs : confessez que vous êtes » aussi ignorans que moi ; votre imagination & la » mienne ne peuvent concevoir comment un corps » a des idées ; & comprenez-vous mieux com- » ment une substance telle qu'elle soit a des idées? » Vous ne concevez ni la matière ni l'esprit ; » comment osez-vous assurer quelque chose ? Que » vous importe que l'*ame* soit un de ces êtres in- » compréhensibles qu'on appelle *matière*, ou un » de ces êtres incompréhensibles qu'on appelle » *esprit*? Quoi! Dieu le créateur de tout ne peut-il » pas éterniser ou anéantir votre *ame* à son gré, » quelle que soit sa substance ? Le superstitieux » vient à son tour, & dit qu'il faut brûler pour » le bien de leurs ames ceux qui soupçonnent » qu'on peut penser avec la seule aide du corps ; » mais que diroit-il si c'étoit lui-même qui fût » coupable d'irreligion ? En effet quel est l'hom- » me qui osera assurer, sans une impiété absurde, » qu'il est impossible au Créateur de donner à » la matière la pensée & le sentiment ? Voyez, » je vous prie, à quel embarras vous êtes ré- » duits, vous qui bornez ainsi la puissance du » Créateur » ? Dans ce raisonnement, je vois l'homme d'esprit, & nullement le métaphysicien. Il ne faut pas s'imaginer que, pour résoudre cette question, il faille connoître l'essence & la nature de la matière : les raisonnemens que l'auteur fonde sur cette ignorance ne sont nullement concluans. Il suffit de remarquer que le sujet de la pensée doit être un; or un amas de matière n'est pas un, c'est une multitude. Ces mots *amas*, *assemblage*, *collection*, ne signifient qu'un rapport externe entre plusieurs choses, une manière d'exister dépendamment les unes des autres. Par cette union nous les regardons comme formant un seul tout, quoique dans la réalité elles ne soient pas plus une que si elles étoient séparées. Ce ne sont là par conséquent que des termes abstraits, qui au-dehors ne supposent pas une substance unique, mais une multitude de substances. Or, que notre *ame* doive être d'une unité parfaite, c'est ce qu'il est aisé de prouver. Je regarde une perspective agréable, j'écoute un beau concert ; ces deux sentimens sont également dans toute l'*ame*. Si l'on y supposoit deux parties, celle qui entendroit le concert n'auroit pas le sentiment de la vue agréable; puisque l'un n'étant pas l'autre, elle ne seroit pas susceptible des affections de l'autre. L'*ame* n'a donc point de parties, elle compare divers sentimens qu'elle éprouve. Or, pour juger que l'un est douloureux & l'autre agréable, il faut qu'elle ressente tous les deux, & par conséquent qu'elle soit une même substance très-simple. Si elle avoit seulement deux parties, l'une jugeroit de ce qu'elle sentiroit de son côté, & l'autre de ce qu'elle sentiroit en particulier de son côté, sans qu'aucune des deux pût faire la comparaison, & porter son jugement sur les deux sentimens ; l'*ame* est donc sans parties & sans nulle composition. Ce que je dis ici des sentimens, je peux le dire des idées : que *A*, *B*, *C*, trois substances qui entrent dans la composition du corps, se partagent trois perceptions différentes, je demande où s'en fera la comparaison. Ce ne sera pas dans *A*, puisqu'elle ne sauroit composer une perception qu'elle a avec celles qu'elle n'a

pas. Par la même raison, ce ne sera ni dans *B*, ni dans *C*; il faudra donc admettre un point de réunion, une substance qui soit en même-temps un sujet simple & indivisible de ces trois perceptions, distincte par conséquent du corps; une *ame*, en un mot, purement spirituelle.

L'*ame* étant une substance très-simple, il ne peut y avoir de division dans elle; & celles que nous y supposons pour concevoir d'une manière plus nette les diverses choses qui s'y passent, ne consistent qu'en pures abstractions. L'entendement, c'est l'*ame* entant qu'elle se représente simplement un objet; la volonté, c'est l'*ame* entant qu'elle se détermine vers tel objet ou s'en éloigne. C'est ce qu'on a désigné sous le nom de *facultés de l'ame*. Ce sont diverses manières d'exercer la force unique qui constitue l'essence de l'*ame*. Quiconque veut s'instruire à fond de toutes les opérations de l'*ame*, trouvera de quoi se satisfaire dans plusieurs excellens ouvrages, dont les principaux sont *la recherche de la vérité*, le *traité de l'entendement humain*, & les deux philosophies de M. Wolf. Ces dernières sur-tout sont ce qui a paru jusqu'à présent de plus circonstancié & de mieux développé sur cet important sujet. Après avoir établi l'existence de l'*ame*, M. Wolf la considère par rapport à la faculté de connoître, qu'il distingue en inférieure & supérieure. La partie inférieure comprend la perception, source des idées, le sentiment, l'imagination, la faculté de former des fictions, la mémoire, l'oubli & la réminiscence. La partie supérieure de la faculté de connoître consiste dans l'attention & la réflexion, dans l'entendement en général & ses trois opérations en particulier, & dans les dispositions naturelles de l'entendement. La seconde faculté générale de l'*ame*, c'est celle d'appéter ou de se porter vers un objet, entant qu'elle le considère comme un bien; d'où résulte la détermination contraire, lorsqu'elle l'envisage comme un mal. Cette faculté se partage même en partie inférieure & partie supérieure. La première n'est autre chose que l'appétit sensitif & l'aversation sensitive, ou le goût & l'éloignement que nous conservons pour les objets en nous laissant diriger par les idées confuses des sens; de-là naissent les passions. La partie supérieure est la volonté, entant que nous voulons ou ne voulons pas, uniquement parce que des idées distinctes, exemptes de toute impression machinale, nous y déterminent. La liberté est l'usage que nous faisons de ce pouvoir de nous déterminer. Enfin il règne une liaison entre les opérations de l'*ame* & celles du corps dont l'expérience nous apprend les règles invariables. Voilà l'analyse psychologique de M. Wolf.

La question de l'immortalité de l'*ame* est nécessairement liée avec la spiritualité de l'*ame*. Nous ne connoissons de destruction que par l'altération ou la séparation des parties d'un tout; or nous ne voyons point de parties dans l'*ame*: bien plus nous voyons positivement que c'est une substance parfaitement une, & qui n'a point de parties. Phérécide le syrien est le premier qui, au rapport de Ciceron & de S. Augustin, répandit dans la Gréce le dogme de l'immortalité de l'*ame*. Mais ni l'un ni l'autre ne nous détaillent les preuves dont il se servoit: & de quelles preuves pouvoit se servir un philosophe qui, quoique rempli de bon sens, confondoit les substances spirituelles avec les matérielles, ce qui est esprit avec ce qui est corps? On sait seulement que Pythagore n'entendit point parler de ce dogme dans tous les voyages qu'il fit en Egypte & en Assyrie, & qu'il le reçut de Phérécide, touché principalement de ce qu'il avoit de neuf & d'extraordinaire. L'orateur romain ajoute que Platon étant venu en Italie pour converser avec les disciples de Pythagore, approuva tout ce qu'ils disoient de l'immortalité de l'*ame*, & en donna même une sorte de démonstration qui fut alors très-applaudie: mais il faut avouer que rien n'est plus frêle que cette démonstration, & qu'elle part d'un principe suspect. En effet, pour connoître quelle espèce d'immortalité il attribuoit à l'*ame*, il ne faut que considérer la nature des argumens qu'il emploie pour la prouver. Les argumens qui lui sont particuliers & pour lesquels il est si fameux, ne sont que des argumens métaphysiques tirés de la nature & des qualités de l'*ame*, & qui par conséquent ne prouvent que sa permanence, & certainement il la croyoit; mais il y a de la différence entre la permanence de l'*ame* pure & simple, & la permanence de l'*ame* accompagnée de châtimens & de récompenses. Les preuves morales sont les seules qui puissent prouver un état futur & proprement nommé *de peines & de récompenses*. Or Platon, loin d'insister sur ce genre de preuves, n'en allègue point d'autres, comme on peut le voir dans le douzième livre de ses loix, que l'autorité de la tradition & de la religion. *Je tiens tout cela pour vrai*, dit-il, *parce que je l'ai oui dire*. Par-là il fait assez voir qu'il en abandonne la vérité, & qu'il n'en réclame que l'utilité. 2°. L'opinion de Platon sur la métempsycose a donné lieu de le regarder comme le plus grand défenseur des peines & des récompenses de l'autre vie. A l'opinion de Pythagore, qui croyoit la transmigration des *ames* purement naturelle & nécessaire, il ajouta que cette transmigration étoit destinée à purifier les *ames* qui ne pouvoient point, à cause des souillures qu'elles avoient contractées ici-bas, remonter au lieu d'où elles étoient descendues, ni se rejoindre à la substance universelle dont elles avoient été séparées, & que par conséquent les *ames* pures & sans tache ne subissoient point la métempsycose. Cette idée étoit aussi singulière dans Platon, que la métempsycose physique l'étoit dans Pythagore. Elle semble renfermer quelque sorte de dispensation morale que n'avoit point

celle de son maître ; & elle en différoit même en ce qu'elle n'y assujettissoit pas tout le monde sans distinction, ni pour un temps égal. Mais, pour faire voir néanmoins combien ces deux philosophes s'accordoient pour rejetter l'idée des peines & des récompenses d'une autre vie, il suffira de se rappeller ce que nous avons dit au commencement de cet article, de leur sentiment sur l'origine de l'*ame*. Des gens qui étoient persuadés que l'*ame* n'étoit immortelle que parce qu'ils la croyoient une portion de la divinité elle-même, un être éternel, increé aussi-bien qu'incorruptible ; des gens qui supposoient que l'*ame*, après un certain nombre de révolutions, se réunissoit à la substance universelle où elle étoit absorbée, confondue & privée de son existence propre & personnelle ; ces gens-là, dis-je, ne croyoient pas sans doute l'*ame* immortelle dans le sens que nous le croyons : autant valoit-il pour les *ames* être absolument détruites & anéanties, que d'être ainsi englouties dans l'*ame* universelle, & d'être privées de tout sentiment propre & personnel. Or nous avons prouvé, au commencement de cet article, que la réfusion de toutes les *ames* dans l'*ame* universelle, étoit le dogme constant des quatre principales sectes de philosophes qui florissoient dans la Gréce. Tous ces philosophes ne croyoient donc pas l'*ame* immortelle au sens que nous l'entendons.

Mais pour dire ici quelque chose de plus précis, lorsque Platon insiste en plusieurs endroits de ses ouvrages sur le dogme des peines & des récompenses d'une autre vie, comment le fait-il ? c'est toujours en suivant les idées grossières du peuple, que les *ames* des méchans passent dans le corps des ânes & des pourceaux ; que ceux qui n'ont point été initiés restent dans la fange & dans la boue ; qu'il y a trois juges dans les enfers : il parle du Stix, du Cocyte & de l'Achéron, &c. & il y insiste avec tant de force, que l'on peut & que l'on doit croire qu'il a voulu persuader les lecteurs auxquels il avoit destiné les ouvrages où il en parle, comme le Phédon, le Gorgias, sa république, &c. Mais qui peut s'imaginer qu'il ait été lui-même persuadé de toutes ces idées chimériques ? Si Platon, le plus subtil de tous les philosophes, eût cru aux peines & aux récompenses d'une autre vie, il l'eût au moins laissé entrevoir comme il l'a fait à l'égard de l'éternité de l'*ame*, dont il étoit intimément persuadé ; c'est ce qu'on voit dans son *Epinomis*, lorsqu'il parle de la condition de l'homme de bien après sa mort. « J'assure, dit il, très-fermement, en badinant comme sérieusement, que lorsque la » mort terminera sa carrière, il sera à sa dissolution dépouillé des sens dont il avoit l'usage » ici-bas ; ce n'est qu'alors qu'il participera à une » condition simple & unique ; & sa diversité étant » résolue dans l'unité, il sera heureux, sage & » fortuné ». Ce n'est pas sans dessein que Platon est obscur dans ce passage. Comme il croyoit que l'*ame* se réunissoit finalement à la substance universelle & unique de la nature dont elle avoit été séparée, & qu'elle s'y confondoit, sans conserver une existence distincte, il est assez sensible que Platon insinue ici secrettement que lorsqu'il badinoit, il enseignoit alors que l'homme de bien avoit dans l'autre vie une existence distincte, particulière, & personnellement heureuse, conformément à l'opinion populaire sur la vie future ; mais que lorsqu'il parloit sérieusement, il ne croyoit pas que cette existence fût particulière & distincte : il croyoit au contraire que c'étoit une vie commune, sans aucune sensation personnelle, une résolution de l'*ame* dans la substance universelle. J'ajouterai seulement ici, pour confirmer ce que je viens de dire, que Platon, dans son *Timée*, s'explique plus ouvertement, & qu'il y avoue que les tourmens des enfers sont des opinions fabuleuses.

En effet, les anciens les plus éclairés ont regardé ce que ce philosophe dit des peines & des récompenses d'une autre vie, comme des opinions destinées pour le peuple, & dont il ne croyoit rien lui même. Lorsque Chrysippe, fameux stoïcien, blâme Platon de s'être servi mal-à-propos des terreurs d'une vie future pour détourner les hommes de l'injustice, il suppose lui-même que Platon n'y ajoutoit aucune foi ; il ne le reprend pas d'avoir cru ces opinions, mais de s'être imaginé que ces terreurs puériles pouvoient être utiles au progrès de la vertu. Strabon fait voir qu'il est du même sentiment, lorsqu'en parlant des brachmanes des Indes, il dit qu'ils ont à la manière de Platon inventé des fables concernant l'immortalité de l'*ame* & le jugement futur. Celse avoue que ce que Platon dit d'un état futur & des demeures fortunées destinées à la vertu, n'est qu'une allégorie. Il réduit le sentiment de ce philosophe sur la nature des peines & des récompenses d'une autre vie, à l'idée de la métempsycose qui servoit à la purification des *ames* ; & la métempsycose elle-même se réduisoit finalement à la réunion de l'*ame* avec la nature divine, lorsque l'*ame*, pour me servir de ses expressions, étoit devenue assez forte pour pénétrer dans les hautes régions.

Les péripatéticiens & les stoïciens ayant renoncé au caractère de législateurs, parloient plus ouvertement contre les peines & les récompenses d'une autre vie. Aussi voyons-nous qu'Aristote s'explique sans détour & de la manière la plus dogmatique contre les peines & les récompenses d'une autre vie : « La mort, dit-il, est de tou- » tes les choses la plus terrible, c'est la fin de » notre existence ; & après elle, l'homme n'a ni » bien à espérer, ni mal à craindre ».

Epictete, vrai stoïcien s'il y en eût jamais, dit en parlant de la mort : « Vous n'allez point dans

» un lieu de peines : vous retournez à la source » dont vous êtes sortis, à une douce réunion » avec vos élémens primitifs ; il n'y a ni enfer, » ni Achéron, ni Cocyte, ni Phlégéton ». Séneque, dans sa consolation à Marcia, fille du fameux stoïcien Crémutius Cordus, reconnoît & avoue les mêmes principes avec aussi peu de tour qu'Epictete : « Songez que les morts ne ressentent aucun mal ; la terreur des enfers est une » fable ; les morts n'ont à craindre ni ténèbres, » ni prison, ni torrent de feu, ni fleuve d'oubli ; il n'y a après la mort ni tribunaux, ni » coupables ; il règne une liberté vague sans tyrans. Les poëtes donnant carrière à leur imagination, ont voulu nous épouvanter par de vaines frayeurs : mais la mort est la fin de toute » douleur, le terme de tous les maux ; elle nous » remet dans la même tranquillité où nous étions » avant que de naître ».

Ciceron, dans ses épitres familières où il fait connoître les véritables sentimens de son cœur, dans ses offices même, se déclare expressément contre ce dogme : « La consolation, dit-il dans » une lettre à Torquatus, qui m'est commune » avec vous, c'est qu'en quittant la vie, je quitterai une république dont je ne regretterai point » d'être enlevé ; d'autant plus que la mort exclut » tout sentiment ». Et il dit à son ami Térentianus : « Lorsque les conseils ne servent plus de » rien, on doit néanmoins, quelque chose qu'il » puisse arriver, les supporter avec modération, » puisque la mort est la fin de toutes choses. » Il est certain que Ciceron déclare ici ses véritables sentimens. Ce sont des lettres qu'il écrivoit à ses amis pour les consoler, lorsqu'il avoit besoin lui-même de consolation, à cause de la triste & mauvaise situation des affaires publiques : circonstance où les hommes sont peu susceptibles de déguisemens & d'artifices, & où ils sont portés à déclarer leurs sentimens les plus secrets. Les passages que l'on extrait de Ciceron pour prouver qu'il croyoit l'immortalité de l'*ame*, ne détruisent point ce qu'on vient d'avancer : car l'opinion des payens sur l'immortalité de l'*ame*, bien loin de prouver qu'il y eût après cette vie un état de peines & de récompenses, est incompatible avec cette idée, & prouve directement le contraire, comme je l'ai déja fait voir.

La plus belle occasion de discuter quels étoient les vrais sentimens des différentes sectes philosophiques sur le dogme d'un état futur, se présenta autrefois dans Rome, lorsque César, pour dissuader le sénat de condamner à mort les partisans de Catilina, avança que la mort n'étoit point un mal, comme se l'imaginoient ceux qui prétendoient l'infliger pour châtiment ; appuyant son sentiment par les principes connus d'Epicure sur la mortalité de l'*ame*. Caton & Ciceron, qui étoient d'avis qu'on fît mourir les conspirateurs, n'entreprirent cependant point de combattre cet argument par les principes d'une meilleure philosophie ; ils se contentèrent d'alléguer l'opinion qui leur avoit été transmise par leurs ancêtres sur la croyance des peines & des récompenses d'une autre vie. Au lieu de prouver que César étoit un méchant philosophe, ils se contenterent d'insinuer qu'il étoit un mauvais citoyen. C'étoit évader l'argument ; & rien n'étoit plus opposé aux règles de la bonne logique que cette réponse, puisque c'étoit cette autorité même de leurs maîtres que César combattoit par les principes de la philosophie grecque. Il est donc bien décidé que tous les philosophes grecs n'admettoient point l'immortalité de l'*ame* dans le sens que nous la croyons. Mais avons-nous des preuves bien convaincantes de cette immortalité ? S'il s'agit d'une certitude parfaite, notre raison ne sauroit la décider. La raison nous apprend que notre *ame* a eu un commencement de son existence ; qu'une cause toute-puissante & souverainement libre l'ayant une fois tirée du néant, la tient toujours sous sa dépendance, & la peut faire cesser dès qu'elle voudra, comme elle l'a fait commencer dès qu'elle a voulu. Je ne puis m'assurer que mon *ame* subsistera après la mort, & qu'elle subsistera toujours, à moins que je ne sache ce que le Créateur a résolu sur sa destinée. C'est uniquement sa volonté qu'il faut consulter ; & l'on ne peut connoître sa volonté, s'il ne la révèle. Les seules promesses d'une révélation peuvent donc donner une pleine assurance sur ce sujet ; & nous n'en douterons pas, si nous voulons croire le souverain docteur des hommes. Comme il est le seul qui ait pu leur promettre l'immortalité, il déclare qu'il est le seul qui ait mis ce dogme dans une pleine évidence, & qui l'ait conduit à la certitude. Quoique la révélation seule puisse nous convaincre pleinement de cette immortalité, néanmoins on peut dire que la raison a de très-grands droits sur cette question, & qu'elle fournit en foule des raisons si fortes, & qui deviennent d'un si grand poids par leur assemblage, que cela nous mène à une espèce de certitude. En effet, notre *ame* douée d'intelligence & de liberté, est capable de connoître l'ordre & de s'y soumettre ; elle l'est de connoître Dieu & de l'aimer ; elle est susceptible d'un bonheur infini par ces deux voies : capable de vertu, avide de félicité & de lumière, elle peut faire à l'infini des progrès à tous ces égards, & contribuer ainsi pendant l'éternité à la gloire de son créateur. Voilà un grand préjugé pour sa durée. La sagesse de Dieu lui permettroit-elle de placer dans l'*ame* tant de facultés, sans leur proposer un but qui leur réponde ; d'y mettre un fonds de richesses immenses, qu'une éternité seule suffit à développer ; richesses inutiles pourtant, s'il lui refuse une durée éternelle. Ajoutez à cette première preuve la différence essentielle qui se trouve entre la vertu & le vice : la terre est le lieu de leur naissance & de leur exercice ; mais

ce n'est pas le temps de leur juste rétribution. Un mêlange confus de biens & de maux obscurcit pour nous l'économie de la providence par rapport aux actions morales. Il faut donc qu'il y ait pour les *ames* humaines un tems au-delà de cette vie, où la sagesse de Dieu se manifeste à cet égard, où sa providence se développe, où sa justice éclate par le bonheur des bons & par le supplice des méchans, & où il paroisse à tout l'univers que Dieu ne s'intéresse pas moins à la conduite des êtres intelligens qu'aux créatures insensibles, & qu'il ne règne pas moins sur eux. Rassemblez les raisons prises de la nature de l'*ame* humaine, de l'excellence & du but de ses facultés, considérées dans le rapport qu'elles ont avec les attributs divins; prises des principes de vertu & de religion qu'elle renferme, de ses desirs & de sa capacité pour un bonheur infini; joignez toutes ces raisons avec celles que nous fournit l'état d'épreuve où l'homme se trouve ici-bas, la certitude & tout à-la-fois les obscurités de la providence, vous conclurez que le dogme de l'immortalité de l'*ame* humaine est fort au-dessus du probable. Ces preuves bien méditées forment en nous une conviction, à laquelle il n'y a que les seules promesses de la révélation qui puissent ajouter une entière certitude.

Pour la quatrième question, savoir quels sont les êtres en qui réside l'*ame* spirituelle. *Voyez* ci-après l'article AME DES BETES. *Ancienne Encyclopédie.* (*X*).

*Aux quatre questions précédentes sur l'origine, la nature, la destinée de l'*ame*, & sur les êtres en qui elle réside, les physiciens & les anatomistes en ont ajouté une cinquième, qui sembloit plus être de leur ressort que de la métaphysique; c'est de fixer le siège de l'*ame* dans les êtres qui en ont. Ceux d'entre les physiciens qui croient pouvoir admettre la spiritualité de l'*ame*, & lui accorder en même-temps de l'étendue, qualité qu'ils ne peuvent plus regarder comme la différence spécifique de la matière, ne lui fixent aucun siège particulier : ils disent qu'elle est dans toutes les parties du corps; & comme ils ajoutent qu'elle existe toute entière sous chaque partie de son étendue, la perte de certains membres ne doit rien ôter ni à ses facultés, ni à son activité, ni à ses fonctions. Ce sentiment résout des difficultés : mais il en fait naître d'autres, tant sur cette manière particulière & incompréhensible d'exister des esprits, que sur la distinction de la substance spirituelle & de la substance corporelle : aussi n'est-il guère suivi. Les autres philosophes pensent qu'elle n'est point étendue, & que pourtant il y a dans le corps un lieu particulier où elle réside, & d'où elle exerce son empire. Si ce n'étoit un certain sentiment commun à tous les hommes, qui leur persuade que leur tête ou leur cerveau est le siège de leurs pensées, il y auroit autant de sujet de croire que c'est le poumon ou le foie, ou tel autre viscère qu'on voudroit; car si leur méchanisme n'a & ne peut avoir aucun rapport avec la faculté de penser, comme on l'a démontré ci-devant, celui du cerveau n'y en a pas davantage. Il faudroit, à ce qu'il semble, une partie où vinssent aboutir tous les mouvemens des sensations, & telle que Descartes avoit imaginé la glande pinéale. *Voyez* GLANDE PINÉALE. Mais il n'est que trop vrai, comme on le verra dans la suite de cet article, que c'étoit une pure imagination de ce philosophe, & que non-seulement cette partie, mais nulle autre, n'est capable des fonctions qu'il lui attribuoit. Ces traces qu'on suppose si volontiers, & dont les philosophes ont tant parlé qu'elles sont devenues familières dans le discours commun, on ne sait pas trop bien où les mettre; & l'on ne voit point de partie dans le cerveau qui soit bien propre ni à les recevoir ni à les garder. Non-seulement nous ne connoissons pas notre *ame*, ni la manière dont elle agit sur des organes matériels; mais, dans ces organes mêmes, nous ne pouvons appercevoir aucune disposition qui détermine l'un plutôt que l'autre à être le siège de l'*ame*.

Cependant la difficulté du sujet n'exclut pas les hypothèses; elle doit seulement les faire traiter avec moins de rigueur. Nous ne finirions point si nous les voulions rapporter toutes. Comme il étoit difficile de donner la préférence à une partie sur une autre, il n'y en a presqu'aucune où l'on n'ait placé l'*ame*. On la met dans les ventricules du cerveau, dans le cœur, dans le sang, dans l'estomach, dans les nerfs, &c. mais de toutes ces hypothèses, celles de Descartes, de Vieussens & de Lancisi, ou de M. de la Peyronie, paroissent être les seules auxquelles leurs auteurs aient été conduits par des phénomènes, comme nous l'allons faire voir. M Vieussens le fils a supposé dans un ouvrage, où il se propose d'expliquer le délire mélancholique, que le centre ovale étoit le siège des fonctions de l'esprit. Selon les découvertes ou le systême de M. Vieussens le pere, le centre ovale est un tissu de petits vaisseaux très-déliés, qui communiquent tous les uns avec les autres par une infinité d'autres petits vaisseaux encore infiniment plus déliés, que produisent tous les points de leur surface extérieure. C'est dans les premiers de ces petits vaisseaux que le sang artériel se subtilise au point de devenir esprit animal, & il coule dans les seconds sous la forme d'esprit. Au-dedans de ce nombre prodigieux de tuyaux presqu'absolument imperceptibles, se font tous les mouvements auxquels répondent les idées; & les impressions que ces mouvemens y laissent, sont les traces qui rappellent les idées qu'on a déja eues. Il faut savoir que le centre ovale se trouve placé à l'origine des nerfs; ce qui favorise beaucoup la

fonction qu'on lui donne ici. *Voyez* CENTRE OVALE.

Si cette méchanique est une fois admise, on peut imaginer que la santé, pour ainsi dire, matérielle de l'esprit, dépend de la régularité, de l'égalité, de la liberté du cours des esprits dans ces petits canaux. Si la plupart sont affaissés, comme pendant le sommeil, les esprits qui coulent dans ceux qui restent fortuitement ouverts, réveillent au hasard des idées entre lesquelles il n'y a le plus souvent aucune liaison, & que l'*ame* ne laisse pas d'assembler, faute d'en avoir en même-temps d'autres qui lui en fassent voir l'incompatibilité : si au contraire tous les petits tuyaux sont ouverts, & que les esprits s'y portent en trop grande abondance, & avec une trop grande rapidité, il se réveille à-la-fois une foule d'idées très-vives, que l'*ame* n'a pas le temps de distinguer ni de comparer ; & c'est-là la frénésie. S'il y a seulement dans quelques petits tuyaux une obstruction telle que les esprits cessent d'y couler, les idées qui y étoient attachées sont absolument perdues pour l'*ame*, elle n'en peut plus faire aucun usage dans ses opérations ; de sorte qu'elle portera un jugement insensé toutes les fois que ces idées lui auroient été nécessaires pour en former un raisonnable ; hors de-là tous ses jugemens seront sains : c'est-là le délire mélancolique.

M. Vieussens a fait voir combien sa supposition s'accorde avec tout ce qui s'observe dans cette maladie ; puisqu'elle vient d'une obstruction, elle est produite par un sang trop épais & trop lent, aussi n'a-t-on point de fièvre. Ceux qui habitent un pays chaud, & dont le sang est dépouillé de ses parties les plus subtiles par une trop grande transpiration ; ceux qui usent d'alimens trop grossiers ; ceux qui ont été frappés de quelque grande & longue crainte, &c. doivent être plus sujets au délire mélancolique. On pourroit pousser le détail des suppositions si loin qu'on voudroit, & trouver à chaque supposition différente un effet différent, d'où il résulteroit qu'il n'y a guère de tête si saine où il n'y ait quelque petit tuyau du centre ovale bien bouché.

Mais quand la supposition de la cause de M. Vieussens s'accorderoit avec tous les cas qui se présentent, elle n'en seroit peut-être pas davantage la cause réelle. Les anciens attribuoient la pesanteur de l'air à l'horreur du vuide ; & l'on attribue aujourd'hui tous les phénomènes célestes à l'attraction. Si les anciens sur des expériences réitérées avoient découvert dans cette horreur quelque loi constante, comme on en a découvert une dans l'attraction, auroient-ils pu supposer que l'horreur du vuide étoit vraiment la cause des phénomènes, quand même les phenomènes ne se seroient jamais écartés de cette loi ? Les Newtoniens peuvent-ils supposer que l'attraction soit une cause réelle, quand même il ne surviendroit jamais aucun phénomène qui ne suivît la loi inverse du quarré des distances ? Point du tout. Il en est de même de l'hypothèse de M. Vieussens. Le centre ovale a beau avoir des petits tuyaux, dont les uns s'ouvrent & les autres se bouchent : quand il pourroit même s'assurer à la vue (ce qui lui est impossible) que le délire mélancolique augmente ou diminue dans le rapport des petits tuyaux ouverts aux petits tuyaux bouchés, son hypothèse en acquerroit beaucoup plus de certitude, & rentreroit dans la classe du flux & reflux, & de l'attraction considérée relativement aux mouvemens de la lune : mais elle ne seroit pas encore démontrée. Tout cela vient de ce que l'on n'apperçoit par-tout que des effets qui se correspondent, & point du tout dans un de ces effets la raison de l'effet correspondant ; presque toujours la liaison manque, & nous ne la découvrirons peut-être jamais.

Mais de quelle manière que l'on conçoive ce qui pense en nous, il est constant que les fonctions en sont dépendantes de l'organisation, & de l'état actuel de notre corps pendant que nous vivons. Cette dépendance mutuelle du corps & de ce qui pense dans l'homme, est ce qu'on appelle l'*union du corps avec l'ame ;* union que la saine philosophie & la revélation nous apprennent être uniquement l'effet de la volonté libre du Créateur. Du moins n'avons-nous nulle idée immédiate de dépendance, d'union, ni de rapport entre ces deux choses, *corps & pensée*. Cette union est donc un fait que nous ne pouvons révoquer en doute, mais dont les détails nous sont absolument inconnus. C'est à la seule expérience à nous les apprendre, & à décider toutes les questions qu'on peut proposer sur cette matière. Une des plus curieuses est celle que nous agitons ici : l'*ame* exerce-t-elle également ses fonctions dans toutes les parties du corps auquel elle est unie ? ou y en a-t il quelqu'une à laquelle ce privilège soit particulièrement attaché ? S'il y en a une, quelle est cette partie ? C'est la glande pinéale, a dit Descartes : c'est le centre ovale, a dit Vieussens ; c'est le corps calleux, ont dit Lancisi & M. de la Peyronie. Descartes n'avoit pour lui qu'une conjecture, sans autre fondement que quelques convenances : Vieussens a fait un systême appuyé de quelques observations anatomiques ; M. de la Peyronie a présenté le sien avec des expériences.

Descartes vit la glande pinéale unique & comme suspendue au milieu des ventricules du cerveau par deux filamens nerveux & fléxibles, qui lui permettent d'être mûe en tout sens, & par où elle reçoit toutes les impressions que le cours des esprits ou d'un fluide quelconque qui coule dans les nerfs, y peut apporter de tout le reste du corps ; il vit la glande pinéale environnée d'artérioles, tant du lacis choroïde que des parois internes des ventricules où elle est renfermée, & dont les plus

déliés tendent vers cette glande; & fur cette fituation avantageufe, il conjectura que la glande pinéale étoit le fiège de l'*ame*, & l'organe commun de toutes nos fenfations. Mais on a découvert que la glande pinéale manquoit dans certains fujets, ou qu'elle y étoit entiérement oblitérée, fans qu'ils euffent perdu l'ufage de la raifon & des fens: on l'a trouvée putréfiée dans d'autres, dont le fort n'avoit pas été différent: elle étoit pourrie dans une femme de vingt-huit ans, qui avoit confervé le fens & la raifon jufqu'à la fin; & voilà l'*ame* délogée de l'endroit que Defcartes lui avoit affigné pour demeure.

On a des expériences de deftruction d'autres parties du cerveau, telles que les nates & teftes, fans que les fonctions de l'*ame* aient été détruites. Il en faut dire autant des corps cannelés; c'eft M. Petit qui a chaffé l'*ame* des corps cannelés, malgré leur ftructure fingulière. Où eft donc le *fenforium commune?* où eft cette partie, dont la bleffure ou la deftruction emporte néceffairement la ceffation ou l'interruption des fonctions fpirituelles, tandis que les autres parties peuvent être altérées ou détruites, fans que le fujet ceffe de raifonner ou de fentir? M. de la Peyronie fait paffer en revue toutes les parties du cerveau, excepté le corps calleux, & il leur donne l'exclufion par une foule de maladies très-marquées & très-dangereufes qui les ont attaquées, fans interrompre les fonctions de l'*ame*: c'eft donc, felon lui, le corps calleux qui eft le lieu du cerveau qu'habite l'*ame*. Oui, c'eft, felon M. de la Peyronie, le corps calleux qui eft ce fiège de l'*ame*, qu'entre les philofophes les uns ont fuppofé être par-tout, & que les autres ont cherché en tant d'endroits particuliers; & voici comment M. de la Peyronie procède dans fa démonftration.

» Un payfan perdit, par un coup reçu à la » tête, une très-grande cuillerée de la fubftance » du cerveau; cependant il guérit, fans que fa » raifon en fût altérée: donc l'*ame* ne réfide pas » dans toute l'étendue de la fubftance du cerveau. » On a vu des fujets en qui la glande pinéale » étoit oblitérée ou pourrie; d'autres qui n'en » avoient aucune trace, tous cependant jouiffoient » de la raifon: donc l'*ame* n'eft pas dans la glande » pinéale. On a les mêmes preuves pour les *nates*, » les *teftes*, l'*infundibulum*, les *corps cannelés*, le » *cervelet*, je veux dire que ces parties ont été » ou détruites, ou attaquées de maladies vio» lentes, fans que la raifon en fouffrît plus que » de toute autre maladie: donc l'*ame* n'eft pas » dans ces parties. Refte le corps calleux». On peut voir, dans le mémoire de M. de la Peyronie, toutes les expériences par lefquelles il prouve que cette partie du cerveau n'a pu être altérée ou détruite, fans que l'altération ou la perte de la raifon ne s'en foit fuivie; nous nous contenterons de rapporter ici celle qui nous a le plus fortement affecté. Un jeune homme de feize ans fut bleffé d'un coup de pierre au-haut & au-devant du pariétal gauche; l'os ne parut point fêlé; il ne furvint point d'accident jufqu'au vingt-cinquième jour que le malade commença à fentir que l'œil droit s'affoibliffoit, & qu'il étoit pefant & douloureux, fur-tout lorfqu'on le preffoit: au bout de trois jours: il perdit la vue de cet œil feulement; il perdit enfuite l'ufage prefqu'entier de tous les fens, & il tomba dans un affoupiffement & un affaiffement abfolu de tout le corps: on fit des incifions; on fit trois trépans; on ouvrit la dure-mère; on tira d'un abfcès, qui devoit avoir environ le volume d'un œuf de poule, trois onces & demie de matière épaiffe, avec quelques flocons de la fubftance du cerveau. On jugea, par la direction d'une fonde applatie & arrondie par le bout en forme de champignon, qu'on nomme *meningophylax*, & par la profondeur de l'endroit où cette fonde pénétroit, qu'elle étoit foutenue par le corps calleux, quand on l'abandonnoit légèrement.

Dès que le pus qui pefoit fur le corps calleux fut vuidé, l'affoupiffement ceffa, la vue & la liberté des fens revinrent. Les accidens recommençoient à mefure que la cavité fe rempliffoit d'une nouvelle fuppuration, & ils difparoiffoient à mefure que les matières fortoient. L'injection produifoit le même effet que la préfence des matières: dès que l'on rempliffoit la cavité, le malade perdoit la raifon & le fentiment; & on lui redonnoit l'un & l'autre, en pompant l'injection par le moyen d'une feringue: en laiffant même aller le meningophilax fur le corps calleux, fon feul poids rappelloit les accidens, qui difparoiffoient quand ce poids étoit éloigné. Au bout de deux mois, ce malade fut guéri; il eut la tête entiérement libre, & ne reffentit pas la moindre incommodité.

Voilà donc l'*ame* inftallée dans le corps calleux, jufqu'à ce qu'il furvienne quelqu'expérience qui l'en déplace, & qui réduife les phyfiologiftes dans le cas de ne favoir plus où la mettre. En attendant, confidérons combien fes fonctions tiennent à peu de chofe: une fibre dérangée; une goutte de fang extravafé; une légère inflammation; une chûte; une contufion: & adieu le jugement, la raifon, & toute cette pénétration dont les hommes font fi vains: toute cette vanité dépend d'un filet bien ou mal placé, fain ou mal fain.

Après avoir employé tant d'efpace à établir la fpiritualité & l'immortalité de l'*ame*, deux fentimens très-capables d'enorgueillir l'homme fur fa condition à venir; qu'il nous foit permis d'employer quelques lignes à l'humilier fur fa condition préfente par la contemplation des chofes futiles d'où dépendent les qualités dont il fait plus de cas. Il a beau faire, l'expérience ne lui laiffe aucun doute fur la connexion des fonctions de l'*ame*, avec l'état & l'organifation du corps; il

faut qu'il convienne que l'impreſſion inconſidérée du doigt de la ſage-femme ſuffiſoit pour faire un ſot de Corneille, lorſque la boîte oſſeuſe qui renferme le cerveau & le cervelet, étoit molle comme de la pâte. Nous finirons cet article par quelques obſervations qu'on trouve dans les mémoires de l'Académie, dans beaucoup d'autres endroits, & qu'on s'attend ſans doute à rencontrer ici. Un enfant de deux ans & demi ayant joui juſques-là d'une ſanté parfaite, commença à tomber en langueur; la tête lui groſſiſſoit peu à peu. : au bout de dix-huit mois il ceſſa de parler auſſi diſtinctement qu'il avoit fait; il n'apprit plus rien de nouveau; au contraire toutes les fonctions de l'*ame* s'altèrerent au point qu'il vint à ne plus donner aucun ſigne de perception ni de mémoire, non pas même de goût, d'odorat ni d'oüie : il mangeoit à toute heure, & recevoit indifféremment lès bons & les mauvais alimens : il étoit toujours couché ſur le dos, ne pouvant ſoutenir ni remuer ſa tête, qui étoit devenue fort groſſe & fort lourde; il dormoit peu, & crioit nuit & jour; il avoit la reſpiration foible & fréquente, & le poulx fort petit, mais réglé; il digéroit aſſez bien, avoit le ventre libre, & fut toujours ſans fièvre.

Il mourut après deux ans de maladie; M. Littre l'ouvrit, & lui trouva le crane d'un tiers plus grand qu'il ne devoit être naturellement, de l'eau claire dans le cerveau; l'entonnoir large d'un pouce & profond de deux; la glande pinéale cartilagineuſe; la moëlle allongée, moins molle dans la partie antérieure que le cerveau; le cervelet skirreux, ainſi que la partie poſtérieure de la moëlle allongée, & la moëlle de l'épine & les nerfs qui en ſortent, plus petits & plus mous que de coutume. *Voyez les Mémoires de l'Académie, année* 1705, *pag.* 57; *année* 1741, *hiſt. pag.* 31; *année* 1709, *hiſt. pag.* 11; *&, dans les Dictionnaires de Phyſique & de Médecine, les articles* CERVEAU, CERVELET, MOELLE, ENTONNOIR, &c.

La nature des alimens influe tellement ſur la conſtitution du corps, & cette conſtitution ſur les fonctions de l'*ame*, que cette ſeule réflexion ſeroit bien capable d'effrayer les mères qui donnent leurs enfans à nourrir à des inconnues.

Les impreſſions faites ſur les organes encore tendres des enfans, peuvent avoir des ſuites ſi fâcheuſes, relativement aux fonctions de l'*ame*, que les parens doivent veiller avec ſoin à ce qu'on ne leur donne aucune terreur panique, de quelque nature qu'elle ſoit.

Mais voici deux autres faits très-propres à démontrer les effets de l'*ame* ſur le corps, & réciproquement les effets du corps ſur l'*ame*. Une jeune fille, que ſes diſpoſitions naturelles ou la ſévérité de l'éducation avoient jettée dans une dévotion outrée, tomba dans une eſpèce de mélancolie religieuſe. La crainte mal raiſonnée qu'on lui avoit inſpirée du ſouverain Être, avoit rempli ſon eſprit d'idées noires; & la ſuppreſſion de ſes règles fut une ſuite de la terreur & des allarmes habituelles dans leſquelles elle vivoit. L'on employa inutilement contre cet accident les emménagogues les plus efficaces & les mieux choiſis; la ſuppreſſion dura; elle occaſionna des effets ſi fâcheux, que la vie devint bientôt inſupportable à la jeune malade; & elle étoit dans cet état, lorſqu'elle eut le bonheur de faire connoiſſance avec un eccléſiaſtique d'un caractère doux & liant, & d'un eſprit raiſonnable, qui, partie par la douceur de ſa converſation, partie par la force de ſes raiſons, vint à bout de bannir les frayeurs dont elle étoit obſédée, à la réconcilier avec la vie, & à lui donner des idées plus ſaines de la Divinité; & à peine l'eſprit fut-il guéri, que la ſuppreſſion ceſſa, que l'embonpoint revint, & que la malade jouit d'une très-bonne ſanté, quoique ſa manière de vivre fût exactement la même dans les deux états oppoſés. Mais comme l'eſprit n'eſt pas moins ſujet à des rechûtes que le corps, cette fille étant retombée dans ſes premières frayeurs ſuperſtitieuſes, ſon corps retomba dans le même dérangement, & la maladie fut accompagnée des mêmes ſymptômes qu'auparavant. L'eccléſiaſtique ſuivit, pour la tirer de-là, la même voie qu'il avoit employée; elle lui réuſſit, les règles reparurent, & la ſanté revint. Pendant quelques années, la vie de cette jeune perſonne fut une alternative de ſuperſtition & de maladie, de religion & de ſanté. Quand la ſuperſtition dominoit, les règles ceſſoient, & la ſanté diſparoiſſoit; lorſque la religion & le bon ſens reprenoient le deſſus, les humeurs ſuivoient leur cours ordinaire, & la ſanté revenoit.

Un muſicien célèbre, grand compoſiteur, fut attaqué d'une fièvre, qui ayant toujours augmenté devint continue avec des redoublemens. Le ſeptième jour il tomba dans un délire violent & preſque continu, accompagné de cris, de larmes, de terreurs, & d'une inſomnie perpétuelle. Le troiſième jour de ſon délire, un de ces coups d'inſtinct que l'on dit qui font chercher aux animaux malades les herbes qui leur ſont propres, lui fit demander à entendre un petit concert dans ſa chambte. Son médecin n'y conſentit qu'avec beaucoup de peine; cependant on lui chanta des cantates de Bernier; dès les premiers accords qu'il entendit, ſon viſage prit un air ſerein, ſes yeux furent tranquilles, les convulſions ceſſèrent abſolument, il verſa des larmes de plaiſir, & eut alors pour la muſique une ſenſibilité qu'il n'avoit jamais éprouvée, & qu'il n'éprouva point depuis. Il fut ſans fièvre durant tout le concert; & dès qu'on l'eut fini, il retomba dans ſon premier état. On ne manqua pas de revenir à un remède dont le ſuccès avoit été ſi imprévu & ſi heureux. La fièvre & le délire étoient toujours ſuſpendus pendant les concerts; & la muſique étoit devenue ſi néceſſaire au malade, que la nuit

il

il faiſoit chanter & même danſer une parente qui le veilloit, & à qui ſon affliction ne permettoit guères d'avoir pour ſon malade la complaiſance qu'il en exigeoit. Une nuit entr'autres qu'il n'avoit auprès de lui que ſa garde, qui ne ſavoit qu'un miſérable vaudeville, il fut obligé de s'en contenter, & en reſſentit quelques effets. Enfin dix jours de muſique le guérirent entiérement, ſans autre ſecours qu'une ſaignée du pied, qui fut la ſeconde qu'on lui fit, & qui fut ſuivie d'une grande évacuation. *Voyez* TARENTULE.

M. Dodart rapporte ce fait après l'avoir vérifié. Il ne prétend pas qu'il puiſſe ſervir d'exemple ni de règle : mais il eſt aſſez curieux de voir comment dans un homme dont la muſique étoit, pour ainſi dire, devenue l'*ame* par une longue & continuelle habitude, les concerts ont rendu peu-à-peu aux eſprits leur cours naturel. Il n'y a pas d'apparence qu'un peintre pût être guéri de même par des tableaux; la peinture n'a pas le même pouvoir ſur les eſprits, & elle ne porteroit pas la même impreſſion à l'*ame*.

Analyſe & génération des opérations de l'ame.

* On peut diſtinguer les opérations de l'*ame* en deux eſpèces, ſelon qu'on les rapporte plus particuliérement à l'entendement ou à la volonté. L'objet de cet eſſai indique que je me propoſe de ne les conſidérer que par le rapport qu'elles ont à l'entendement.

Je ne me bornerai pas à en donner des définitions. Je vais eſſayer de les enviſager ſous un point de vue plus lumineux qu'on n'a encore fait. Il s'agit d'en développer les progrès, & de voir comment elles s'engendrent toutes d'une première qui n'eſt qu'une ſimple perception. Cette ſeule recherche eſt plus utile que toutes les règles des logiciens. En effet pourroit-on ignorer la manière de conduire les opérations de l'*ame*, ſi l'on en connoiſſoit bien la génération ? Mais toute cette partie de la métaphyſique a été juſqu'ici dans un ſi grand chaos, que j'ai été obligé de me faire en quelque ſorte un nouveau langage. Il ne m'étoit pas poſſible d'allier l'exactitude avec des ſignes auſſi mal déterminés qu'ils le ſont dans l'uſage ordinaire. Je n'en ſerai cependant que plus facile à entendre pour ceux qui me liront avec attention.

De la perception, de la conſcience, de l'attention & de la réminiſcence.

§. I. La perception ou l'impreſſion occaſionnée dans l'*ame* par l'action des ſens, eſt la première opération de l'entendement. L'idée en eſt telle, qu'on ne peut l'acquérir par aucun diſcours. La ſeule réflexion ſur ce que nous éprouvons, quand nous ſommes affectés de quelque ſenſation, peut la fournir.

§. II. Les objets agiroient inutilement ſur les ſens, & l'*ame* n'en prendroit jamais connoiſſance, ſi elle n'en avoit pas perception. Ainſi le premier & le moindre dégré de connoiſſance, c'eſt d'appercevoir.

§. III. Mais, puiſque la perception ne vient qu'à la ſuite des impreſſions qui ſe font ſur les ſens, il eſt certain que ce premier dégré de connoiſſance doit avoir plus ou moins d'étendue, ſelon qu'on eſt organiſé pour recevoir plus ou moins de ſenſations différentes. Prenez des créatures qui ſoient privées de la vue, d'autres qui le ſoient de la vue & de l'ouie, & ainſi ſucceſſivement; vous aurez bientôt des créatures qui, étant privées de tous les ſens, ne recevront aucune connoiſſance. Suppoſez au contraire, s'il eſt poſſible, de nouveaux ſens dans des animaux plus parfaits que l'homme. Que de perceptions nouvelles! par conſéquent combien de connoiſſances à leur portée, auxquelles nous ne ſaurions atteindre, & ſur leſquelles nous ne ſaurions même former des conjectures!

§. IV. Nos recherches ſont quelquefois d'autant plus difficiles, que leur objet eſt plus ſimple. Les perceptions en ſont un exemple. Quoi de plus facile en apparence que de décider ſi l'*ame* prend connoiſſance de toutes celles qu'elle éprouve ? Faut-il autre choſe que réfléchir ſur ſoi-même ? Sans doute que tous les philoſophes l'ont faits: mais quelques-uns préoccupés de leurs principes, ont dû admettre dans l'*ame* des perceptions dont elle ne prend jamais connoiſſance (1); & d'autres ont dû trouver cette opinion tout-à-fait inintelligible (2). Je tâcherai de réſoudre cette queſtion dans les paragraphes ſuivans. Il ſuffit dans celui-ci de remarquer que, de l'aveu de tout le monde, il y a dans l'*ame* des perceptions qui n'y ſont pas à ſon inſçu. Or ce ſentiment qui lui donne la connoiſſance, & qui l'avertit du moins d'une partie de ce qui ſe paſſe en elle, je l'appellerai *conſcience*. Si, comme le veut Locke, l'*ame* n'a point de perception dont elle ne prenne connoiſſance ; enſorte qu'il y ait contradiction qu'une perception ne ſoit pas connue : la perception & la conſcience ne doivent être priſes que pour une ſeule & même opération. Si au contraire le ſentiment oppoſé étoit le véritable, elles ſeroient deux opérations diſtinctes; & ce ſeroit à la conſcience, & non à la perception, comme je l'ai ſuppoſé, que commenceroit proprement notre connoiſſance.

(1) Les Cartéſiens, les Mallebranchiſtes & les Léibnitiens.
(2) Locke & ſes ſectateurs.

§. V. Entre plusieurs perceptions dont nous avons en même-temps conscience, il nous arrive souvent d'avoir plus conscience des unes que des autres, ou d'être plus vivement avertis de leur existence. Plus même la conscience de quelques-unes augmente, plus celle des autres diminue. Que quelqu'un soit dans un spectacle où une multitude d'objets paroissent se disputer ses regards, son *ame* sera assaillie de quantité de perceptions, dont il est constant qu'il prend connoissance : mais peu-à-peu quelques-unes lui plairont & l'intéresseront davantage ; il s'y livrera donc plus volontiers. Dès-là il commencera à être moins affecté par les autres : la conscience en diminuera même insensiblement, jusqu'au point que, quand il reviendra à lui, il ne se souviendra pas d'en avoir pris connoissance. L'illusion qui se fait au théâtre, en est la preuve. Il y a des momens où la conscience ne paroît pas se partager entre l'action qui se passe & le reste du spectacle. Il sembleroit d'abord que l'illusion devroit être d'autant plus vive, qu'il y auroit moins d'objets capables de distraire. Cependant chacun a pu remarquer qu'on n'est jamais plus porté à se croire le seul témoin d'une scene intéressante, que quand le spectacle est bien rempli. C'est peut-être que le nombre, la variété & la magnificence des objets remuent les sens, échauffent, élèvent l'imagination, & par-là nous rendent plus propres aux impressions que le poëte veut faire naître. Peut-être encore que les spectateurs se portent mutuellement, par l'exemple qu'ils se donnent, à fixer la vue sur la scène. Quoi qu'il en soit, cette opération par laquelle notre conscience, par rapport à certaines perceptions, augmente si vivement qu'elles paroissent les seules dout nous ayons pris connoissance, je l'appelle *attention*. Ainsi, être attentif à une chose, c'est avoir plus conscience des perceptions qu'elle fait naître que de celles que d'autres produisent, en agissant comme elle, sur nos sens ; & l'attention a été d'autant plus grande, qu'on se souvient moins de ces dernières.

§. VI. Je distingue donc de deux sortes de perceptions, parmi celles dont nous avons conscience ; les unes, dont nous nous souvenons, au moins le moment suivant ; les autres, que nous oublions aussi-tôt que nous les avons eues. Cette distinction est fondée sur l'expérience que je viens d'apporter. Quelqu'un qui s'est livré à l'illusion, se souviendra fort bien de l'impression qu'a fait sur lui une scène vive & touchante ; mais il ne se souviendra pas toujours de celle qu'il recevoit en même temps du reste du spectacle.

§. VII. On pourroit ici prendre deux sentimens différens du mien. Le premier seroit de dire que l'*ame* n'a point éprouvé, comme je le suppose, les perceptions que je lui fais oublier si promptement ; ce qu'on essayeroit d'expliquer par des raisons physiques. Il est certain, diroit-on, que l'*ame* n'a des perceptions qu'autant que l'action des objets sur les sens se communique au cerveau (1). Or on pourroit supposer les fibres de celui-ci dans une si grande contention, par l'impression qu'elles reçoivent de la scène qui cause l'illusion, qu'elles résisteroient à tout autre. D'où l'on concluroit que l'*ame* n'a eu d'autres perceptions que celles dont elle conserve le souvenir.

Mais il n'est pas vraisemblable que, quand nous donnons notre attention à un objet, toutes les fibres du cerveau soient également agitées, ensorte qu'il n'en reste pas beaucoup d'autres capables de recevoir une impression différente. Il y a donc lieu de présumer qu'il se passe en nous des perceptions dont nous ne nous souvenons pas le moment d'après que nous les avons eues. Ce qui n'est encore qu'une présomption sera bientôt démontré.

§. VIII. Le second sentiment seroit de dire qu'il ne se fait point d'impression dans les sens, qui ne se communique au cerveau, & ne produise par conséquent une perception dans l'*ame*. Mais on ajouteroit qu'elle est sans conscience, ou que l'*ame* n'en prend point connoissance. Ici je me déclare pour Locke ; car je n'ai point d'idée d'une pareille perception : j'aimerois autant qu'on dît que j'apperçois sans appercevoir.

§. IX. Je pense donc que nous avons toujours conscience des impressions qui se font dans l'*ame* ; mais quelquefois d'une manière si légère, qu'un moment après nous ne nous en souvenons plus. Quelques exemples mettront ma pensée dans tout son jour.

J'avouerai que, pendant un temps, il m'a semblé qu'il se passoit en nous des perceptions dont nous n'avons pas conscience. Je me fondois sur cette expérience qui paroît assez simple ; que nous fermons des milliers de fois les yeux, sans que nous paroissions prendre connoissance que nous sommes dans les ténèbres. Mais, en faisant d'autres expériences, je découvris mon erreur. Certaines perceptions que je n'avois pas oubliées, & qui supposoient nécessairement que j'en avois eu d'autres dont je ne me souvenois plus un instant après les avoir eues, me firent changer de sentiment. Entre plusieurs expériences qu'on peut faire, en voici une qui est sensible.

Qu'on réfléchisse sur soi-même au sortir d'une lecture, il semblera qu'on n'a eu conscience que des idées qu'elle a fait naître. Il ne paroîtra pas qu'on en ait eu davantage de la perception de chaque lettre que de celles des ténèbres, à chaque fois qu'on baissoit involontairement la paupière. Mais on ne se laissera pas tromper par cette

(1) Ou, si l'on veut à la partie du cerveau, qu'on appelle *sensorium commune*.

apparence, si l'on fait réflexion que, sans la conscience de la perception des lettres, on n'en auroit point eu de celle des mots, ni par conséquent des idées.

§. X. Cette expérience conduit naturellement à rendre raison d'une chose dont chacun a fait l'épreuve. C'est la vîtesse étonnante avec laquelle le temps paroît quelquefois s'être écoulé. Cette apparence vient de ce que nous avons oublié la plus considérable partie des perceptions qui se sont succédées dans notre *ame*. Locke fait voir que nous ne nous formons une idée de la succession du temps, que par la succession de nos pensées. Or des perceptions, au moment qu'elles sont totalement oubliées, sont comme non avenues. Leur succession doit donc être autant de retranché de celle du temps. Par conséquent une durée assez considérable, des heures, par exemple, doivent nous paroître avoir passé comme des instans.

§. XI. Cette explication m'exempte d'apporter de nouveaux exemples : elle en fournira suffisamment à ceux qui voudront y réfléchir. Chacun peut remarquer que, parmi les perceptions qu'il a éprouvées pendant un temps qui lui paroît avoir été fort court, il y en a un grand nombre dont sa conduite prouve qu'il a eu conscience, quoiqu'il les ait tout-à-fait oubliées : cependant tous les exemples n'y sont pas également propres. C'est ce qui me trompa, quand je m'imaginai que je baissois involontairement la paupière, sans prendre connoissance que je fusse dans les ténèbres. Mais il n'est rien de plus raisonnable que d'expliquer un exemple par un autre. Mon erreur provenoit de ce que la perception des ténèbres étoit si prompte, si subite, & la conscience si foible, qu'il ne m'en restoit aucun souvenir. En effet, que je donne mon attention au mouvement de mes yeux ; cette même perception deviendra si vive, que je ne douterai plus de l'avoir eue.

§. XII. Non-seulement nous oublions ordinairement une partie de nos perceptions, mais quelquefois nous les oublions toutes. Quand nous ne fixons point notre attention, ensorte que nous recevons les perceptions qui se produisent en nous, sans être plus avertis des unes que des autres ; la conscience en est si légère que, si l'on nous retire de cet état, nous ne nous souvenons pas d'en avoir éprouvé. Je suppose qu'on me présente un tableau fort composé, dont, à la première vue, les parties ne me frappent pas plus vivement les unes que les autres ; & qu'on me l'enlève avant que j'aie eu le temps de le considérer en détail, il est certain qu'il n'y a aucune de ses parties sensibles qui n'ait produit en moi des perceptions ; mais la conscience en a été si foible, que je ne puis m'en souvenir. Cet oubli ne vient pas de leur peu de durée. Quand on suppose que j'ai eu, pendant long-temps, les yeux attachés sur ce tableau ; pourvu qu'on ajoute que je n'ai pas rendu tour-à-tour, plus vivement la conscience des perceptions de chaque partie, je ne serai pas plus en état, au bout de plusieurs heures, d'en rendre compte, qu'au premier instant.

Ce qui se trouve vrai des perceptions qu'occasionne ce tableau, doit l'être, par la même raison, de celles que produisent les objets qui m'environnent. Si, agissant sur les sens avec des forces presqu'égales, ils produisent en moi des perceptions, toutes à-peu-près dans un pareil degré de vivacité ; &, si mon *ame* se laisse aller à leur impression, sans chercher à avoir plus conscience d'une perception que d'une autre, il ne me restera aucun souvenir de ce qui s'est passé en moi. Il me semblera que mon *ame* a été, pendant tout ce temps, dans une espèce d'assoupissement, où elle n'étoit occupée d'aucune pensée. Que cet état dure plusieurs heures, ou seulement quelques secondes, je n'en saurois remarquer la différence dans la suite des perceptions que j'ai éprouvées, puisqu'elles sont également oubliées dans l'un & l'autre cas. Si même on le faisoit durer des jours, des mois ou des années, il arriveroit que, quand on en sortiroit par quelque sensation vive, on ne se rappelleroit plusieurs années que comme un moment.

§. XIII. Concluons que nous ne pouvons tenir aucun compte du plus grand nombre de nos perceptions ; non qu'elles aient été sans conscience, mais parce qu'elles sont oubliées un instant après. Il n'y en a donc point dont l'*ame* ne prenne connoissance. Ainsi la perception & la conscience ne sont qu'une même opération sous deux noms. En tant qu'on ne la considère que comme une impression dans l'*ame*, on peut lui conserver celui de perception : en tant qu'elle avertit l'*ame* de sa présence, on peut lui donner celui de conscience. C'est en ce sens que j'employerai désormais ces deux mots.

§. XIV. Les choses attirent notre attention par où elles ont plus de rapport avec notre tempérament, nos passions & notre état. Ce sont ces rapports qui font qu'elles nous affectent avec plus de force, & que nous en avons une conscience plus vive. D'où il arrive que, quand ils viennent à changer, nous voyons les objets tout différemment, & nous en portons des jugemens tout-à-fait contraires. On est communément si fort la dupe de ces sortes de jugemens, que celui qui, dans un temps, voit & juge d'une manière ; &, dans un autre, voit & juge tout autrement, croit toujours bien voir & bien juger : penchant qui nous devient si naturel, que, nous faisant toujours considérer les objets par les rapports qu'ils ont à nous, nous ne manquons pas de critiquer la conduite des autres autant que nous approuvons la nôtre. Joignez à cela que l'amour-propre nous persuade aisément que les choses ne sont louables qu'autant qu'elles ont attiré notre attention, avec quelque satisfaction de notre part ; & vous comprendrez pourquoi ceux même qui ont

assez de discernement pour les apprécier, dispensent d'ordinaire si mal leur estime, que tantôt ils la refusent injustement, & tantôt ils la prodiguent.

§. XV. Lorsque les objets attirent notre attention, les perceptions qu'ils occasionnent en nous se lient avec le sentiment de notre être, & avec tout ce qui peut y avoir quelque rapport. De-là il arrive que, non-seulement la conscience nous donne connoissance de nos perceptions; mais encore, si elles se répètent, elle nous avertit souvent que nous les avons déja eues; & nous les fait connoître comme étant à nous, ou comme affectant, malgré leur variété & leur succession, un être qui est constamment le même *nous*. La conscience, considérée par rapport à ces nouveaux effets, est une nouvelle opération qui nous sert à chaque instant, & qui est le fondement de l'expérience. Sans elle, chaque moment de la vie nous paroîtroit le premier de notre existence, & notre connoissance ne s'étendroit jamais au-delà d'une première perception. Je la nommerai *réminiscence*.

Il est évident que, si la liaison qui est entre les perceptions que j'éprouve actuellement, celles que j'éprouvai hier, & le sentiment de mon être, étoit détruite, je ne saurois reconnoître que ce qui m'est arrivé hier soit arrivé à moi-même. Si, à chaque nuit, cette liaison étoit interrompue, je commencerai, pour ainsi dire, chaque jour une nouvelle vie; & personne ne pourroit me convaincre que le *moi* d'aujourd'hui fût le *moi* de la veille. La réminiscence est donc produite par la liaison que conserve la suite de nos perceptions. Dans les chapitres suivans, les effets de cette liaison se développeront de plus en plus. Mais, si l'on me demande comment elle peut elle-même être formée par l'attention, je réponds que la raison en est uniquement dans la nature de l'*ame* & du corps. C'est pourquoi je regarde cette liaison comme une première expérience, qui doit suffire pour expliquer toutes les autres.

Afin de mieux analyser la réminiscence, il faudroit lui donner deux noms: l'un, en tant qu'elle nous fait reconnoître notre être; l'autre, en tant qu'elle nous fait reconnoître les perceptions qui s'y répètent: car ce sont-là des idées bien distinctes. Mais la langue ne me fournit pas de terme dont je puisse me servir, & il est peu utile pour mon dessein d'en imaginer. Il suffira d'avoir fait remarquer de quelles idées simples la notion complexe de cette opération est composée.

§. XVI. Le progrès des opérations dont je viens de donner l'analyse & d'expliquer la génération, est sensible. D'abord il n'y a dans l'*ame* qu'une simple perception, qui n'est que l'impression qu'elle reçoit à la présence des objets. De-là naissent, dans leur ordre, les trois autres opérations. Cette impression, considérée comme avertissant l'*ame* de sa présence, est ce que j'appelle *conscience*. Si la connoissance qu'on en prend est telle qu'elle paroisse la seule perception dont on ait conscience, c'est attention. Enfin, quand elle se fait connoître comme ayant déja affecté l'*ame*, c'est réminiscence. La conscience dit en quelque sorte à l'*ame*, voilà une perception: l'attention, voilà une perception qui est la seule que vous ayez: la réminiscence, voilà une perception que vous avez déja eue.

De l'imagination, de la contemplation & de la mémoire.

§. XVII. Le premier effet de l'attention, l'expérience l'apprend, c'est de faire subsister dans l'esprit, en l'absence des objets, les perceptions qu'ils ont occasionnées; elles s'y conservent même ordinairement dans le même ordre qu'elles avoient quand les objets étoient présens. Par-là il se forme entr'elles une liaison, d'où plusieurs opérations tirent, ainsi que la réminiscence, leur origine. La première est l'imagination: elle a lieu quand une perception, par la seule force de la liaison que l'attention a mise entr'elle & un objet, se retrace à la vue de cet objet. Quelquefois, par exemple, c'est assez d'entendre le nom d'une chose, pour se la représenter comme si on l'avoit sous les yeux.

§. XVIII. Cependant il ne dépend pas de nous de réveiller toujours les perceptions que nous avons éprouvées. Il y a des occasions où tous nos efforts se bornent à en rappeller le nom, quelques-unes des circonstances qui les ont accompagnées, & une idée abstraite de perception: idée que nous pouvons former à chaque instant, parce que nous ne pensons jamais, sans avoir conscience de quelque perception qu'il ne tient qu'à nous de généraliser. Qu'on songe, par exemple, à une fleur dont l'odeur est peu familière: on s'en rappellera le nom: on se souviendra des circonstances où on l'a vue: on s'en représentera le parfum sous l'idée générale d'une perception qui affecte l'odorat; mais on ne réveillera pas la perception même. Or j'appelle *mémoire* l'opération qui produit cet effet.

§. XIX. Il naît encore une opération de la liaison que l'attention met entre nos idées: c'est la contemplation. Elle consiste à conserver sans interruption la perception, le nom ou les circonstances d'un objet qui vient de disparoître. Par son moyen, nous pouvons continuer à penser à une chose, au moment qu'elle cesse d'être présente. On peut, à son choix, la rapporter à l'imagination ou à la mémoire: à l'imagination, si elle conserve la perception même; à la mémoire, si elle n'en conserve que le nom ou les circonstances.

§. XX. Il est important de bien distinguer le point qui sépare l'imagination de la mémoire. Cha-

cun en jugera par lui-même, lorsqu'il verra quel jour cette différence, qui est peut-être trop simple pour paroître essentielle, va répandre sur toute la génération des opérations de l'*ame*. Jusqu'ici, ce que les philosophes ont dit à cette occasion est si confus, qu'on peut souvent appliquer à la mémoire ce qu'ils disent de l'imagination, & à l'imagination ce qu'ils disent de la mémoire. Locke fait lui-même consister celle-ci en ce que l'*ame* a la puissance de réveiller les perceptions qu'elle a déja eues, avec un sentiment qui, dans ce tems-là, la convainc qu'elle les a eues auparavant. Cependant cela n'est point exact; car il est constant qu'on peut fort bien se souvenir d'une perception qu'on n'a pas le pouvoir de réveiller.

Tous les philosophes sont ici tombés dans l'erreur de Locke. Quelques-uns qui prétendent que chaque perception laisse dans l'*ame* une image d'elle-même, à-peu-près comme un cachet laisse son empreinte, ne sont pas exception: car que seroit-ce que l'image d'une perception, qui ne seroit pas la perception même? La méprise, en cette occasion, vient de ce que, faute d'avoir assez considéré la chose, on a pris, pour la perception de l'objet, quelques circonstances ou quelqu'idée générale, qui en effet se réveillent. Afin d'éviter de pareilles méprises, je vais distinguer les différentes perceptions que nous sommes capables d'éprouver; & je les examinerai chacune dans leur ordre.

§. XXI. Les idées d'étendue sont celles que nous réveillons le plus aisément, parce que les sensations, d'où nous les tirons, sont telles que, tant que nous veillons, il nous est impossible de nous en séparer. Le goût & l'odorat peuvent n'être point affectés; nous pouvons n'entendre aucun son, & ne voir aucune couleur; mais il n'y a que le sommeil qui puisse nous enlever les perceptions du toucher. Il faut absolument que notre corps porte sur quelque chose, & que ses parties pèsent les unes sur les autres. De-là naît une perception qui nous les représente comme distantes & limitées, & qui par conséquent emporte l'idée de quelqu'étendue.

Or, cette idée, nous pouvons la généraliser, en la considérant d'une manière indéterminée. Nous pouvons ensuite la modifier, & en tirer, par exemple, l'idée d'une ligne droite ou courbe. Mais nous ne saurions réveiller exactement la perception de la grandeur d'un corps, parce que nous n'avons point là-dessus d'idée absolue, qui puisse nous servir de mesure fixe. Dans ces occasions, l'esprit ne se rappelle que les noms de pied, de toise, &c. avec une idée de grandeur d'autant plus vague, que celle qu'il veut se représenter est plus considérable.

Avec le secours de ces premières idées, nous pouvons, en l'absence des objets, nous représenter exactement les figures les plus simples: tels sont des triangles & des quarrés. Mais que le nombre des côtés augmente considérablement, nos efforts deviennent superflus. Si je pense à une figure de mille côtés, & à une de neuf cents quatre-vingt-dix-neuf, ce n'est pas par des perceptions que je les distingue; ce n'est que par les noms que je leur ai donnés. Il en est de même de toutes les notions complexes. Chacun peut remarquer que, quand il veut en faire usage, il ne s'en retrace que les noms. Pour les idées simples qu'elles renferment, il ne peut les réveiller que l'une après l'autre; & il faut l'attribuer à une opération différente de la mémoire.

§. XXII. L'imagination s'aide naturellement de tout ce qui peut lui être de quelque secours. Ce sera par comparaison avec notre propre figure, que nous nous représenterons celle d'un ami absent; & nous l'imaginerons grand ou petit, parce que nous en mesurerons, en quelque sorte, la taille avec la nôtre. Mais l'ordre & la symmétrie sont principalement ce qui aide l'imagination, parce qu'elle y trouve différens points auxquels elle se fixe, & auxquels elle rapporte le tout. Que je songe à un beau visage, les yeux ou d'autres traits qui m'auront le plus frappé, s'offriront d'abord, & ce sera relativement à ces premiers traits que les autres viendront prendre place dans mon imagination. On imagine donc plus aisément une figure, à proportion qu'elle est plus régulière. On pourroit même dire qu'elle est plus facile à voir; car le premier coup d'œil suffit pour s'en former une idée. Si au contraire elle est fort irrégulière, on n'en viendra à bout qu'après en avoir long-temps considéré les différentes parties.

§. XXIII. Quand les objets qui occasionnent les sensations de goût, de son, d'odeur, de couleur & de lumière sont absens, il ne reste point en nous de perceptions que nous puissions modifier, pour en faire quelque chose de semblable à la couleur, à l'odeur & au goût, par exemple, d'une orange. Il n'y a point non plus d'ordre, de symmétrie, qui vienne ici au secours de l'imagination. Ces idées ne peuvent donc se réveiller qu'autant qu'on se les est rendues familières. Par cette raison, celles de la lumière & des couleurs doivent se retracer le plus aisément, ensuite celles des sons. Quant aux odeurs & aux saveurs, on ne réveille que celles pour lesquelles on a un goût plus marqué. Il reste donc bien des perceptions dont on peut se souvenir, & dont cependant on ne se rappelle que les noms. Combien de fois même cela n'a-t-il pas lieu, par rapport aux plus familières, sur-tout dans la conversation où l'on se contente souvent de parler des choses sans les imaginer?

§. XXIV. On peut observer différens progrès dans l'imagination.

Si nous voulons réveiller une perception qui nous est peu familière, telle que le goût d'un fruit dont nous n'avons mangé qu'une fois, nos

efforts n'aboutiront ordinairement qu'à causer quelqu'ébranlement dans les fibres du cerveau & de la bouche, & la perception que nous éprouverons ne ressemblera point au goût de ce fruit. Elle seroit la même pour un melon, pour une pêche, ou même pour un fruit dont nous n'aurions jamais goûté. On en peut remarquer autant par rapport aux autres sens.

Quand une perception est familière, les fibres du cerveau, accoutumées à fléchir sous l'action des objets, obéissent plus facilement à nos efforts. Quelquefois même nos idées se retracent sans que nous y ayons part, & se présentent avec tant de vivacité que nous y sommes trompés, & que nous croyons avoir les objets sous les yeux. C'est ce qui arrive aux fous & à tous les hommes, quand ils ont des songes. Ces désordres ne sont vraisemblablement produits que par le grand rapport des mouvemens qui sont la cause physique de l'imagination, avec ceux qui font appercevoir les objets présens (1).

§. XXV. Il y a, entre l'imagination, la mémoire & la réminiscence, un progrès qui est la seule chose qui les distingue. La première réveille les perceptions mêmes, la seconde n'en rappelle que les signes ou les circonstances; & la dernière fait reconnoître celles qu'on a déja eues. Sur quoi il faut remarquer que la même opération, que j'appelle *mémoire* par rapport aux perceptions dont elle ne retrace que les signes ou les circonstances, est imagination par rapport aux signes ou aux circonstances qu'elle réveille, puisque ces signes & ces circonstances sont des perceptions. Quant à la contemplation, elle participe de l'imagination ou de la mémoire, selon qu'elle conserve les perceptions mêmes d'un objet absent auquel on continue à penser, ou qu'elle n'en conserve que le nom & les circonstances où on l'a vu. Elle ne diffère de l'une & de l'autre, que parce qu'elle ne suppose point d'intervalle entre la présence d'un objet & l'attention qu'on lui donne encore, quand il est absent. Ces différences paroîtront peut être bien légères; mais elles sont absolument nécessaires. Il en est ici comme dans les nombres, où une fraction négligée, parce qu'elle paroît de peu de conséquence, entraîne infailliblement dans de faux calculs. Il est bien à craindre que ceux qui traitent cette exactitude de subtilité, ne soient pas capables d'apporter, dans les sciences, toute la justesse nécessaire pour y réussir.

§. XXVI. En remarquant, comme je viens de le faire, la différence qui se trouve entre les perceptions qui ne nous quittent que dans le sommeil, & celles que nous n'éprouvons, quoiqu'éveillés, que par intervalles, on voit aussi-tôt jusqu'où s'étend le pouvoir que nous avons de les réveiller: on voit pourquoi l'imagination retrace à notre gré certaines figures peu composées, tandis que nous ne pouvons distinguer les autres que par les noms que la mémoire nous rappelle: on voit pourquoi les perceptions de couleur, de goût, &c. ne sont à nos ordres qu'autant qu'elles nous sont familières; & comment la vivacité, avec laquelle les idées se réproduisent, est la cause des songes & de la folie: enfin on apperçoit sensiblement la différence qu'on doit mettre entre l'imagination & la mémoire.

Comment la liaison des idées, formée par l'attention, engendre l'imagination, la contemplation & la mémoire.

§. XXVII. On pourroit, à l'occasion de ce qui a été dit dans le chapitre précédent, me faire deux questions: la première, pourquoi nous avons le pouvoir de réveiller quelques-unes de nos perceptions: la seconde, pourquoi, quand ce pouvoir nous manque, nous pouvons souvent nous en rappeller au moins les noms ou les circonstances.

Pour répondre d'abord à la seconde question, je dis que nous ne pouvons nous rappeller les noms ou les circonstances, qu'autant qu'ils sont familiers. Alors ils rentrent dans la classe des perceptions qui sont à nos ordres, & dont nous allons parler, en répondant à la première question qui demande un plus grand détail.

§. XXVIII. La liaison de plusieurs idées ne peut avoir d'autre cause que l'attention que nous leur avons donnée, quand elles se sont présentées ensemble. Ainsi les choses n'attirant notre attention que par le rapport qu'elles ont à notre tempérament, à nos passions, à notre état, ou, pour tout dire en un mot, à nos besoins; c'est une conséquence que la même attention embrasse tout-à-la-fois les idées des besoins & celles des choses qui s'y rapportent, & qu'elle les lie.

§. XXIX. Tous nos besoins tiennent les uns aux autres; & l'on en pourroit considérer les perceptions comme une suite d'idées fondamentales, auxquelles on rapporteroit tout ce qui fait partie de nos connoissances. Au-dessus de chacune s'éleveroit d'autres suites d'idées qui formeroient des espèces de chaînes, dont la force seroit en-

(1) Je suppose, ici & ailleurs, que les perceptions de l'*ame* ont pour cause physique l'ébranlement des fibres du cerveau: non que je regarde cette hypothèse comme démontrée, mais parce qu'elle me paroît plus commode pour expliquer ma pensée. Si la chose ne se fait pas de cette manière, elle se fait de quelqu'autre qui n'en est pas bien différente. Il ne peut y avoir dans le cerveau que du mouvement. Ainsi qu'on juge que les perceptions sont occasionnées par l'ébranlement des fibres, par la circulation des esprits animaux, ou par toute autre cause, tout cela est égal pour le dessein que j'ai en vue.

tièrement dans l'analogie des signes, dans l'ordre des perceptions, & dans la liaison que les circonstances, qui réunissent quelquefois les idées les plus disparates, auroient formées. A un besoin est liée l'idée de la chose qui est propre à la soulager; à cette idée est liée celle du lieu où cette chose se rencontre; à celle-ci, celle des personnes qu'on y a vues; à cette dernière, les idées des plaisirs ou des chagrins qu'on en a reçus, & plusieurs autres. On peut même remarquer qu'à mesure que la chaîne s'étend, elle se sous-divise en différens chaînons; ensorte que, plus on s'éloigne du premier anneau, plus les chaînons s'y multiplient. Une première idée fondamentale est liée à deux ou trois autres; chacune de celles-ci à un égal nombre, ou même à un plus grand, & ainsi de suite.

§. XXX. Les différentes chaînes ou chaînons, que je suppose au-dessus de chaque idée fondamentale, seroient liées par la suite des idées fondamentales, & par quelques anneaux qui seroient vraisemblablement communs à plusieurs; car les mêmes objets, & par conséquent les mêmes idées, se rapportent souvent à différens besoins. Ainsi, de toutes nos connoissances, il ne se formeroit qu'une seule & même chaîne, dont les chaînons se réuniroient à certains anneaux pour se séparer à d'autres.

§. XXXI. Ces suppositions admises, il suffiroit, pour se rappeller les idées qu'on s'est rendues familières, de pouvoir donner son attention à quelques-unes de nos idées fondamentales, auxquelles elles sont liées. Or cela se peut toujours, puisque, tant que nous veillons, il n'y a point d'instant où notre tempérament, nos passions & notre état n'occasionnent en nous quelques-unes de ces perceptions, que j'appelle *fondamentales*. Nous réussirions donc avec plus ou moins de facilité, à proportion que les idées que nous voudrions nous retracer tiendroient à un plus grand nombre de besoins, & y tiendroient plus immédiatement.

§. XXXII. Les suppositions que je viens de faire ne sont pas gratuites. J'en appelle à l'expérience, & je suis persuadé que chacun remarquera qu'il ne cherche à se ressouvenir d'une chose (1) que par le rapport qu'elle a aux circonstances où il se trouve, & qu'il y réussit d'autant plus facilement que les circonstances sont en grand nombre, ou qu'elles ont avec elle une liaison plus immédiate. L'attention que nous donnons à une perception qui nous affecte actuellement, nous en rappelle le signe; celui-ci en rappelle d'autres avec lesquels il a quelque rapport; ces derniers réveillent les idées auxquelles ils sont liés; ces idées retracent d'autres signes ou d'autres idées, & ainsi successivement. Deux amis, par exemple, qui ne se sont pas vus depuis long-temps, se rencontrent. L'attention qu'ils donnent à la surprise & à la joie qu'ils ressentent, leur fait naître aussitôt le langage qu'ils doivent se tenir. Ils se plaignent de la longue absence où ils ont été l'un de l'autre, s'entretiennent des plaisirs dont auparavant ils jouissoient ensemble, & de tout ce qui leur est arrivé depuis leur séparation. On voit facilement comment toutes ces choses sont liées entr'elles & à beaucoup d'autres. Voici encore un exemple.

Je suppose que quelqu'un me fait, sur cet ouvrage, une difficulté à laquelle je ne sais, dans le moment, de quelle manière satisfaire. Il est certain que, si elle n'est pas solide, elle doit elle-même m'indiquer ma réponse. Je m'applique donc à en considérer toutes les parties; & j'en trouve qui, étant liées avec quelques-unes des idées qui entrent dans la solution que je cherche, ne manquent pas de les réveiller. Celles-ci, par l'étroite liaison qu'elles ont avec les autres, les retracent successivement; & je vois enfin tout ce que j'ai à répondre.

D'autres exemples se présenteront en quantité à ceux qui voudront remarquer ce qui arrive dans les cercles. Avec quelque rapidité que la conversation change de sujet, celui qui conserve son sang froid, & qui connoît un peu le caractère de ceux qui parlent, voit toujours par quelle liaison d'idées on passe d'une matière à une autre. Je me crois donc en droit de conclure que le pouvoir de réveiller nos perceptions, leurs noms ou leurs circonstances, vient uniquement de la liaison que l'attention a mise entre ces choses & les besoins auxquels elles se rapportent. Détruisez cette liaison, vous détruisez l'imagination & la mémoire.

§. XXXIII. Tous les hommes ne peuvent pas lier leurs idées avec une égale force, ni dans une égale quantité : voilà pourquoi l'imagination & la mémoire ne les servent pas tous également. Cette impuissance vient de la différente conformation des organes, ou peut-être encore de la nature de l'*ame*: dans le premier cas les raisons qu'on en pourroit donner sont toutes physiques, & n'appartiennent pas à cet ouvrage. Je remarquerai seulement que les organes ne sont quelquefois peu propres à la liaison des idées, que pour n'avoir pas été assez exercés.

§. XXXIV. Le pouvoir de lier nos idées a ses inconvéniens comme ses avantages. Pour les faire appercevoir sensiblement, je suppose deux hommes; l'un chez qui les idées n'ont jamais pu se lier; l'autre chez qui elles se lient avec tant de facilité & tant de force, qu'il n'est plus le maître de les séparer. Le premier seroit sans

(1) Je prends le mot de se *ressouvenir* conformément à l'usage, c'est-à-dire, pour le pouvoir de réveiller les idées d'un objet absent, ou d'en rappeller les signes. Ainsi il se rapporte également à l'imagination & à la mémoire.

imagination & sans mémoire, & n'auroit par conséquent l'exercice d'aucune des opérations que celles-ci doivent produire. Il seroit absolument incapable de réflexion; ce seroit un imbécille. Le second auroit trop de mémoire & trop d'imagination, & cet excès produiroit presque le même effet qu'une entière privation de l'une & de l'autre. Il auroit à peine l'exercice de sa réflexion, ce seroit un fou. Les idées les plus disparates étant fortement liées dans son esprit, par la seule raison qu'elles se sont présentées ensemble, il les jugeroit naturellement liées entr'elles, & les mettroit les unes à la suite des autres, comme de justes conséquences.

Entre ces deux excès, on pourroit supposer un milieu où le trop d'imagination & de mémoire ne nuiroit pas à la solidité de l'esprit, & où le trop peu ne nuiroit pas à ses agrémens. Peut-être ce milieu est-il si difficile que les plus grands génies ne s'y sont encore trouvés qu'à-peu-près. Selon que différens esprits s'en écartent & tendent vers les extrémités opposées, ils ont des qualités plus ou moins incompatibles, puisqu'elles doivent, plus ou moins, participer aux extrémités qui s'excluent tout-à-fait. Ainsi ceux qui se rapprochent de l'extrémité où l'imagination & la mémoire dominent, perdent à proportion des qualités qui rendent un esprit juste, conséquent & méthodique; & ceux qui se rapprochent de l'autre extrémité, perdent dans la même proportion des qualités qui concourent à l'agrément. Les premier écrivent avec plus de grace, les autres avec plus de suite & plus de profondeur.

On voit non-seulement comment la facilité de lier nos idées produit l'imagination, la contemplation & la mémoire; mais encore comment elle est le vrai principe de la perfection ou du vice de ces opérations.

Que l'usage des signes est la vraie cause des progrès de l'imagination, de la contemplation & de la mémoire.

Pour développer entiérement les ressorts de l'imagination, de la contemplation & de la mémoire, il faut rechercher quels secours ces opérations retirent de l'usage des signes.

§. XXXV. Je distingue trois sortes de signes; 1°. les signes accidentels, ou les objets que quelques circonstances particulières ont liés avec quelques-unes de nos idées, ensorte qu'ils sont propres à les réveiller; 2°. les signes naturels, ou les cris que la nature a établis pour les sentimens de joie, de crainte, de douleur, &c. 3°. les signes d'institution, ou ceux que nous avons nous-mêmes choisis, & qui n'ont qu'un rapport arbitraire avec nos idées.

§. XXXVI. Ces signes ne sont point nécessaires pour l'exercice des opérations qui précèdent la réminiscence : car la perception & la conscience ne peuvent manquer d'avoir lieu tant qu'on est éveillé; & l'attention n'étant que la conscience qui nous avertit plus particuliérement de la présence d'une perception, il suffit, pour l'occasionner, qu'un objet agisse sur les sens avec plus de vivacité que les autres. Jusques-là les signes ne seroient propres qu'à fournir des occasions plus fréquentes d'exercer l'attention.

§. XXXVII. Mais supposons un homme qui n'ait l'usage d'aucun signe arbitraire. Avec le seul secours des signes accidentels, son imagination & sa réminiscence pourront déja avoir quelqu'exercice; c'est-à-dire, qu'à la vue d'un objet la perception avec laquelle il s'est lié, pourra se réveiller, & qu'il pourra la reconnoître pour celle qu'il a déja eue. Il faut cependant remarquer que cela n'arrivera qu'autant que quelque cause étrangère lui mettra cet objet sous les yeux. Quand il est absent, l'homme que je suppose n'a point de moyens pour se le rappeller de lui-même, puisqu'il n'a à sa disposition aucune des choses qui y pourroient être liées. Il ne dépend donc point de lui de réveiller l'idée qui y est attachée. Ainsi l'exercice de son imagination n'est point encore à son pouvoir.

§. XXXVIII. Quant aux cris naturels, cet homme les formera, aussi-tôt qu'il éprouvera les sentimens auxquels ils sont affectés. Mais ils ne seront pas, dès la première fois, des signes à son égard; puisqu'au lieu de lui réveiller des perceptions, ils n'en seront que des suites.

Lorsqu'il aura souvent éprouvé le même sentiment, & qu'il aura, tout aussi souvent, poussé le cri qui doit naturellement l'accompagner, l'un & l'autre se trouveront si vivement liés dans son imagination, qu'il n'entendra plus le cri qu'il n'éprouve le sentiment en quelque manière. C'est alors que ce cri sera un signe; mais il ne donnera de l'exercice à l'imagination de cet homme que quand le hasard le lui fera entendre. Cet exercice ne sera donc pas plus à sa disposition que dans le cas précédent.

Il ne faudroit pas m'opposer qu'il pourroit, à la longue, se servir de ces cris, pour se retracer à son gré les sentimens qu'ils expriment. Je répondrai qu'alors ils cesseroient d'être des signes naturels, dont le caractère est de faire connoître par eux-mêmes, & indépendamment du choix que nous en avons fait, l'impression que nous éprouvons, en occasionnant quelque chose de semblable chez les autres. Ce seroient des sons que cet homme auroit choisis, comme nous avons fait ceux de crainte, de joie, &c. Ainsi il auroit l'usage de quelques signes d'institution; ce qui est contraire à la supposition dans laquelle je raisonne actuellement.

§. XXXIX. La mémoire, comme nous l'avons vu, ne consiste que dans le pouvoir de nous rappeller

rappeller les signes de nos idées, ou les circonstances qui les ont accompagnées ; & ce pouvoir n'a lieu qu'autant que, par l'analogie des signes que nous avons choisis, & par l'ordre que nous avons mis entre nos idées, les objets que nous voulons nous retracer tiennent à quelques-uns de nos besoins présens. Enfin nous ne saurions nous rappeller une chose qu'autant qu'elle est liée, par quelqu'endroit, à quelques-unes de celles qui sont à notre disposition. Or un homme qui n'a que des signes accidentels & des signes naturels, n'en a point qui soient à ses ordres. Ses besoins ne peuvent donc occasionner que l'exercice de son imagination. Ainsi il doit être sans mémoire.

§. XL. De-là on peut conclure que les bêtes n'ont point de mémoire, & qu'elles n'ont qu'une imagination dont elles ne sont point maitresses de disposer. Elles ne se représentent une chose absente qu'autant que, dans leur cerveau, l'image en est étroitement liée à un objet présent. Ce n'est pas la mémoire qui les conduit dans un lieu où, la veille, elles ont trouvé de la nourriture : mais c'est que le sentiment de la faim est si fort lié avec les idées de ce lieu & du chemin qui y mène, que celles-ci se réveillent aussi-tôt qu'elles l'éprouvent. Ce n'est pas la mémoire qui les fait fuir devant les animaux qui leur font la guerre. Mais quelques-unes de leur espèce ayant été dévorées, les cris dont, à ce spectacle, elles ont été frappées, ont réveillé dans leur *ame* les sentimens de douleur dont ils sont les signes naturels, & elles ont fui. Lorsque ces animaux reparoissent, ils retracent en elles les mêmes sentimens, parce que ces sentimens ayant été produits la première fois à leur occasion, la liaison est faite. Elles reprennent donc encore la fuite.

Quant à celles qui n'en auroient vu périr aucune de cette manière, on peut avec fondement supposer que leur mère ou quelqu'autre les ont, dans les commencemens, engagées à fuir avec elles, en leur communiquant, par des cris, la frayeur qu'elles conservent, & qui se réveille toujours à la vue de leur ennemi. Si l'on rejette toutes ces suppositions, je ne vois pas ce qui pourroit les porter à prendre la fuite.

Peut-être me demandera-t-on qui leur a appris à reconnoître les cris qui sont les signes naturels de la douleur : l'expérience. Il n'y en a point qui n'ait éprouvé la douleur de bonne heure, & qui par conséquent n'ait eu occasion d'en lier le cri avec le sentiment. Il ne faut pas s'imaginer qu'elles ne puissent fuir qu'autant qu'elles auroient une idée précise du péril qui les menace : il suffit que les cris de celles de leur espèce réveillent en elles le sentiment d'une douleur quelconque.

§. XLI. On voit bien que si, faute de mémoire, les bêtes ne peuvent pas comme nous se rappeller d'elles-mêmes, & à leur gré, les perceptions qui sont liées dans leur cerveau, l'imagination y supplée parfaitement. Car, en leur retraçant les perceptions mêmes des objets absens, elle les met dans le cas de se conduire comme si elles avoient ces objets sous les yeux ; & par-là de pourvoir à leur conservation plus promptement & plus sûrement, que nous ne faisons quelquefois nous-mêmes avec le secours de la raison. Nous pouvons remarquer en nous quelque chose de semblable, dans les occasions où la réflexion seroit trop lente pour nous faire échapper à un danger. A la vue, par exemple, d'un corps prêt à nous écraser, l'imagination nous retrace l'idée de la mort, ou quelque chose d'approchant ; & cette idée nous porte aussi-tôt à éviter le coup qui nous menace. Nous péririons infailliblement, si, dans ces momens, nous n'avions que le secours de la mémoire & de la réflexion.

§. XLII. L'imagination produit même souvent en nous des effets qui paroîtroient devoir appartenir à la réflexion la plus présente. Quoique fort occupés d'une idée, les objets qui nous environnent continuent d'agir sur nos sens : les perceptions qu'ils occasionnent en réveillent d'autres auxquelles elles sont liées, & celles-ci déterminent certains mouvemens dans notre corps. Si toutes ces choses nous affectent moins vivement que l'idée qui nous occupe, elles ne peuvent nous en distraire ; & par-là il arrive que, sans réfléchir sur ce que nous faisons, nous agissons de la même manière que si notre conduite étoit raisonnée. Il n'y a personne qui ne l'ait éprouvé. Un homme traverse Paris, & évite tous les embarras avec les mêmes précautions que s'il ne pensoit qu'à ce qu'il fait ; cependant il est assuré qu'il étoit occupé de toute autre chose. Bien plus : il arrive même souvent que, quoique notre esprit ne soit point à ce qu'on nous demande, nous y répondons exactement. C'est que les mots qui expriment la question, sont liés à ceux qui forment la réponse, & que les derniers déterminent les mouvemens propres à les articuler. La liaison des idées est le principe de tous ces phénomènes.

Nous connoissons donc, par notre expérience, que l'imagination, lors même que nous ne sommes pas maîtres d'en régler l'exercice, suffit pour expliquer des actions qui paroissent raisonnées, quoiqu'elles ne le soient pas. C'est pourquoi on a lieu de croire qu'il n'y a point d'autre opération dans les bêtes. Quels que soient les faits qu'on en rapporte, les hommes en fourniront d'aussi surprenans, & qui pourront s'expliquer par le principe de la liaison des idées.

§. XLIII. En suivant les explications que je viens de donner, on se fait une idée nette de ce qu'on appelle *instinct*. C'est une imagination qui, à l'occasion d'un objet, réveille les perceptions qui y sont immédiatement liées ; & par ce moyen dirige, sans le secours de la réflexion, toutes sortes d'animaux.

Faute d'avoir connu les analyses que je viens de faire, & sur-tout ce que j'ai dit sur la liaison des

idées, les philosophes ont été fort embarrassés pour expliquer l'instinct des bêtes. Il leur est arrivé ce qui ne peut manquer, toutes les fois qu'on raisonne sans être remonté à l'origine des choses : je veux dire, qu'incapables de prendre un juste milieu, ils se sont égarés dans les deux extrémités. Les uns ont mis l'instinct à côté ou même au-dessus de la raison : les autres ont rejetté l'instinct, & ont pris les bêtes pour de purs automates. Ces deux opinions sont également ridicules, pour ne rien dire de plus. La ressemblance qu'il y a entre les bêtes & nous, prouve qu'elles ont une *ame* ; & la différence qui s'y rencontre, prouve qu'elle est inférieure à la nôtre. Mes analyses rendent la chose sensible, puisque les opérations de l'*ame* des bêtes se bornent à la perception, à la conscience, à l'attention, à la réminiscence, & à une imagination qui n'est point à leur commandement, & que la nôtre a d'autres opérations dont je vais exposer la génération.

§. XLIV. Il faut appliquer à la contemplation ce que je viens de dire de l'imagination & de la mémoire, selon qu'on les rapportera l'une à l'autre. Si on la fait consister à conserver les perceptions, elle n'a, avant l'usage des signes d'institution, qu'un exercice qui ne dépend pas de nous; & elle n'en a point du tout, si on la fait consister à conserver les signes mêmes.

§. XLV. Tant que l'imagination, la contemplation & la mémoire n'ont point d'exercice, ou que les deux premieres n'en ont qu'un dont on n'est pas maître, on ne peut disposer soi-même de son attention. En effet comment en disposeroit-on, puisque l'*ame* n'a point encore d'opération à son pouvoir ? Elle ne va donc d'un objet à l'autre, qu'autant qu'elle est entraînée par la force de l'impression que les choses font sur elle.

§. XLVI. Mais aussi-tôt qu'un homme commence à attacher des idées à des signes qu'il a lui-même choisis, on voit se former en lui la mémoire. Celle-ci acquise, il commence à disposer par lui-même de son imagination, & à lui donner un nouvel exercice. Car, par le secours des signes qu'il peut rappeller à son gré, il réveille ou du moins il peut réveiller souvent les idées qui y sont liées. Dans la suite, il acquérera d'autant plus d'empire sur son imagination, qu'il inventera davantage de signes, parce qu'il se procurera un plus grand nombre de moyens pour l'exercer.

Voilà où l'on commence à appercevoir la supériorité de notre *ame* sur celle des bêtes. Car, d'un côté, il est constant qu'il ne dépend point d'elle d'attacher leurs idées à des signes arbitraires; & de l'autre, il paroît certain que cette impuissance ne vient pas uniquement de l'organisation. Leur corps n'est-il pas aussi propre au langage d'action que le nôtre ? Plusieurs d'entr'elles n'ont-elles pas tout ce qu'il faut pour l'articulation des sons ? Pourquoi donc, si elles étoient capables des mêmes opérations que nous, n'en donneroient-elles pas des preuves ?

Ces détails démontrent comment l'usage des différentes sortes de signes concourt aux progrès de l'imagination, de la contemplation & de la mémoire. Tout cela va encore se développer davantage dans le chapitre suivant.

De la réflexion.

§. XLVII. Aussi-tôt que la mémoire est formée, & que l'exercice de l'imagination est à notre pouvoir, les signes que celle-là rappelle, & les idées que celle-ci réveille, commencent à retirer l'*ame* de la dépendance où elle étoit de tous les objets qui agissoient sur elle. Maitresse de se rappeller les choses qu'elle a vus, elle y peut porter son attention, & la détourner de celles qu'elle voit; elle peut ensuite la rendre à celles-ci, ou seulement à quelques-unes, & la donner alternativement aux unes & aux autres. A la vue d'un tableau, par exemple, nous nous rappellons les connoissances que nous avons de la nature & des règles qui apprennent à l'imiter, & nous portons notre attention successivement de ce tableau à ces connoissances, & de ces connoissances à ce tableau, ou tour-à-tour à ses différentes parties. Mais il est évident que nous ne disposons ainsi de notre attention que par le secours que nous prête l'activité de l'imagination, produite par une grande mémoire. Sans cela, nous ne la réglerions pas nous-mêmes; mais elle obéiroit uniquement à l'action des objets.

§. XLVIII. Cette manière d'appliquer de nous-mêmes notre attention tour-à-tour à divers objets, ou aux différentes parties d'un seul, c'est ce qu'on appelle *réfléchir*. Ainsi on voit sensiblement comment la réflexion naît de l'imagination & de la mémoire : mais il y a des progrès qu'il ne faut pas laisser échapper.

§. XLIX. Un commencement de mémoire suffit pour commencer à nous rendre maîtres de l'exercice de notre imagination. C'est assez d'un seul signe arbitraire pour pouvoir réveiller de soi-même une idée; & c'est-là certainement le premier & le moindre degré de la mémoire & de la puissance qu'on peut acquérir sur son imagination. Le pouvoir qu'il nous donne de disposer de notre attention, est le plus foible qu'il soit possible. Mais, tel qu'il est, il commence à faire sentir l'avantage des signes, & par conséquent il est propre à faire saisir au moins quelqu'une des occasions où il peut être utile ou nécessaire d'en inventer de nouveaux. Par ce moyen, il augmentera l'exercice de la mémoire & de l'imagination : dès-lors la réflexion pourra aussi en avoir davantage; &, réagissant sur l'imagination & la mémoire qui l'ont produite, elle

leur donnera, à son tour, un nouvel exercice. Ainsi, par les secours mutuels que ces opérations se prêteront, elles concourront réciproquement à leurs progrès.

Si, en réfléchissant sur les foibles commencemens de ces opérations, on ne voit pas, d'une manière assez sensible, l'influence réciproque des unes sur les autres, on n'a qu'à appliquer ce que je viens de dire à ces opérations considérées dans le point de perfection où nous les possédons. Combien, par exemple, n'a-t-il pas fallu de réflexion pour former les langues! & de quel secours ces langues ne sont-elles pas à la réflexion! Mais c'est-là une matière à laquelle je destine plusieurs chapitres.

Il semble qu'on ne sauroit se servir des signes d'institution, si l'on n'étoit pas déja capable d'assez de réflexion pour les choisir & pour y attacher des idées : comment donc, m'objectera-t-on peut-être, l'exercice de la réflexion ne s'acquéreroit-il que par l'usage de ces signes?

Je réponds que je satisferai à cette difficulté, lorsque je donnerai l'histoire du langage. *Voyez* le mot LANGAGE. Il me suffit ici de faire connoître qu'elle ne m'a pas échappé

§. L. Par tout ce qui a été dit, il est constant qu'on ne peut mieux augmenter l'activité de l'imagination, l'étendue de la mémoire, & faciliter l'exercice de la réflexion, qu'en s'occupant des objets qui, exerçant davantage l'attention, lient ensemble un plus grand nombre de signes & d'idées. Tout dépend de-là. Cela fait voir, pour le remarquer en passant, que l'usage où l'on est de n'appliquer les enfans, pendant les premières années de leurs études, qu'à des choses auxquelles ils ne peuvent rien comprendre ni prendre aucun intérêt, est peu propre à développer leurs talens. Cet usage ne forme point de liaison d'idées, ou les forme si légères qu'elles ne se conservent point.

§. LI. C'est à la réflexion que nous commençons à entrevoir tout ce dont l'*ame* est capable. Tant qu'on ne dirige point soi-même son attention, nous avons vu que l'*ame* est assujettie à tout ce qui l'environne, & ne possède rien que par une vertu étrangère. Mais si, maître de son attention, on la guide selon ses desirs, l'*ame* alors dispose d'elle-même, en tire des idées qu'elle ne doit qu'à elle, & s'enrichit de son propre fonds.

L'effet de cette opération est d'autant plus grand, que, par elle, nous disposons de nos perceptions, à-peu-près comme si nous avions le pouvoir de les produire & de les anéantir. Que parmi celles que j'éprouve actuellement, j'en choisisse une, aussi-tôt la conscience en est si vive & celle des autres si foible, qu'il me paroîtra qu'elle est la seule dont j'aie pris connoissance. Qu'un instant après je veuille l'abandonner, pour m'occuper principalement d'une de celles qui m'affectoient le plus légérement, elle me paroîtra rentrer dans le néant, tandis qu'une autre m'en paroîtra sortir. La conscience de la première, pour parler moins figurément, deviendra si foible, & celle de la seconde si vive, qu'il me semblera que je ne les ai éprouvées que l'une après l'autre. On peut faire cette expérience, en considérant un objet fort composé. Il n'est pas douteux qu'on n'ait, en même-temps, conscience de toutes les perceptions que ses différentes parties, disposées pour agir sur les sens, font naître. Mais on diroit que la réflexion suspend, à son gré, les impressions qui se font dans l'*ame*, pour n'en conserver qu'une seule.

§. LII. La géométrie nous apprend que le moyen le plus propre à faciliter notre réflexion, c'est de mettre sous les sens les objets même des idées dont on veut s'occuper, parce qu'alors la conscience en est plus vive; mais on ne peut pas se servir de cet artifice dans toutes les sciences. Un moyen qu'on employera par-tout avec succès, c'est de mettre, dans nos méditations, de la clarté, de la précision & de l'ordre. De la clarté, parce que plus les signes sont clairs, plus nous avons conscience des idées qu'ils signifient, & moins par conséquent elles nous échappent. De la précision, afin que l'attention, moins partagée, se fixe avec moins d'effort. De l'ordre, afin qu'une première idée plus connue, plus familière, prépare notre attention pour celle qui doit suivre.

§. LIII. Il n'arrive jamais que le même homme puisse exercer également sa mémoire, son imagination & sa réflexion sur toutes sortes de matières. C'est que ces opérations dépendent de l'attention comme de leur cause; & que celle-ci ne peut s'occuper d'un objet qu'à proportion du rapport qu'il a à notre tempérament & à tout ce qui nous touche. Cela nous apprend pourquoi ceux qui aspirent à être universels courent risque d'échouer dans bien des genres. Il n'y a que deux sortes de talens : l'un, qui ne s'acquiert que par la violence qu'on fait aux organes; l'autre, qui est une suite d'une heureuse disposition & d'une grande facilité qu'ils ont à se développer. Celui-ci, appartenant plus à la nature, est plus vif, plus actif, & produit des effets bien supérieurs. Celui-là, au contraire, sent l'effort, le travail, & ne s'élève jamais au dessus du médiocre.

§. LIV. J'ai cherché les causes de l'imagination, de la mémoire & de la réflexion dans les opérations qui les précèdent, parce que c'est l'objet de cette section d'expliquer comment les opérations naissent les unes des autres. Ce seroit à la physique à remonter à d'autres causes, s'il étoit possible de les connoître (1).

(1) Tout cet ouvrage porte sur les cinq chapitres qu'on vient de lire : ainsi il faut les entendre parfaitement, avant de passer à d'autres.

Des opérations qui consistent à distinguer, abstraire, comparer, composer & décomposer nos idées.

Nous avons enfin développé ce qu'il y avoit de plus difficile à appercevoir dans le progrès des opérations de l'*ame*. Celles dont il nous reste à parler sont des effets si sensibles de la réflexion, que la génération s'en explique en quelque sorte d'elle-même.

§. LV. De la réflexion ou du pouvoir de disposer nous-mêmes de notre attention, naît le pouvoir de considérer nos idées séparément. Ensorte que la même conscience, qui avertit plus particuliérement de la présence de certaines idées, (ce qui caractérise l'attention) avertit encore qu'elles sont distinctes. Ainsi, quand l'*ame* n'étoit point maitresse de son attention, elle n'étoit pas capable de distinguer d'elle-même les différentes impressions qu'elle recevoit des objets. Nous en faisons l'expérience toutes les fois que nous voulons nous appliquer à des matières pour lesquelles nous ne sommes pas propres. Alors nous confondons si fort les objets, que même nous avons quelquefois de la peine à discerner ceux qui diffèrent davantage. C'est que, faute de savoir réfléchir ou porter notre attention sur toutes les perceptions qu'ils occasionnent, celles qui les distinguent nous échappent. Par-là on peut juger que, si nous étions tout-à-fait privés de l'usage de la réflexion, nous ne distinguerions divers objets qu'autant que chacun feroit sur nous une impression fort vive. Tous ceux qui agiroient foiblement seroient comptés pour rien.

§. LVI. Il est aisé de distinguer deux idées absolument simples; mais, à mesure qu'elles se composent davantage, les difficultés augmentent. Alors nos notions se ressemblant par un plus grand nombre d'endroits, il est à craindre que nous n'en prenions plusieurs pour une seule, ou que du moins nous ne les distinguions pas autant qu'elles doivent l'être. C'est ce qui arrive souvent en métaphysique & en morale. La matière que nous traitons actuellement, est un exemple bien sensible des difficultés qu'on a à surmonter. Dans ces occasions, on ne sauroit prendre trop de précautions pour remarquer jusqu'aux plus légères différences. C'est-là ce qui décidera de la netteté & de la justesse de notre esprit, & ce qui contribuera le plus à donner à nos idées cet ordre & cette précision si nécessaires pour arriver à quelques connoissances. Au reste, cette vérité est si peu reconnue, qu'on court risque de passer pour ridicule, quand on s'engage dans des analyses un peu fines.

§. LVII. En distinguant ses idées, on considère quelquefois, comme entiérement séparées de leur sujet, les qualités qui lui sont le plus essentielles. C'est ce qu'on appelle plus particuliérement *abstraire*. Les idées qui en résultent se nomment *générales*, parce qu'elles représentent les qualités qui conviennent à plusieurs choses différentes. Si, par exemple, ne faisant aucune attention à ce qui distingue l'homme de la bête, je réfléchis uniquement sur ce qu'il y a de commun entre l'un & l'autre, je fais une abstraction qui me donne l'idée générale d'*animal*.

Cette opération est absolument nécessaire à des esprits bornés, qui ne peuvent considérer que peu d'idées à la fois, & qui, pour cette raison, sont obligés d'en rapporter plusieurs sous une même classe. Mais il faut avoir soin de ne pas prendre, pour autant d'êtres distincts, des choses qui ne le sont que par notre manière de concevoir. C'est une méprise où bien des philosophes sont tombés.

§. LVIII. La réflexion qui nous donne le pouvoir de distinguer nos idées, nous donne encore celui de les comparer pour en connoître les rapports. Cela se fait en portant alternativement notre attention des unes aux autres, ou en la fixant en même-temps sur plusieurs. Quand des notions peu composées font une impression assez sensible pour attirer notre attention, sans effort de notre part, la comparaison n'est pas difficile; mais les difficultés augmentent, à mesure que les idées se composent davantage, & qu'elles font une impression plus légère. Les comparaisons sont, par exemple, communément plus aisées en géométrie qu'en métaphysique. Avec le secours de cette opération, nous rapprochons les idées les moins familières de celles qui le sont davantage; & les rapports que nous y trouvons établissent entr'elles des liaisons très-propres à augmenter & à fortifier la mémoire, l'imagination, &, par contre-coup, la réflexion.

§. LIX. Quelquefois, après avoir distingué plusieurs idées, nous les considérons comme ne faisant qu'une seule notion; d'autres fois nous retranchons d'une notion quelques-unes des idées qui la composent. C'est ce qu'on nomme *composer* & *décomposer* ses idées. Par le moyen de ces opérations, nous pouvons les comparer sous toutes sortes de rapports, & en faire tous les jours de nouvelles combinaisons.

§. LX. Pour bien conduire la première, il faut remarquer quelles sont les idées les plus simples de nos notions; comment, & dans quel ordre, elles se réunissent à celles qui surviennent. Par-là on sera en état de régler également la seconde; car on n'aura qu'à défaire ce qui aura été fait. Cela fait voir comment elles viennent l'une & l'autre de la réflexion.

Digression sur l'origine des principes, & de l'opération qui consiste à analyser.

§. LXI. La facilité d'abstraire & de décomposer a introduit de bonne heure l'usage des propositions générales. On ne put être long-temps sans s'appercevoir qu'étant le résultat de plusieurs

connoissances particulières, elles sont propres à soulager la mémoire & à donner de la précision au discours. Mais elles dégénèrerent bientôt en abus, & donnèrent lieu à une manière de raisonner fort imparfaite. En voici la raison.

§. LXII. Les premières découvertes dans les sciences ont été si simples & si faciles, que les hommes les firent sans le secours d'aucune méthode. Ils ne purent même imaginer des règles, qu'après avoir déja fait des progrès qui, les ayant mis dans la situation de remarquer comment ils étoient arrivés à quelques vérités, leur firent connoître comment ils pouvoient parvenir à d'autres. Ainsi ceux qui firent les premières découvertes, ne purent montrer quelle route il falloit prendre pour les suivre, puisqu'eux-mêmes ils ne savoient pas encore quelle route ils avoient tenue. Il ne leur resta d'autre moyen pour en montrer la certitude, que de faire voir qu'elles s'accordoient avec les propositions générales que personne ne révoquoit en doute Cela fit croire que ces propositions étoient la vraie source de nos connoissances. On leur donna en conséquence le nom de *principe*; & ce fut un préjugé généralement reçu, & qui l'est encore, qu'on ne doit raisonner que par principes (1). Ceux qui découvrirent de nouvelles vérités, crurent, pour donner une plus grande idée de leur pénétration, devoir faire un mystère de la méthode qu'ils avoient suivie. Ils se contentèrent de les exposer par le moyen des principes généralement adoptés; & le préjugé reçu, s'accréditant de plus en plus, fit naître des systêmes sans nombre.

§. LXIII. L'inutilité & l'abus des principes paroît sur-tout dans la sinthèse : méthode où il semble qu'il soit défendu à la vérité de paroitre qu'elle n'ait été précédée d'un grand nombre d'axiomes, de définitions & d'autres propositions prétendues fécondes. L'évidence des démonstrations mathématiques & l'approbation que tous les savans donnent à cette manière de raisonner, suffiroient pour persuader que je n'avance qu'un paradoxe insoutenable. Mais il n'est pas difficile de faire voir que ce n'est point à la méthode synthétique que les mathématiques doivent leur certitude. En effet, si cette science avoit été susceptible d'autant d'erreurs, d'obscurités & d'équivoques que la métaphysique, la synthèse étoit tout-à-fait propre à les entretenir & à les multiplier de plus en plus. Si les idées des mathématiciens sont exactes, c'est qu'elles sont l'ouvrage de l'algèbre & de l'analyse. La méthode que je blâme, peu propre à corriger un principe vague, une notion mal déterminée, laisse subsister tous les vices d'un raisonnement, ou les cache sous les apparences d'un grand ordre, mais qui est aussi superflu qu'il est sec & rebutant. Je renvois, pour s'en convaincre, aux ouvrages de métaphysique, de morale & de théologie, où l'on a voulu s'en servir (2).

§. LXIV. Il suffit de considérer qu'une proposition générale n'est que le résultat de nos connoissances particulières, pour s'appercevoir qu'elle ne peut nous faire descendre qu'aux connoissances qui nous ont élevés jusqu'à elle, ou qu'à celles qui auroient également pu nous en frayer le chemin. Par conséquent, bien loin d'en être le principe, elle suppose qu'elles sont toutes connues par d'autres moyens, ou que du moins elles peuvent l'être. En effet, pour exposer la vérité avec l'étalage des principes que demande la synthèse, il est évident qu'il faut déja en avoir connoissance. Cette méthode propre, tout au plus, à démontrer d'une manière fort abstraite des choses qu'on pourroit prouver d'une manière bien plus simple, éclaire d'autant moins l'esprit qu'elle cache la route qui conduit aux découvertes. Il est même à craindre, qu'elle n'en impose, en donnant de l'apparence aux paradoxes les plus faux; parce qu'avec des propositions détachées & souvent fort éloignées, il est aisé de prouver tout ce qu'on veut, sans qu'il soit facile d'appercevoir par où un raisonnement peche. On en peut trouver des exemples en métaphysique. Enfin elle n'abrége pas, comme on se l'imagine communément; car il n'y a point d'auteurs qui tombent dans des redites plus fréquentes, & dans des détails plus inutiles, que ceux qui s'en servent.

§. LXV. Il me semble, par exemple, qu'il suffit de réfléchir sur la manière dont on se fait l'idée d'un tout & d'une partie, pour voir évidemment que le tout est plus grand que sa partie. Cependant plusieurs géomètres modernes, après avoir blâmé Euclide, parce qu'il a négligé de démontrer ces sortes de propositions, entreprennent d'y suppléer. En effet la synthèse est trop scrupuleuse pour laisser rien sans preuve; elle ne nous fait grace que sur une seule proposition, qu'elle regarde comme le principe des autres : encore faut-il qu'elle soit identique. Voici donc

---

(1) Je n'entends point ici par *principes* des observations confirmées par l'expérience. Je prends ce mot dans le sens ordinaire aux philosophes, qui appellent *principes* les idées générales & abstraites, sur lesquelles ils bâtissent leurs systêmes.

(2) Descartes, par exemple, a-t-il répandu plus de jour sur ses méditations métaphysiques, quand il a voulu les démontrer selon les règles de cette méthode? Peut-on trouver de plus mauvaises démonstrations que celle de Spinosa? Je pourrois encore citer Mallebranche, qui s'est quelquefois servi de la synthèse : Arnaud qui en a fait usage dans un assez mauvais traité sur les idées & ailleurs : l'auteur de l'action de Dieu sur les créatures, & plusieurs autres. On diroit que ces écrivains se sont imaginés que, pour démontrer géométriquement, ce soit assez de mettre dans un certain ordre les différentes parties d'un raisonnement, sous les titres d'*axiomes*, de *définitions*, de *demandes*, &c.

comment un géomètre a la précaution de prouver que le tout eſt plus grand que ſa partie.

Il établit d'abord pour définition, *qu'un tout eſt plus grand, dont une partie eſt égale à un autre tout*; & pour axiome, que le même eſt égal à lui-même; c'eſt la ſeule propoſition qu'il n'entreprend pas de démontrer. Enſuite il raiſonne ainſi:

« Un tout, dont une partie eſt égale à un autre » tout, eſt plus grand que cet autre tout, (par » la déf.) mais chaque partie d'un tout eſt égale » à elle-même (par l'axiome); donc un tout eſt » plus grand que ſa partie (1) ».

J'avoue que ce raiſonnement auroit beſoin d'un commentaire, pour être mis à ma portée. Quoi qu'il en ſoit, il me paroît que la définition n'eſt ni plus claire ni plus évidente que le théorême, & que par conſéquent elle ne ſauroit ſervir à ſa preuve. Cependant on donne cette démonſtration pour exemple d'une analyſe parfaite: car, dit-on, elle eſt renfermée dans un ſyllogiſme, « dont une » premiſſe eſt une définition, & l'autre une pro- » poſition identique; ce qui eſt le ſigne d'une » analyſe parfaite ».

§. LXVI. Si c'eſt-là ce que les géomètres entendent par *analyſe*, je ne vois rien de plus inutile que cette méthode. Ils en ont ſans doute une meilleure: les progrès qu'ils ont fait en ſont la preuve. Peut-être même leur analyſe ne paroît-elle ſi éloignée de celle qu'on pourroit employer dans les autres ſciences, que parce que les ſignes en ſont particuliers à la géométrie. Quoi qu'il en ſoit, analyſer n'eſt, ſelon moi, qu'une opération qui réſulte du concours des précédentes. Elle ne conſiſte qu'à compoſer & décompoſer nos idées pour en faire différentes comparaiſons, & pour découvrir, par ce moyen, les rapports qu'elles ont entr'elles, & les nouvelles idées qu'elles peuvent produire. Cette analyſe eſt le vrai ſecret des découvertes, parce qu'elle nous fait toujours remonter à l'origine des choſes. Elle a cet avantage qu'elle n'offre jamais que peu d'idées à la fois, & toujours dans la gradation la plus ſimple. Elle eſt ennemie des principes vagues, & de tout ce qui peut être contraire à l'exactitude & à la préciſion. Ce n'eſt point avec le ſecours des propoſitions générales qu'elle cherche la vérité, mais toujours par une eſpèce de calcul, c'eſt-à-dire, en compoſant & décompoſant les notions, pour les comparer de la manière la plus favorable aux découvertes qu'on a en vue. Ce n'eſt pas non plus par des définitions, qui d'ordinaire ne font que multiplier les diſputes, mais c'eſt en expliquant la génération de chaque idée. Par ce détail on voit qu'elle eſt la ſeule méthode qui puiſſe donner de l'évidence à nos raiſonnemens, & par conſéquent la ſeule qu'on doive ſuivre dans la recherche de la vérité. Mais elle ſuppoſe, dans ceux qui veulent en faire uſage, une grande connoiſſance des progrès des opérations de l'*ame*.

§. LXVII. Il faut donc conclure que les principes ne ſont que des réſultats qui peuvent ſervir à marquer les principaux endroits par où on a paſſé; qu'ainſi que le fil du labyrinthe, inutiles quand nous voulons aller en avant, ils ne font que faciliter les moyens de revenir ſur nos pas. S'ils ſont propres à ſoulager la mémoire & à abréger les diſputes, en indiquant briévement les vérités dont on convient de part & d'autre, ils deviennent ordinairement ſi vagues, que, ſi on n'en uſe avec précaution, ils multiplient les diſputes, & les font dégénérer en pures queſtions de mot. Par conſéquent, le ſeul moyen d'acquérir des connoiſſances, c'eſt de remonter à l'origine de nos idées, d'en ſuivre la génération, & de les comparer ſous tous les rapports poſſibles; ce que j'appelle *analyſer*.

§. LXVIII. On dit communément qu'il faut avoir des principes. On a raiſon; mais je me trompe fort, ou la plupart de ceux qui répètent cette maxime, ne ſavent guères ce qu'ils exigent. Il me paroît même que nous ne comptons pour principes que ceux que nous avons nous-mêmes adoptés, & en conſéquence nous accuſons les autres d'en manquer, quand ils refuſent de les recevoir. Si l'on entend par principes des propoſitions générales qu'on peut au beſoin appliquer à des cas particuliers, qui eſt-ce qui n'en a pas? mais auſſi quel mérite y a-t-il à en avoir? Ce ſont des maximes vagues dont rien n'apprend à faire de juſtes applications. Dire d'un homme qu'il a de pareils principes, c'eſt faire connoître qu'il eſt incapable d'avoir des idées nettes de ce qu'il penſe. Si l'on doit donc avoir des principes, ce n'eſt pas qu'il faille commencer par-là pour deſcendre enſuite à des connoiſſances moins générales; mais c'eſt qu'il faut avoir bien étudié les vérités particulières, & s'être élevé d'abſtractions en abſtractions, juſqu'aux propoſitions univerſelles. Ces ſortes de principes ſont naturellement déterminés par les connoiſſances particulières qui y ont conduit: on en voit toute l'étendue, & l'on peut s'aſſurer de s'en ſervir toujours avec exactitude. Dire qu'un homme a de pareils principes, c'eſt donner à entendre qu'il connoît parfaitement les arts & les ſciences dont il a fait ſon

(1) Cette démonſtration eſt tirée des élémens de mathématiques d'un homme célèbre. La voici dans les termes de l'auteur, §. 18. Defi. *Majus eſt cujus pars alteri toti æqualis eſt; minus vero, quod parti alterius æquale*, §. 73. Axio. *Idem eſt æquale ſibimetipſi.* Théor. *Totum majus eſt ſuâ parte.* Démonſtr. *Cujus pars alteri toti æqualis eſt, id ipſum altero majus.* (§. 18.) *Sed quælibet pars totius parti totius, hoc eſt, ſibi ipſi æqualis eſt.* (§. 73. *Ergò totum quâlibet ſuâ parte majus eſt.*

objet, & qu'il apporte par-tout de la netteté & de la précision.

Affirmer. Nier. Juger. Raisonner. Concevoir. L'entendement.

§. LXIX. Quand nous comparons nos idées, la conscience que nous en avons nous les fait connoître comme étant les mêmes par les endroits que nous les considérons, ce que nous manifestons en liant ces idées par le mot *est*, ce qui s'appelle *affirmer* : ou bien elle nous les fait connoître comme n'étant pas les mêmes, ce que nous manifestons en les séparant par ces mots, *n'est pas*, ce qui s'appelle *nier*. Cette double opération est ce qu'on nomme *juger*. Il est évident qu'elle est une suite des autres.

§. LXX. De l'opération de juger, naît celle de raisonner. Le raisonnement n'est qu'un enchaînement de jugemens qui dépendent les uns des autres. Ces dernières opérations sont celles sur lesquelles il est le moins nécessaire de s'étendre. Ce que les logiciens en ont dit dans bien des volumes, me paroît entiérement superflu & de nul usage. Je me bornerai à rendre raison d'une expérience.

§. LXXI. On demande comment on peut dans la conversation développer, souvent sans hésiter, des raisonnemens fort étendus. Toutes les parties en sont-elles présentes dans le même instant? Et si elles ne le sont pas, (comme il est vraisemblable, puisque l'esprit est trop borné pour saisir tout-à-la-fois un grand nombre d'idées,) par quel hasard se conduit-il avec ordre? Cela s'explique aisément par ce qui a déjà été exposé.

Au moment qu'un homme se propose de faire un raisonnement, l'attention qu'il donne à la proposition qu'il veut prouver lui fait appercevoir successivement les propositions principales, qui sont le résultat des différentes parties du raisonnement qu'il va faire. Si elles sont fortement liées, il les parcourt si rapidement, qu'il peut s'imaginer les voir toutes ensemble. Ces propositions saisies, il considère celle qui doit être exposée la première. Par ce moyen, les idées propres à la mettre dans son jour se réveillent en lui selon l'ordre de la liaison qui est entr'elles. De-là il passe à la seconde pour répéter la même opération, & ainsi de suite jusqu'à la conclusion de son raisonnement. Son esprit n'en embrasse donc pas en même-tems toutes les parties; mais, par la liaison qui est entr'elles, il les parcourt avec assez de rapidité pour dévancer toujours la parole à-peu-près comme l'œil de quelqu'un qui lit haut, dévance la prononciation.

Peut-être demandera-t-on comment peut-on appercevoir les résultats d'un raisonnement, sans en avoir saisi les différentes parties dans tout leur détail? Je réponds que cela n'arrive que quand nous parlons sur des matières qui nous sont familières, ou qui ne sont pas loin de l'être, par le rapport qu'elles ont à celles que nous connoissons davantage. Voilà le seul cas où le phénomène que je propose peut être remarqué. Dans tout autre, l'on parle en hésitant; ce qui provient de ce que les idées étant liées trop foiblement, se réveillent avec lenteur : ou l'on parle sans suite, & c'est un effet de l'ignorance.

§. LXXII. Quand, par l'exercice des opérations précédentes, ou du moins de quelques-unes, on s'est fait des idées exactes, & qu'on en connoît les rapports, la conscience que nous en avons est l'opération qu'on nomme *concevoir*. Par conséquent une condition essentielle pour bien concevoir, c'est de se représenter toujours les choses sous les idées qui leur sont propres.

§. LXXIII. Ces analyses nous conduisent à avoir de l'entendement une idée plus exacte que celle qu'on s'en fait communément. On la regarde comme une faculté différente de nos connoissances, & comme le lieu où elles viennent se réunir. Cependant je crois que, pour parler avec plus de clarté, il faut dire que l'entendement n'est que la collection ou la combinaison des opérations de l'*ame*, appercevoir ou avoir conscience, donner son attention, reconnoître, imaginer, se ressouvenir, réfléchir, distinguer ses idées, les abstraire, les comparer, les composer, les décomposer, les analyser, affirmer, nier, juger, raisonner, concevoir : voilà l'entendement.

§. LXXIV. Je me suis attaché, dans ces analyses, à faire voir la dépendance des opérations de l'*ame*, & comment elles s'engendrent toutes de la première. Nous commençons par éprouver des perceptions dont nous avons conscience. Nous formons-nous ensuite une conscience plus vive de quelques perceptions? Cette conscience devient attention. Dès-lors les idées se lient; nous reconnoissons en conséquence les perceptions que nous avons eues, & nous nous reconnoissons pour le même être qui les a eues : ce qui constitue la réminiscence. L'*ame* réveille-t-elle ses perceptions, les conserve-t-elle, ou en rappelle-t-elle seulement les signes? C'est imagination, contemplation, mémoire; & si elle dispose elle-même de son attention, c'est réflexion. Enfin de celle-ci naissent toutes les autres. C'est proprement la réflexion qui distingue, compare, compose, décompose & analyse, puisque ce ne sont-là que différentes manières de conduire l'attention. De-là se forme par une suite naturelle le jugement, le raisonnement, la conception, & résulte l'entendement. Mais j'ai cru devoir considérer les différentes manières dont la réflexion s'exerce, comme autant d'opérations distinctes, parce qu'il y a du plus ou du moins dans les objets qui en naissent. Elle fait, par exemple, quelque chose de plus en comparant des idées, que lorsqu'elle s'en tient à les distinguer; en les composant &

décompoſant, que lorſqu'elle ſe borne à les comparer telles qu'elles ſont, & ainſi du reſte. Il n'eſt pas douteux qu'on ne puiſſe, ſelon la manière dont on voudra concevoir les choſes, multiplier plus ou moins les opérations de l'*ame*. On pourroit même les réduire à une ſeule, qui ſeroit la conſcience. Mais il y a un milieu entre trop diviſer & ne pas diviſer aſſez. Afin même d'achever de mettre cette matière dans tout ſon jour, il faut encore paſſer à de nouvelles analyſes.

Des vices & des avantages de l'imagination.

§. LXXV. Le pouvoir que nous avons de réveiller nos perceptions en l'abſence des objets, nous donne celui de réunir & de lier enſemble les idées les plus étrangères. Il n'eſt rien qui ne puiſſe prendre, dans notre imagination, une forme nouvelle, par la liberté avec laquelle elle tranſporte les qualités d'un ſujet dans un autre, elle raſſemble dans un ſeul ce qui ſuffit à la nature pour en embellir pluſieurs. Rien ne paroît d'abord plus contraire à la vérité que cette manière dont l'imagination diſpoſe de nos idées. En effet, ſi nous ne nous rendons pas maîtres de cette opération, elle nous égarera infailliblement; mais elle ſera un des principaux reſſorts de nos connoiſſances, ſi nous ſavons la régler (1).

§. LXXVI. Les liaiſons d'idées ſe font dans l'imagination de deux manières : quelquefois volontairement, & d'autrefois elles ne ſont que l'effet d'une impreſſion étrangère. Celles-là ſont ordinairement moins fortes, de ſorte que nous pouvons les rompre plus facilement; on convient qu'elles ſont d'inſtitution. Celles-ci ſont ſouvent ſi bien cimentées, qu'il nous eſt impoſſible de les détruire : on les croit volontiers naturelles. Toutes ont leurs avantages & leurs inconvéniens; mais les dernières ſont d'autant plus utiles ou dangereuſes, qu'elles agiſſent ſur l'eſprit avec plus de vivacité.

§. LXXVII. Le langage eſt l'exemple le plus ſenſible des liaiſons que nous formons volontairement. Lui ſeul, il fait voir quels avantages nous donne cette opération, & les précautions qu'il faut prendre pour parler avec juſteſſe, montrent combien il eſt difficile de la régler. Mais, me propoſant de traiter bientôt de la néceſſité, de l'uſage, de l'origine & du progrès du langage, je ne m'arrêterai pas à expoſer ici les avantages & les inconvéniens de cette partie de l'imagination. Je paſſe aux liaiſons d'idées, qui ſont l'effet de quelqu'impreſſion étrangère.

§. LXXVIII. J'ai dit qu'elles ſont utiles & néceſſaires. Il falloit, par exemple, que la vue d'un précipice où nous ſommes en danger de tomber, réveillât en nous l'idée de la mort. L'attention ne peut donc manquer à la première occaſion de former cette liaiſon; elle doit même la rendre d'autant plus forte, qu'elle y eſt déterminée par le motif le plus preſſant : la conſervation de notre être.

Mallebranche a cru cette liaiſon naturelle, ou en nous dès la naiſſance. « L'idée, dit-il, d'une » grande hauteur que l'on voit au-deſſous de ſoi, » & de laquelle on eſt en danger de tomber, » ou l'idée de quelque grand corps qui eſt prêt à » tomber ſur nous & à nous écraſer, eſt naturellement liée avec celle qui nous repréſente la » mort, & avec une émotion des eſprits, qui » nous diſpoſe à la fuite & au deſir de fuir. Cette » liaiſon ne change jamais, parce qu'il eſt néceſſaire qu'elle ſoit toujours la même; & elle » conſiſte dans une diſpoſition des fibres du cerveau, que nous avons dès notre enfance (2) ».

Il eſt évident que, ſi l'expérience ne nous avoit appris que nous ſommes mortels, bien loin d'avoir une idée de la mort, nous ſerions fort ſurpris à la vue de celui qui mourroit le premier. Cette idée eſt donc acquiſe, & Mallebranche ſe trompe pour avoir confondu ce qui eſt naturel, ou en nous dès la naiſſance, avec ce qui eſt commun à tous les hommes. Cette erreur eſt générale. On ne veut pas s'appercevoir que les mêmes ſens, les mêmes opérations & les mêmes circonſtances doivent produire par-tout les mêmes effets (3). On veut abſolument avoir recours à quelque choſe d'inné ou de naturel, qui précède l'action des ſens, l'exercice des opérations de l'*ame* & les circonſtances communes.

§. LXXIX. Si les liaiſons d'idées qui ſe forment en nous par des impreſſions étrangères ſont utiles, elles ſont ſouvent dangereuſes. Que l'éducation nous accoutume à lier l'idée de honte ou d'infamie à celle de ſurvivre à un affront, l'idée de grandeur d'ame ou de courage à celle de s'ôter ſoi-même la vie, ou de l'expoſer en cherchant à en priver celui de qui on a été

(1) Je n'ai pris juſqu'ici l'imagination que pour l'opération qui réveille les perceptions en l'abſence des objets : mais actuellement que je conſidère les effets de cette opération, je ne trouve aucun inconvénient à me rapprocher de l'uſage, & je ſuis même obligé de le faire : c'eſt pourquoi je prends dans ce chapitre l'imagination pour une opération qui, en réveillant les idées, en fait à notre gré des combinaiſons toujours nouvelles. Ainſi le mot d'*imagination* aura déſormais chez moi deux ſens différens : mais cela n'occaſionnera aucun équivoque, parce que, par les circonſtances où je l'emploierai, je déterminerai à chaque fois le ſens que j'aurai particuliérement en vue.

(2) Recherche de la vérité, liv. 2. chap. 5.

(3) On ſuppoſe qu'un homme fait vient de naître à côté d'un précipice, & on m'a demandé s'il eſt vraiſemblable qu'il évite de s'y jetter. Pour moi, je le crois; non qu'il craigne la mort, car on ne peut craindre ce qu'on ne connoît point, mais parce qu'il me paroît naturel qu'il dirige ſes pas du côté où ſes pieds peuvent porter ſur quelque choſe.

offenſé,

offensé, on aura deux préjugés : l'un qui a été le point d'honneur des romains, l'autre qui est celui d'une partie de l'Europe. Ces liaisons s'entretiennent & se fomentent plus ou moins avec l'âge. La force que le tempérament acquiert, les passions auxquelles on devient sujet, & l'état qu'on embrasse, en resserrent ou en coupent les nœuds.

Ces sortes de préjugés étant les premières impressions que nous avons éprouvées, ils ne manquent pas de nous paroître des principes incontestables. Dans l'exemple que je viens d'apporter, l'erreur est sensible, & la cause en est connue. Mais il n'y a peut-être personne à qui il ne soit arrivé de faire quelquefois des raisonnemens bizarres, dont on reconnoît enfin tout le ridicule, sans pouvoir comprendre comment on a pu en être la dupe un seul instant. Ils ne sont souvent que l'effet de quelque liaison singulière d'idées : cause humiliante pour notre vanité, & que pour cela nous avons tant de peine à appercevoir. Si elle agit d'une manière si secrète, qu'on juge des raisonnemens qu'elle fait faire au commun des hommes.

§. LXXX. En général, les impressions que nous éprouvons dans différentes circonstances, nous font lier des idées que nous ne sommes plus maîtres de séparer. On ne peut, par exemple, fréquenter les hommes, qu'on ne lie insensiblement les idées de certains tours d'esprit & de certains caractères avec les figures qui se remarquent davantage. Voilà pourquoi les personnes qui ont de la physionomie, nous plaisent ou nous déplaisent plus que les autres : car la physionomie n'est qu'un assemblage de traits auxquels nous avons lié des idées, qui ne se réveillent point sans être accompagnées d'agrément ou de dégoût. Il ne faut donc pas s'étonner si nous sommes portés à juger les autres d'après leur physionomie, & si quelquefois nous sentons pour eux, au premier abord, de l'éloignement ou de l'inclination.

Par un effet de ces liaisons, nous nous prévenons souvent jusqu'à l'excès en faveur de certaines personnes, & nous sommes tout-à-fait injustes par rapport à d'autres. C'est que tout ce qui nous frappe dans nos amis, comme dans nos ennemis, se lie naturellement avec les sentimens agréables ou désagréables qu'ils nous font éprouver, & que par conséquent les défauts des uns empruntent toujours quelqu'agrément de ce que nous remarquons en eux de plus aimable, ainsi que les meilleures qualités des autres nous paroissent participer à leurs vices. Par-là ces liaisons influent infiniment sur toute notre conduite. Elles entretiennent notre amour ou notre haine, fomentent notre estime ou nos mépris, excitent notre reconnoissance ou notre ressentiment, & produisent ces sympathies, ces antipathies & tous ces penchans bizarres dont on a quelquefois tant de peine à se rendre raison. Je crois avoir lu, quelque part, que Descartes conserva toujours du goût pour les yeux louches, parce que la première personne qu'il avoit aimée avoit ce défaut.

§. LXXXI. Locke a fait voir le plus grand danger des liaisons d'idées, lorsqu'il a remarqué qu'elles sont l'origine de la folie. « Un homme, dit-il, » (1) fort sage & de très-bon sens en toute autre chose, peut être aussi fou sur un certain article qu'aucun de ceux qu'on renferme aux petites maisons, si, par quelque violente impression qui se soit faite subitement dans son esprit, ou par une longue application à une espèce particulière de pensées, il arrive que des idées incompatibles soient jointes si fortement ensemble dans son esprit, qu'elles y demeurent unies ».

§. LXXXII. Pour comprendre combien cette réflexion est juste, il suffit de remarquer que, par la physique, l'imagination & la folie ne peuvent différer que du plus au moins. Tout dépend de la vivacité & de l'abondance avec laquelle les esprits se portent au cerveau. C'est pourquoi, dans les songes, les perceptions se retracent si vivement, qu'au réveil on a quelquefois de la peine à reconnoître son erreur. Voilà certainement un moment de folie. Afin qu'on restât fou, il suffiroit de supposer que les fibres du cerveau eussent été ébranlées avec trop de violence pour pouvoir se rétablir. Le même effet peut être produit d'une manière plus lente.

§. LXXXIII. Il n'y a, je pense, personne qui, dans des momens de désœuvrement, n'imagine quelque roman dont il se fait le héros. Ces fictions, qu'on appelle des *châteaux en Espagne*, n'occasionnent pour l'ordinaire, dans le cerveau, que de légères impressions, parce qu'on s'y livre peu, & qu'elles sont bientôt dissipées par des objets plus réels dont on est obligé de s'occuper. Mais qu'il survienne quelque sujet de tristesse, qui nous fasse éviter nos meilleurs amis & prendre en dégoût tout ce qui nous a plu ; alors, livrés à tout notre chagrin, notre roman favori sera la seule idée qui pourra nous en distraire. Les esprits animaux creuseront peu-à-peu à ce château des fondemens d'autant plus profonds, que rien n'en changera le cours : nous nous endormirons en le bâtissant ; nous l'habiterons en songe ; & enfin, quand l'impression des esprits sera insensiblement parvenue à être la même que si nous étions en effet ce que nous avons feint, nous prendrons, à notre réveil, toutes nos chimères pour des réalités. Il se peut que la folie de cet athénien qui croyoit que tous les vaisseaux

(1) Liv. 2. chap. 11. §. 13. il répète à-peu-près la même chose, ch. 13, §. 4. du même livre.

qui entroient dans le Pirée étoient à lui, n'ait pas eu d'autre cause.

§. LXXXIV. Cette explication peut faire connoître combien la lecture des romans est dangereuse pour les jeunes personnes du sexe dont le cerveau est fort tendre. Leur esprit, que l'éducation occupe ordinairement trop peu, saisit avec avidité des fictions qui flattent des passions naturelles à leur âge. Elles y trouvent des matériaux pour les plus beaux châteaux en Espagne; elles les mettent en œuvre avec d'autant plus de plaisir, que l'envie de plaire & les galanteries qu'on leur fait sans cesse, les entretiennent dans ce goût. Alors il ne faut peut-être qu'un léger chagrin pour tourner la tête à une jeune fille, lui persuader qu'elle est Angélique ou telle autre héroïne qui lui a plu, & lui faire prendre pour des Médors tous les hommes qui l'approchent.

§. LXXXV. Il y a des ouvrages faits dans des vues bien différentes, qui peuvent avoir de pareils inconvéniens. Je veux parler de certains livres de dévotion, écrits par des imaginations fortes & contagieuses. Ils sont capables de tourner quelquefois le cerveau d'une femme, jusqu'à lui faire croire qu'elle a des visions, qu'elle s'entretient avec les Anges, ou que même elle est déja dans le ciel avec eux. Il seroit bien à souhaiter que les jeunes personnes des deux sexes fussent toujours éclairées, dans ces sortes de lectures, par des directeurs qui connoîtroient la trempe de leur imagination.

§. LXXXVI. Des folies comme celles que je viens d'exposer, sont reconnues de tout le monde. Il y a d'autres égarements auxquels on ne pense pas à donner le même nom: cependant tous ceux qui ont leur cause dans l'imagination devroient être mis dans la même classe. En ne déterminant la folie que par la conséquence des erreurs, on ne sauroit fixer le point où elle commence. Il la faut donc faire consister dans une imagination qui, sans qu'on soit capable de la remarquer, associe des idées d'une manière tout-à-fait désordonnée, & influe quelquefois dans nos jugemens ou dans notre conduite. Cela étant, il est vraisemblable que personne n'en sera exempt. Le plus sage ne différera du plus fou, que parce qu'heureusement les travers de son imagination n'auront pour objet que des choses qui entrent peu dans le train ordinaire de la vie, & qui le mettent moins visiblement en contradiction avec le reste des hommes. En effet, où est celui que quelque passion favorite n'engage pas constamment, dans de certaines rencontres, à ne se conduire que d'après l'impression forte que les choses font sur son imagination, & ne fasse retomber dans les mêmes fautes? Observez sur-tout un homme dans ses projets de conduite; car c'est là l'écueil de la raison pour le grand nombre. Quelle prévention! quel aveuglement même dans celui qui a le plus d'esprit! Que le peu de succès lui fasse reconnoître combien il a eu tort, il ne se corrigera pas. La même imagination qui l'a séduit le séduira encore; & vous le verrez sur le point de commettre une faute semblable à la première, que vous ne l'en convaincrez pas.

§. LXXXVII. Les impressions qui se font dans les cerveaux froids, s'y conservent long-temps. Ainsi les personnes dont l'extérieur est posé & réfléchi, n'ont d'autre avantage, si c'en est un, que de garder constamment les mêmes travers. Par-là leur folie, qu'on ne soupçonnoit pas au premier abord, n'en devient que plus aisée à reconnoître pour ceux qui les observent quelque temps. Au contraire, dans les cerveaux où il y a beaucoup de feu & beaucoup d'activité, les impressions s'effacent, se renouvellent, les folies se succèdent. A l'abord, on voit bien que l'esprit d'un homme a quelque travers; mais il en change avec tant de rapidité, qu'on peut à peine le remarquer.

§. LXXXVIII. Le pouvoir de l'imagination est sans bornes. Elle diminue ou même dissipe nos peines, & peut seule donner aux plaisirs l'assaisonnement qui en fait tout le prix. Mais quelquefois c'est l'ennemi le plus cruel que nous ayons: elle augmente nos maux, nous en donne que nous n'avions pas, & finit par nous porter le poignard dans le sein.

Pour rendre raison de ces effets, je dis d'abord que, les sens agissant sur l'organe de l'imagination, cet organe réagit sur les sens. On ne le peut révoquer en doute: car l'expérience fait voir une pareille réaction dans les corps les moins élastiques. Je dis, en second lieu, que la réaction de cet organe est plus vive que l'action des sens, parce qu'il ne réagit pas sur eux avec la seule force que suppose la perception qu'ils ont produite, mais avec les forces réunies de toutes celles qui sont étroitement liées à cette perception, & qui, pour cette raison, n'ont pu manquer de se réveiller. Cela étant, il n'est pas difficile de comprendre les effets de l'imagination. Venons à des exemples.

La perception d'une douleur réveille dans mon imagination, toutes les idées avec lesquelles elle a une liaison étroite. Je vois le danger, la frayeur me saisit, j'en suis abattu, mon corps résiste à peine, ma douleur devient plus vive, mon accablement augmente; & il se peut que, pour avoir eu l'imagination frappée, une maladie légère dans ses commencemens me conduise au tombeau. Un plaisir que j'ai recherché retrace également toutes les idées agréables auxquelles il peut être lié. L'imagination renvoie aux sens plusieurs perceptions pour une qu'elle reçoit. Mes esptits sont dans un mouvement qui dissipe tout ce qui pourroit m'enlever aux sentimens que j'éprouve. Dans cet état, tout entier aux perceptions que je reçois par les sens, & à celles que l'imagination reproduit, je goûte les plaisirs les plus vifs. Qu'on arrête l'ac-

tion de mon imagination, je fors auffi-tôt comme d'un enchantement; j'ai fous les yeux les objets auxquels j'attribuois mon bonheur; je les cherche, & je ne les vois plus.

Par cette explication, on conçoit que les plaifirs de l'imagination font tout auffi réels & tout auffi phyfiques que les autres, quoiqu'on dife communément le contraire. Je n'apporte plus qu'un exemple.

Un homme tourmenté par la goutte, & qui ne peut fe foutenir, revoit, au moment qu'il s'y attend le moins, un fils qu'il croyoit perdu : plus de douleur. Un inftant après, le feu fe met à fa maifon : plus de foibleffe. Il eft déja hors du danger, quand on fonge à le fecourir. Son imagination, fubitement & vivement frappée, réagit fur toutes les parties du corps, & y produit la révolution qui le fauve.

Voilà, je penfe, les effets les plus étonnans de l'imagination. Je vais, dans le chapitre fuivant, dire un mot des agrémens qu'elle fait prêter à la vérité.

Où l'imagination puife les agrémens qu'elle donne à la vérité.

§. LXXXIX. L'imagination emprunte fes agrémens du droit qu'elle a de dérober à la nature ce qu'il y a de plus riant & de plus aimable, pour embellir le fujet qu'elle manie. Rien ne lui eft étranger, tout lui devient propre, dès qu'elle en peut paroître avec plus d'eclat. C'eft une abeille qui fait fon tréfor de tout ce qu'un parterre produit de plus belles fleurs. C'eft une coquette qui, uniquement occupée du defir de plaire, confulte plus fon caprice que la raifon. Toujours également complaifante, elle fe prête à notre goût, à nos paffions, à nos foibleffes. Elle attire & perfuade l'un par fon air vif & agaçant, furprend & étonne l'autre par fes manières grandes & nobles. Tantôt elle amufe par des propos rians; d'autrefois elle ravit par la hardieffe de fes faillies. Là, elle affecte la douceur pour intéreffer : ici, la langueur & les larmes pour toucher; &, s'il le faut, elle prendra bientôt le mafque pour exciter des ris. Bien affurée de fon empire, elle exerce fon caprice fur tout. Elle fe plaît quelquefois à donner de la grandeur aux chofes les plus communes & les plus triviales, & d'autrefois à rendre baffes & ridicules les plus férieufes & les plus fublimes. Quoiqu'elle altère tout ce qu'elle touche, elle réuffit fouvent lorfqu'elle ne cherche qu'à plaire; mais hors de-là elle ne peut qu'échouer. Son empire finit où celui de l'analyfe commence.

§. XC. Elle puife non-feulement dans la nature, mais encore dans les chofes les plus abfurdes & les plus ridicules, pourvu que les préjugés les autorifent. Peu importe qu'elles foient fauffes, fi nous fommes portés à les croire véritables. L'imagination a fur-tout les agrémens en vue; mais elle n'eft pas oppofée à la vérité. Toutes fes fictions font bonnes, lorfqu'elles font dans l'analogie de la nature, de nos connoiffances ou de nos préjugés. Mais, dès qu'elle s'en écarte, elle n'enfante plus que des idées monftrueufes & extravagantes. C'eft-là, je crois, ce qui rend cette penfée de Defpréaux fi jufte.

Rien n'eft beau que le vrai; le vrai feul eft aimable.
Il doit régner par-tout, & même dans la fable.

En effet, le vrai appartient à la fable : non que les chofes foient abfolument telles qu'elle nous les répréfente, mais parce qu'elle les montre fous des images claires, familières, & qui par conféquent nous plaifent, fans nous engager dans l'erreur.

§. XCI. Rien n'eft beau que le vrai : cependant tout ce qui eft vrai n'eft pas beau. Pour y fuppléer, l'imagination lui affocie les idées les plus propres à l'embellir; &, par cette réunion, elle forme un tout où l'on trouve la folidité & l'agrément. La poéfie en donne une infinité d'exemples. C'eft-là qu'on voit la fiction, qui feroit toujours ridicule fans le vrai, orner la vérité qui feroit fouvent froide fans la fiction. Ce mélange plaît toujours, pourvu que les ornemens foient choifis avec difcernement & répandus avec fageffe. L'imagination eft, à la vérité, ce qu'eft la parure à une belle perfonne : elle doit lui prêter tous fes fecours, pour la faire paroître avec les avantages dont elle eft fufceptible.

Je ne m'arrêterai pas davantage fur cette partie de l'imagination; ce feroit le fujet d'un ouvrage à part : il fuffit pour mon plan de n'avoir pas oublié d'en parler.

De la raifon, de l'efprit & de fes différentes efpèces.

§. XCII. De toutes les opérations que nous avons décrites, il en réfulte une qui, pour ainfi dire, couronne l'entendement : c'eft la raifon. Quelqu'idée qu'on s'en faffe, tout le monde convient que ce n'eft que par elle qu'on peut fe conduire fagement dans les affaires civiles, & faire des progrès dans la recherche de la vérité. Il en faut conclure qu'elle n'eft autre chofe que la connoiffance de la manière dont nous devons régler les opérations de notre *ame*.

§. XCIII. Je ne crois pas, en m'expliquant de la forte, m'écarter de l'ufage : je ne fais que déterminer une notion qui ne m'a paru nulle part affez exacte. Je préviens même toutes les invectives qu'on ne dit contre la raifon, que pour l'avoir prife dans un fens trop vague. Dira-t-on que la nature nous a fait un préfent digne d'une marâtre, lorfqu'elle nous a donné les moyens de diriger fagement les opérations de notre *ame*? Une

pareille pensée pourroit-elle tomber dans l'esprit? Dira-t-on que, quand l'*ame* ne seroit pas douée de toutes les opérations dont nous avons parlé, elle n'en seroit que plus heureuse, parce qu'elles sont la source de ses peines par l'abus qu'elle en fait? Que ne reprochons-nous donc à la nature de nous avoir donné une bouche, des bras & d'autres organes, qui sont souvent les instrumens de notre propre malheur? Peut-être que nous voudrions n'avoir de vie qu'autant qu'il en faut pour sentir que nous existons, & que nous abandonnerions volontiers toutes les opérations qui nous mettent si fort au-dessus des bêtes, pour n'avoir que leur instinct.

§. XCIV. Mais, dira-t-on, quel est l'usage que nous devons faire des opérations de l'*ame*? Avec quels efforts & avec combien peu de succès n'en a-t-on pas fait la recherche? Peut-on se flatter d'y réussir mieux aujourd'hui? Je réponds qu'il faut donc nous plaindre de n'avoir pas reçu la raison en partage: mais plutôt n'outrons rien. Etudions bien les opérations de l'*ame*; connoissons toute leur étendue, sans nous en cacher la foiblesse; distinguons-les exactement; démêlons-en les ressorts; montrons-en les avantages & les abus; voyons quels secours elles se prêtent mutuellement; enfin ne les appliquons qu'aux objets qui sont à notre portée, & je promets que nous apprendrons l'usage que nous en devons faire. Nous reconnoîtrons qu'il nous est tombé en partage autant de raison que notre état le demandoit; & que, si celui de qui nous tenons tout ce que nous sommes ne prodigue pas ses faveurs, il sait les dispenser avec sagesse.

§. XCV. Il y a trois opérations qu'il est à-propos de rapprocher pour en faire mieux sentir la différence. Ce sont l'instinct, la folie & la raison. L'instinct n'est qu'une imagination, dont l'exercice n'est point du tout à nos ordres; mais qui, par sa vivacité, concourt parfaitement à la conservation de notre être. Il exclut la mémoire, la réflexion & les autres opérations de l'*ame*. La folie admet au contraire l'exercice de toutes les opérations; mais c'est une imagination déréglée qui les dirige. Enfin la raison résulte de toutes les opérations de l'*ame* bien conduites. Si Pope avoit su se faire des idées nettes de ces choses, il n'auroit pas autant déclamé contre la raison, & encore moins conclu:

> En vain de la raison tu vantes l'excellence.
> Doit elle sur l'instinct avoir la préférence?
> Entre ces facultés quelle comparaison!
> Dieu dirige l'instinct, & l'homme & la raison.

§. XCVI. Il est, au reste, bien aisé d'expliquer ici la distinction qu'on fait entre *être au-dessus de la raison, selon la raison & contre la raison.* Toute vérité qui renferme quelques idées qui ne peuvent être l'objet des opérations de l'*ame*, parce qu'elles n'ont pu entrer par les sens ni être tirées des sensations, est au-dessus de la raison. Une vérité qui ne renferme que des idées sur lesquelles notre esprit peut opérer, est selon la raison. Enfin toute proposition qui en contredit une qui résulte des opérations de l'*ame* bien conduites, est contre la raison.

§. XCVII. On a pu facilement remarquer que, dans la notion de la raison, & dans les nouveaux détails que j'ai donnés sur l'imagination, il n'entre d'autres idées que celles des opérations qui ont été le sujet des huit premiers chapitres de cette section. Il étoit cependant à propos de considérer ces choses à part, soit pour se conformer à l'usage, soit pour marquer plus exactement les différens objets des opérations de l'entendement. Je crois même devoir suivre encore l'usage lorsqu'il distingue le bon sens, l'esprit, l'intelligence, la pénétration, la profondeur, le discernement, le jugement, la sagacité, le goût, l'invention, le talent, le génie & l'enthousiasme; il me suffira cependant de ne dire qu'un mot sur toutes ces choses.

§. XCVIII. Le bon sens & l'intelligence ne font que concevoir ou imaginer, & ne diffèrent que par la nature de l'objet dont on s'occupe. Comprendre, par exemple, que deux & deux font quatre, ou comprendre tout un cours de mathématiques, c'est également concevoir; mais avec cette différence, que l'un s'appelle *bon sens*, & l'autre *intelligence*. De même, pour imaginer des choses communes & qui tombent tous les jours sous les yeux, il ne faut que du bon sens; mais pour imaginer des choses neuves, sur-tout si elles sont de quelqu'étendue, il faut de l'intelligence. L'objet du bon sens ne paroît donc se rencontrer que dans ce qui est facile & ordinaire; & c'est à l'intelligence à faire concevoir ou imaginer des choses plus composées & plus neuves.

§. XCIX. Faute d'une bonne méthode pour analyser nos idées, nous nous contentons souvent de nous entendre à-peu-près. On en voit l'exemple dans le mot *esprit*, auquel on attache communément une notion bien vague, quoiqu'il soit dans la bouche de tout le monde. Quelle qu'en soit la signification, elle ne sauroit s'étendre au-delà des opérations dont j'ai donné l'analyse. Mais, selon qu'on prend ces opérations à part, qu'on en réunit plusieurs, ou qu'on les considère toutes ensemble, on se forme différentes notions auxquelles on donne communément le nom d'*esprit*. Il faut cependant y mettre pour condition, que nous les conduisions d'une manière supérieure, & qui montre l'activité de l'entendement. Celles où l'*ame* dispose à peine d'elle-même ne méritent pas ce nom. Ainsi la mémoire & les opérations qui la précèdent, ne constituent pas l'esprit. Si même l'activité de l'*ame* n'a pour objet que des choses communes, ce n'est encore que bon sens, comme je l'ai dit. L'esprit vient immédiatement

après, & se trouveroit à son plus haut période dans un homme qui, en toute occasion, sauroit parfaitement bien conduire toutes les opérations de son entendement, & s'en serviroit avec toute la facilité possible. C'est une notion dont on ne trouvera jamais le modèle; mais il faut le supposer, afin d'avoir un point fixe, d'où l'on puisse par divers endroits, s'éloigner plus ou moins, &, se faire, par ce moyen, quelqu'idée des espèces inférieures. Je me borne à celles auxquelles on a donné des noms.

§. C. La pénétration suppose qu'on est capable d'assez d'attention, de réflexion & d'analyse, pour percer jusques dans l'intérieur des choses; & la profondeur, qu'on les creuse au point d'en développer tous les ressorts, & qu'on voit d'où elles viennent, ce qu'elles sont, & ce qu'elles deviendront.

§. CI. Le discernement & le jugement comparent les choses, en font la différence, & apprécient exactement la valeur des unes aux autres: mais le premier se dit plus particuliérement de celles qui regardent la spéculation, & le second de celles qui concernent la pratique. Il faut du discernement dans les recherches philosophiques, & du jugement dans la conduite de la vie.

§. CII. La sagacité n'est que l'adresse avec laquelle on sait se retourner pour saisir son objet plus facilement, ou pour le faire mieux comprendre aux autres; ce qui ne se fait que par l'imagination jointe à la réflexion & à l'analyse.

§. CIII. Le goût est une manière de sentir si heureuse, qu'on apperçoit le prix des choses sans le secours de la réflexion, ou plutôt sans se servir d'aucune règle pour en juger. Il est l'effet d'une imagination qui, ayant été exercée de bonne heure sur des objets choisis, les conserve toujours présens, & s'en fait naturellement des modèles de comparaison. C'est pourquoi le bon goût est ordinairement le partage des gens du monde.

§. CIV. Nous ne créons pas proprement des idées; nous ne faisons que combiner, par des compositions & des décompositions, celles que nous recevons par les sens. L'invention consiste à savoir faire des combinaisons neuves. Il y en a de deux espèces: le talent & le génie.

Celui-là combine les idées d'un art ou d'une science connue, d'une manière propre à produire les effets qu'on en doit naturellement attendre. Il demande tantôt plus d'imagination, tantôt plus d'analyse. Celui-ci ajoute au talent l'idée d'esprit, en quelque sorte créateur. Il invente de nouveaux arts, ou, dans le même art, de nouveaux genres égaux, & quelquefois même supérieurs à ceux qui étoient déja connus. Il envisage les choses sous des points de vue qui ne sont qu'à lui, donne naissance à une science nouvelle, on se fraye, dans celles qu'on cultive, une route à des vérités auxquelles on n'espéroit pas de pouvoir arriver. Il répand sur celles qu'on connoissoit avant lui, une clarté & une facilité dont on ne les jugeoit pas susceptibles. Un homme à talent a un caractère qui peut appartenir à d'autres: il est égalé & même quelquefois surpassé: un homme de génie a un caractère original, il est inimitable. Aussi les grands écrivains qui le suivent, hasardent rarement de s'essayer dans le genre où il a réussi. Corneille, Moliere & Quinault n'ont point eu d'imitateurs. Nous avons des modernes qui vraisemblablement n'en auront pas davantage.

On qualifie le génie d'étendu & de vaste. Comme étendu, il fait de grands progrès dans un genre: comme vaste, il réunit tant de genres, & à un tel degré, qu'on a en quelque sorte de la peine à imaginer qu'il ait des bornes.

§. CV. On ne peut analyser l'enthousiasme, quand on l'éprouve, puisqu'alors on n'est pas maître de sa réflexion; mais comment l'analyser, quand on ne l'éprouve plus? C'est en considérant les effets qu'il a produits. Dans cette occasion, la connoissance des effets doit conduire à la connoissance de leur cause, & cette cause ne peut être que quelqu'une des opérations dont nous avons déja fait l'analyse.

Quand les passions nous donnent de violentes secousses, ensorte qu'elles nous enlèvent l'usage de la réflexion, nous éprouvons mille sentimens divers. C'est que l'imagination plus ou moins excitée, selon que les passions sont plus ou moins vives, réveille avec plus ou moins de force les sentimens qui ont quelque rapport, & par conséquent quelque liaison avec l'état où nous sommes.

Supposons deux hommes dans les mêmes circonstances, & éprouvant les mêmes passions, mais dans un inégal degré de force. D'un côté, prenons pour exemple le vieil Horace, tel qu'il est dépeint dans Corneille, avec cette *ame* romaine qui lui feroit sacrifier ses propres enfans au salut de la république. L'impression qu'il reçoit, quand il apprend la fuite de son fils, est un assemblage confus de tous les sentimens que peuvent produire l'amour de la patrie & celui de la gloire, portés au plus haut point; jusques-là qu'il ne doit pas regretter la perte de deux de ses fils, & qu'il doit souhaiter que le troisième eût également perdu la vie. Voilà les sentimens dont il est agité: mais les exprimera-t-il dans tout leur détail? Non, ce n'est pas le langage des grandes passions. Il ne se contentera pas non plus d'en faire connoître un des moins vifs. Il préférera naturellement celui qui agit en lui avec le plus de violence, & il s'y arrêtera, parce que, par la liaison qu'il a avec les autres, il les renferme suffisamment. Or quel est ce sentiment? C'est de souhaiter que son fils fût mort: car un pareil desir, ou n'entre point dans l'*ame* d'un père, ou, quand il y entre, il doit seul en quelque sorte la remplir. C'est pourquoi, lorsqu'on lui de-

mande ce que son fils pouvoit faire contre trois, il doit répondre, *qu'il mourût*.

Supposons, d'un autre côté, un romain qui, quoique sensible à la gloire de sa famille & au salut de la république, eût néanmoins éprouvé des passions beaucoup plus foibles que le vieil Horace, il me paroit qu'il auroit presque conservé tout son sang froid. Les sentimens, produits en lui par l'honneur & par l'amour de la patrie, l'auroient affecté plus foiblement, & chacun à-peu-près dans un égal degré. Cet homme n'auroit pas été porté à exprimer l'un plutôt que l'autre: ainsi il auroit été naturel qu'il les eût fait connoître dans tout leur détail. Il auroit dit combien il souffroit de voir la ruine de la république, & la honte dont son fils venoit de se couvrir; il auroit défendu qu'il osât jamais se présenter devant lui; &, au lieu d'en souhaiter la mort, il auroit seulement jugé qu'il eût mieux valu pour lui avoir le sort de ses frères.

Quoi qu'on entende par enthousiasme, il suffit de savoir qu'il est opposé au sang froid, pour remarquer que ce n'est que dans l'enthousiasme qu'on peut se mettre à la place du vieil Horace de Corneille: il n'en est pas de même pour se mettre à la place de l'homme que j'ai imaginé.

Si Moïse, ayant à parler de la création de la lumière, avoit été moins pénétré de la grandeur de Dieu, il se seroit étendu davantage à montrer la puissance de cet Être suprême. D'un côté, il n'auroit rien négligé pour exalter l'excellence de la lumière; & de l'autre, il auroit représenté les ténèbres comme un cahos où toute la nature étoit ensevelie. Mais, pour entrer dans ces détails, il étoit trop rempli des sentimens que peut produire la vue de la supériorité du premier être, & la dépendance des créatures. Ainsi les idées de commandement & d'obéissance étant liées à celles de supériorité & de dépendance, elles n'ont pu manquer de se réveiller dans son *ame*; & il a dû s'y arrêter, comme étant suffisantes pour exprimer toutes les autres. Il se borne donc à dire: *Dieu dit que la lumière soit, & la lumière fut*. Par le nombre & par la beauté des idées que ces expressions abrégées réveillent en même-temps, elles ont l'avantage de frapper l'*ame* d'une manière admirable, & sont, pour cette raison, ce qu'on nomme *sublime*.

En conséquence de ces analyses, voici la notion que je me fais de l'enthousiasme: c'est l'état d'un homme qui, considérant avec effort les circonstances où il se place, est vivement remué par tous les sentimens qu'elles doivent produire, & qui, pour exprimer ce qu'il éprouve, choisit naturellement parmi ces sentimens celui qui est le plus vif, & qui seul équivaut aux autres, par l'étroite liaison qu'il a avec eux. Si cet état n'est que passager, il donne lieu à un trait; &, s'il dure quelque temps, il peut produire une pièce entière. En conservant son sang froid, on pourroit imiter l'enthousiasme, si l'on s'étoit fait l'habitude d'analyser les beaux morceaux que les poëtes lui doivent. Mais la copie seroit-elle toujours égale à l'original?

§. CVI. L'esprit est proprement l'instrument avec lequel on acquiert les idées qui s'éloignent des plus communes. C'est pourquoi nos idées sont d'une nature bien différente, selon le genre des opérations qui constituent plus particuliérement l'esprit de chaque homme. Les effets ne peuvent pas être les mêmes dans celui où vous supposerez plus d'analyse avec moins d'imagination, & dans celui où vous supposerez plus d'imagination avec moins d'analyse. L'imagination seule est susceptible d'une grande variété, & suffit pour faire des esprits de bien des espèces Nous avons des modèles de chacune dans nos écrivains; mais toutes n'ont pas des noms. D'ailleurs, pour considérer l'esprit dans tous ses effets, ce n'est pas assez d'avoir donné l'analyse des opérations de l'entendement; il faudroit encore avoir fait celle des passions, & avoir remarqué comment toutes ces choses se combinent & se confondent en une seule cause. L'influence des passions est si grande, que souvent, sans elles, l'entendement n'auroit presque point d'exercice, & que, pour avoir de l'esprit, il ne manque quelquefois à un homme que des passions. Elles sont même absolument nécessaires pour certains talens. Mais une analyse des passions appartiendroit plutôt à un ouvrage où l'on traiteroit des progrès de nos connoissances, qu'à celui où il ne s'agit que de leur origine.

§. CVII. Le principal avantage qui résulte de la manière dont j'ai envisagé les opérations de l'*ame*, c'est qu'on voit évidemment comment le bon sens, l'esprit, la raison & leurs contraires naissent également d'un même principe, qui est la liaison des idées les unes avec les autres; que, remontant encore plus haut, on voit que cette liaison est produite par l'usage des signes. Voilà le principe. Je vais finir par une récapitulation de ce qui a été dit.

On est capable de plus de réflexion, à proportion qu'on a plus de raison. Cette dernière réflexion produit donc la raison. D'un côté, la réflexion nous rend maitres de notre attention; elle engendre donc l'attention: d'un autre côté, elle nous fait lier nos idées; elle occasionne donc la mémoire. De-là naît l'analyse, d'où se forme la réminiscence; ce qui donne lieu à l'imagination: (je prends ici ce mot dans le sens que je lui ai donné.)

C'est par le moyen de la réflexion que l'imagination devient à notre pouvoir, & nous n'avons à notre disposition l'exercice de la mémoire que long-temps après que nous sommes maîtres de celui de notre imagination; & ces deux opérations produisent la conception.

L'entendement diffère de l'imagination, comme

l'opération qui consiste à concevoir diffère de l'analyse. Quant aux opérations qui consistent à distinguer, comparer, composer, décomposer, juger, raisonner, elles naissent les unes des autres, & sont les effets immédiats de l'imagination & de la mémoire. Telle est la génération des opérations de l'*ame*.

Il est important de bien saisir toutes ces choses, & de remarquer sur-tout les opérations qui forment l'entendement, (on sait que je ne prends pas ce mot dans le sens des autres) & le distinguer de celles qu'il produit.

Ame des bêtes, (*Métaph.*) La question qui concerne l'*ame des bêtes*, étoit un sujet assez digne d'inquiéter les anciens philosophes; il ne paroît pourtant pas qu'ils se soient fort tourmentés sur cette matière, ni que partagés entr'eux sur tant de points différens, ils se soient fait de la nature de cette *ame* un prétexte de querelle. Ils ont tous donné dans l'opinion commune, que les brutes sentent & connoissent, attribuant seulement à ce principe de connoissance plus ou moins de dignité, plus ou moins de conformité avec l'*ame humaine*; & peut-être se contentant d'envelopper diversement, sous les savantes ténèbres de leur style énigmatique, ce préjugé grossier, mais trop naturel aux hommes, que la matière est capable de penser. Mais quand les philosophes anciens ont laissé en paix certains préjugés populaires, les modernes y signalent leur hardiesse. Descartes, suivi d'un parti nombreux, est le premier philosophe qui ait osé traiter les bêtes de *pures machines* : car à peine Gomesius Pereira, qui le dit quelque temps avant lui, mérite-t-il qu'on parle ici de lui, puisqu'il tomba dans cette hypothèse par un pur hasard, & que, selon la judicieuse réflexion de M. Bayle, il n'avoit point tiré cette opinion de ses véritables principes. Aussi ne lui fit-on l'honneur, ni de la redouter, ni de la suivre, pas même de s'en souvenir; & ce qui peut arriver de plus triste à un novateur, il ne fit point de secte.

Descartes est donc le premier que la suite de ses profondes méditations ait conduit à nier l'*ame des bêtes*, paradoxe auquel il a donné dans le monde une vogue extraordinaire. Il n'auroit jamais donné dans cette opinion, si la grande vérité de la distinction de l'*ame* & du corps, qu'il a le premier mise dans son plus grand jour, jointe au préjugé qu'on avoit contre l'immortalité de l'*ame des bêtes*, ne l'avoit forcé, pour ainsi dire, à s'y jetter. L'opinion des machines sauvoit deux grandes objections; l'une contre l'immortalité de l'*ame*, l'autre contre la bonté de Dieu. Admettez le systême des automates, ces deux difficultés disparoissent : mais on ne s'étoit pas apperçu qu'il en venoit bien d'autres du fond du systême même. On peut observer, en passant, que la philosophie de Descartes, quoi qu'en aient pu dire ses envieux, tendoit toute à l'avantage de la religion; l'hypothèse des machines en est une preuve.

Le Cartésianisme a toujours triomphé, tant qu'il n'a eu en tête que les *ames* matérielles d'Aristote, que ces substances incomplettes tirées de la puissance de la matière, pour faire avec elles un tout substantiel qui pense & qui connoît dans les bêtes. On a si bien mis en déroute ces belles entités de l'école, que je ne pense pas qu'on s'avise de les reproduire jamais : ces fantômes n'oseroient soutenir la lumière d'un siècle comme le nôtre; &, s'il n'y avoit pas de milieu entr'eux & les automates cartésiens, on seroit obligé d'admettre ceux-ci. Heureusement depuis Descartes, on s'est apperçu d'un troisième parti qu'il y avoit à prendre; & c'est depuis ce temps que le ridicule du systême des automates s'est développé. On en a l'obligation aux idées plus justes qu'on s'est faites, depuis quelque temps, du monde intellectuel. On a compris que ce monde doit être beaucoup plus étendu qu'on ne croyoit, & qu'il renferme bien d'autres habitans que les anges & les *ames* humaines; ample ressource pour les physiciens, par-tout où le méchanisme demeure court, en particulier quand il s'agit d'expliquer les mouvemens des brutes.

En faisant l'exposé du fameux systême des automates, tâchons de ne rien omettre de ce qu'il a de plus spécieux, & de représenter en racourci toutes les raisons directes qui peuvent établir ce systême. Elles se réduisent à ceci; c'est que le seul méchanisme rendant raison des mouvements des brutes, l'hypothèse qui leur donne une *ame* est fausse, par cela même qu'elle est superflue. Or c'est ce qu'il est aisé de prouver, en supposant une fois ce principe, que le corps animal a déja en lui-même, indépendamment de l'*ame*, le principe de sa vie & de son mouvement : c'est de quoi l'expérience nous fournit des preuves incontestables.

1°. Il est certain que l'homme fait un grand nombre d'actions machinalement, c'est-à-dire, sans s'en appercevoir lui-même, & sans avoir la volonté de les faire; actions que l'on ne peut attribuer qu'à l'impression des objets & à une disposition primitive de la machine, où l'influence de l'*ame* n'a aucune part. De ce nombre sont les habitudes corporelles, qui viennent de la réitération fréquente de certaines actions, à la présence de certains objets; ou de l'union des traces que diverses sensations ont laissées dans le cerveau; ou de la liaison d'une longue suite de mouvemens, qu'on aura réitérés souvent dans le même ordre, soit fortuitement, soit à dessein. A cela se rapportent toutes les dispositions acquises par l'art. Un musicien, un joueur de luth, un danseur exécutent les mouvemens les plus variés & les plus ordonnés tout ensemble, d'une manière très-

exacte, sans faire la moindre attention à chacun de ces mouvemens en particulier : il n'intervient qu'un seul acte de la volonté par où il se détermine à chanter ou jouer un tel air, & donne le premier branle aux esprits animaux ; tout le reste suit régulièrement sans qu'il y pense. Rapportez à cela tant d'actions surprenantes des gens distraits, des somnambules, &c. dans tous ces cas les hommes sont autant d'automates.

2°. Il y a des mouvemens naturels tellement involontaires, que nous ne saurions les retenir, par exemple, ce méchanisme admirable qui tend à conserver l'équilibre, lorsque nous nous baissons, lorsque nous marchons sur une planche étroite, &c.

3°. Les goûts & les antipathies naturelles pour certains objets qui, dans les enfans, précèdent le discernement & la connoissance, & qui quelquefois, dans les personnes formées, surmontent tous les efforts de la raison, ont leur fondement dans le méchanisme, & sont autant de preuves de l'influence des objets sur les mouvemens du corps humain.

4°. On sait combien les passions dépendent du degré du mouvement du sang & des impressions réciproques que produisent les esprits animaux sur le cœur & sur le cerveau, dont l'union par l'entremise des nerfs est si étroite. On sait combien les impressions du dehors peuvent exciter ces passions ou les fortifier, en tant qu'elles sont de simples modifications de la machine. Descartes, dans son *Traité des passions*, & le P. Malebranche, dans sa *Morale*, expliquent d'une manière satisfaisante le jeu de la machine à cet égard ; & comment, sans le secours d'aucune pensée, par la correspondance & la sympathie merveilleuse des nerfs & des muscles, chacune de ces passions, considérée comme une émotion toute corporelle, répand sur le visage un certain air qui lui est propre, est accompagné du geste & du maintien naturel qui la caractèrise, & produit dans tout le corps des mouvemens convenables à ses besoins, & proportionnés aux objets.

Il est aisé de voir où doivent aboutir toutes ces réflexions sur le corps humain, considéré comme un automate existant indépendamment d'une *ame* ou d'un principe de sentiment & d'intelligence : c'est que si nous ne voyons faire aux brutes que ce qu'un tel automate pourroit exercer en vertu de son organisation, il n'y a, ce semble, aucune raison qui nous porte à supposer un principe intelligent dans les brutes, & à les regarder autrement que comme de pures machines, n'y ayant alors que le préjugé qui nous fasse attacher au mouvement des bêtes les mêmes pensées qui accompagnent en nous des mouvements semblables.

Rien ne donne une plus juste idée des automates cartésiens, que la comparaison employée par M. Regis, de quelques machines hydrauliques que l'on voit dans les grottes & dans les fontaines de certaines maisons des grands, où la seule force de l'eau déterminée par la disposition des tuyaux, & par quelque pression extérieure, remue diverses machines. Il compare les tuyaux des fontaines aux nerfs ; les muscles, les tendons, &c. sont les autres ressorts qui appartiennent à la machine ; les esprits sont l'eau qui les remue ; le cœur est comme la source, & les cavités du cerveau sont les regards. Les objets extérieurs qui, par leur présence, agissent sur les organes des sens des bêtes, sont comme les étrangers qui, entrant dans la grotte, selon qu'ils mettent le pied sur certains carreaux disposés pour cela, font remuer certaines figures ; s'ils s'approchent d'une Diane, elle fuit & se plonge dans la fontaine ; s'ils s'avancent davantage, un Neptune s'approche, & vient les menacer avec son trident. On peut encore comparer les bêtes, dans ce système, à ces orgues qui jouent différens airs par le seul mouvement des eaux : il y aura de même, disent les Cartésiens, une organisation particulière dans les bêtes que le Créateur y aura produite, & qu'il aura diversement réglée dans les diverses espèces d'animaux, mais toujours proportionnément aux objets, toujours par rapport au grand but de la conservation de l'individu & de l'espèce. Rien n'est plus aisé que cela au suprême ouvrier, à celui qui connoît parfaitement la disposition & la nature de tous ces objets qu'il a créés. L'établissement d'une si juste correspondance ne doit rien coûter à sa puissance & à sa sagesse. L'idée d'une telle harmonie paroît grande & digne de Dieu : cela seul, disent les Cartésiens, doit familiariser un philosophe avec ces paradoxes si choquans pour le préjugé vulgaire, & qui donnent un ridicule si apparent au Cartésianisme sur ce point.

Une autre considération en faveur du Cartésianisme, qui paroît avoir quelque chose d'éblouissant, est prise des productions de l'art. On sait jusqu'où est allée l'industrie des hommes dans certaines machines : leurs effets sont inconcevables, & paroissent tenir du miracle dans l'esprit de ceux qui ne sont pas versés dans la méchanique. Rassemblez ici toutes les merveilles dont vous ayez jamais oui parler en ce genre, des statues qui marchent, des mouches artificielles qui volent & qui bourdonnent, des araignées de même fabrique qui filent leur toile, des oiseaux qui chantent, une tête d'or qui parle, un pan qui joue de la flûte : on n'auroit jamais fait l'énumération, même à s'en tenir aux généralités de chaque espèce, de toutes ces inventions de l'art qui copient si agréablement la nature. Les ouvrages célèbres de Vulcain, ces trépiés qui se promenoient d'eux-mêmes dans l'assemblée des dieux ; ces esclaves d'or, qui sembloient avoir appris l'art de leur maître, qui travailloient auprès de lui, sont une sorte de merveilleux qui ne passe point la vraisemblance ; & les dieux qui l'admiroient si fort, avoient moins de

de lumières apparemment que les méchaniciens de nos jours. Voici donc comme nos philosophes cartésiens raisonnent. Réunissez tout l'art & tous les mouvemens surprenans de ces différentes machines dans une seule, ce ne sera encore que l'art humain : jugez ce que produira l'art divin. Remarquez qu'il ne s'agit pas d'une machine en idée que Dieu pourroit produire : le corps de l'animal est incontestablement une machine composée de ressorts infiniment plus déliés que ne seroient ceux de la machine artificielle, où nous supposons que se réuniroit toute l'industrie répandue & partagée entre tant d'autres que nous avons vues jusqu'ici. Il s'agit donc de savoir si le corps de l'animal étant, sans comparaison, au-dessus de ce que seroit cette machine, par la délicatesse, la variété, l'arrangement, la composition de ses ressorts, nous ne pouvons pas juger, en raisonnant du plus petit au plus grand, que son organisation peut causer cette variété de mouvemens réguliers que nous voyons faire à l'animal ; & si, quoique nous n'ayons pas à beaucoup près là-dessus une connoissance exacte, nous ne sommes pas en droit de juger qu'elle renferme assez d'art pour produire tous ces effets. De tout cela, le Cartésien conclut que rien ne nous oblige d'admettre dans les bêtes une *ame* qui seroit hors d'œuvre, puisque toutes les actions des animaux ont pour dernière fin la conservation du corps, & qu'il est de la sagesse divine de ne rien faire d'inutile, d'agir par les plus simples voies, de proportionner l'excellence & le nombre des moyens à l'importance de la fin ; que par conséquent Dieu n'aura employé que des loix méchaniques pour l'entretien de la machine, & qu'il aura mis en elle-même, & non hors d'elle, le principe de sa conservation & de toutes les opérations qui y tendent. Voilà le plaidoyer des Cartésiens fini : voyons ce qu'on y répond.

Je mets en fait que si l'on veut raisonner sur l'expérience, on démonte les machines cartésiennes ; & que, posant pour fondement les actions que nous voyons faire aux bêtes, on peut aller de conséquence en conséquence, en suivant les règles de la plus exacte logique, jusqu'à démontrer qu'il y a dans les bêtes un principe immatériel, lequel est cause de ces actions. D'abord il ne faut pas chicaner les Cartésiens sur la possibilité d'un méchanisme qui produiroit tous ces phénomènes. Il faut bien se garder de les attaquer sur ce qu'ils disent de la fécondité des loix du mouvement, des miraculeux effets du méchanisme, de l'étendue incompréhensible de l'entendement divin, & sur le parallèle qu'ils font des machines que l'art des hommes a construites, avec le merveilleux infiniment plus grand que le Créateur de l'univers pourroit mettre dans celles qu'il produiroit. Cette idée féconde & presqu'infinie des possibilités méchaniques, des combinaisons de la figure & du mouvement, jointe à celle de la sagesse & de la puissance du Créateur, est comme le fort inexpugnable du Cartésianisme. On ne sauroit dire où cela ne mène point ; & certainement quiconque a tant soit peu consulté l'idée de l'Etre infiniment parfait, prendra bien garde à ne nier jamais la possibilité de quoi que ce soit, pourvu qu'il n'implique pas contradiction.

Mais le Cartésien se trompe lorsque, partant de cette possibilité qu'on lui accorde, il vient argumenter de cette manière : puisque Dieu peut produire des êtres tels que mes automates, qui nous empêchera de croire qu'il les a produits? Les opérations des brutes, quelqu'admirables qu'elles nous paroissent, peuvent être le résultat d'une combinaison de ressorts, d'un certain arrangement d'organes, d'une certaine application précise des loix générales du mouvement ; application que l'art divin est capable de concevoir & de produire: donc il ne faut point attribuer aux bêtes un principe qui pense & qui sent, puisque tout peut s'expliquer sans ce principe : donc il faut conclure qu'elles sont de pures machines. On fera bien alors de lui nier cette conséquence, & de lui dire : nous avons certitude qu'il y a dans les bêtes un principe qui pense & qui sent ; tout ce que nous leur voyons faire, conduit à un tel principe : donc nous sommes fondés à le leur attribuer, malgré la possibilité contraire qu'on nous oppose. Remarquez qu'il s'agit ici d'une question de fait ; savoir, si dans les bêtes un tel principe existe ou n'existe point. Nous voyons les actions des bêtes, il s'agit de découvrir quelle en est la cause ; & nous sommes astreints ici à la même manière de raisonner dont les physiciens se servent dans la recherche des causes naturelles, & que les historiens emploient quand ils veulent s'assurer de certains événemens. Les mêmes principes qui nous conduisent à la certitude sur les questions de ce genre, doivent nous déterminer dans celle-ci.

La première règle, c'est que Dieu ne sauroit nous tromper. Voici la seconde : la liaison d'un grand nombre d'apparences ou d'effets réunis avec une cause qui les explique, prouve l'existence de cette cause. Si la cause supposée explique tous les phénomènes connus, s'ils se réunissent tous à un même principe, comme autant de lignes dans un centre commun ; si nous ne pouvons imaginer d'autre principe qui rende raison de tous ces phénomènes, que celui-là, nous devons tenir pour indubitable l'existence de ce principe. Voilà le point fixe de certitude au-delà duquel l'esprit humain ne sauroit aller ; car il est impossible que notre esprit demeure en suspens, lorsqu'il y a raison suffisante d'un côté, & qu'il n'y en a point de l'autre. Si nous nous trompons malgré cela, c'est Dieu qui nous trompe, puisqu'il nous a faits de telle manière, & qu'il ne nous a point donné d'autre moyen de parvenir à la certitude sur de pareils sujets. Si les bêtes sont de pures machines, Dieu nous trompe : cet argument est le coup fatal à l'hypothèse des machines.

Avouons-le d'abord : si Dieu peut faire une machine qui, par la seule disposition de ses ressorts, exécute toutes les actions surprenantes que l'on admire dans un chien ou dans un singe, il peut former d'autres machines qui imiteront parfaitement toutes les actions des hommes : l'un & l'autre est également possible à Dieu, & il n'y aura, dans ce dernier cas, qu'une plus grande dépense d'art ; une organisation plus fine, plus de ressorts combinés seront toute la différence. Dieu, dans son entendement infini, renfermant les idées de toutes les combinaisons, de tous les rapports possibles de figures, d'impressions & de déterminations de mouvement, & son pouvoir égalant son intelligence, il paroît clair qu'il n'y a de différence dans ces deux suppositions, que celle des degrés du plus & du moins, qui ne changent rien dans le pays des possibilités. Je ne vois pas par où les Cartésiens peuvent échapper à cette conséquence, & quelles disparités essentielles ils peuvent trouver entre le cas du méchanisme des bêtes qu'ils défendent, & le cas imaginaire qui transformeroit tous les hommes en automates, & qui réduiroit un Cartésien à n'être pas bien sûr qu'il y ait d'autres intelligences au monde que Dieu & son propre esprit.

Si j'avois à faire à un pyrrhonien de cette espèce, comment m'y prendrois-je pour lui prouver que ces hommes qu'il voit ne sont pas des automates ? Je ferois d'abord marcher devant moi ces deux principes : 1°. Dieu ne peut tromper : 2°. la liaison d'une longue chaîne d'apparences, avec une cause qui explique parfaitement ces apparences, & qui seule me les explique, prouve l'existence de cette cause. La pure possibilité ne prouve rien ici, puisque qui dit possibilité qu'une chose soit de telle manière, pose en même-temps possibilité égale pour la manière opposée. Vous m'alléguez qu'il est possible que Dieu ait fabriqué des machines semblables au corps humain, qui, par les seules loix du méchanisme, parleront, s'entretiendront avec moi, feront des discours suivis, écriront des livres bien raisonnés. Ce sera Dieu, dans ce cas, qui, ayant toutes les idées que je reçois à l'occasion des mouvemens divers de ces êtres que je crois intelligens comme moi, fera jouer les ressorts de certains automates, pour m'imprimer ces idées à leur occasion, & qui exécutera tout cela lui seul par les loix du méchanisme. J'accorde que tout cela est possible ; mais comparez un peu votre supposition avec la mienne. Vous attribuez tout ce que je vois à un méchanisme caché, qui vous est parfaitement inconnu ; vous supposez une cause dont vous ne voyez assurément point la liaison avec aucun des effets, & qui ne rend raison d'aucune des apparences : moi je trouve d'abord une cause dont j'ai l'idée, une cause qui réunit, qui explique toutes ces apparences : cette cause, c'est une *ame* semblable à la mienne. Je sais que je fais toutes ces mêmes actions extérieures que je vois faire aux autres hommes, par la direction d'une *ame* qui pense, qui raisonne, qui a des idées, qui est unie à un corps, dont elle règle comme il lui plaît les mouvemens. Une *ame* raisonnable m'explique donc clairement des opérations pareilles que je vois faire à des corps humains qui m'environnent. J'en conclus qu'ils sont unis comme le mien à des *ames* raisonnables. Voilà un principe dont j'ai l'idée, qui réunit & qui explique avec une parfaite clarté les phénomènes innombrables que je vois.

La pure possibilité d'une autre cause dont vous ne me donnez point l'idée, votre méchanisme possible, mais inconcevable, & qui ne m'explique aucun des effets que je vois, ne m'empêchera jamais d'affirmer l'existence d'une *ame* raisonnable qui me les explique, ni de croire fermement que les hommes avec qui je commerce, ne sont pas de purs automates. Et, prenez-y garde, ma croyance est une certitude parfaite, puisqu'elle roule sur cet autre principe évident que Dieu ne sauroit tromper : & si ce que je prends pour des hommes comme moi, n'étoit en effet que des automates, il me tromperoit ; il feroit alors tout ce qui seroit nécessaire pour me pousser dans l'erreur, en me faisant concevoir d'un côté une raison claire des phénomènes que j'apperçois, laquelle n'auroit pourtant pas lieu, tandis que de l'autre il me cacheroit la véritable.

Tout ce que je viens de dire s'applique aisément aux actions des brutes, & la conséquence va toute seule. Qu'appercevons-nous chez elles ? des actions suivies, raisonnées, qui expriment un sens, & qui représentent les idées, les desirs, les intérêts, les desseins de quelqu'être particulier. Il est vrai qu'elles ne parlent pas ; & cette disparité entre les bêtes & l'homme vous servira tout au plus à prouver qu'elles n'ont point, comme lui, des idées universelles ; qu'elles ne forment point de raisonnemens abstraits. Mais elles agissent d'une manière conséquente : cela prouve qu'elles ont un sentiment d'elles-mêmes & un intérêt propre, qui est le principe & le but de leurs actions ; tous leurs mouvemens tendent à leur utilité, à leur conservation, à leur bien-être. Pour peu qu'on se donne la peine d'observer leurs allures, il paroît manifestement une certaine société entre celles de même espèce, & quelquefois même entre les espèces différentes ; elles paroissent s'entendre, agir de concert, concourir au même dessein ; elles ont une correspondance avec les hommes ; témoin les chevaux, les chiens, &c. on les dresse, ils apprennent ; on leur commande, ils obéissent ; on les menace, ils paroissent craindre ; on les flatte, ils caressent à leur tour. Bien plus, car il faut mettre ici à l'écart les merveilles de l'instinct, nous voyons ces animaux faire des actions spontanées, où paroît une image de raison & de liberté, d'autant plus qu'el-

les font moins uniformes, plus diverſifiées, plus ſingulières, moins prévues, accommodées ſur le champ à l'occaſion préſente.

Vous, Cartéſien, m'alléguez l'idée vague d'un méchaniſme poſſible, mais inconnu & inexplicable pour vous & pour moi : voilà, dites-vous, la ſource des phénomènes que vous offrent les bêtes. Et moi j'ai l'idée claire d'une autre cauſe ; j'ai l'idée d'un principe ſenſitif : je vois que ce principe a des rapports très-diſtincts avec tous les phénomènes en queſtion, & qu'il explique & réunit univerſellement tous ces phénomènes. Je vois que mon *ame*, en qualité de principe ſenſitif, produit mille actions & remue mon corps en mille manières, toutes pareilles à celles dont les bêtes remuent le leur dans des circonſtances ſemblables. Poſez un tel principe dans les bêtes, je vois la raiſon & la cauſe de tous les mouvemens qu'elles font pour la conſervation de leur machine : je vois pourquoi le chien retire ſa patte quand le feu le brûle, pourquoi il crie quand on le frappe, &c. ôtez ce principe, je n'apperçois plus de raiſon, ni de cauſe unique & ſimple de tout cela. J'en conclus qu'il y a dans les bêtes un principe de ſentiment, puiſque Dieu n'eſt point trompeur, & qu'il ſeroit trompeur, au cas que les bêtes fuſſent de pures machines, puiſqu'il me repréſenteroit une multitude de phénomènes ; d'où réſulte néceſſairement dans mon eſprit l'idée d'une cauſe qui ne ſeroit point : donc les raiſons qui nous montrent directement l'exiſtence d'une *ame* intelligente dans chaque homme, nous aſſurent auſſi celle d'un principe immatériel dans les bêtes.

Mais il faut pouſſer plus loin ce raiſonnement, pour en mieux comprendre toute la force. Suppoſons dans les bêtes, ſi vous le voulez, une diſpoſition de la machine d'où naiſſent toutes leurs opérations ſurprenantes ; croyons qu'il eſt digne de la ſageſſe divine de produire une machine qui puiſſe ſe conſerver elle-même, & qui ait au-dedans d'elle, en vertu de ſon admirable organiſation, le principe de tous les mouvemens qui tendent à la conſerver ; je demande à quoi bon cette machine ? pourquoi ce merveilleux arrangement de reſſorts ? pourquoi tous ces organes ſemblables à ceux de nos ſens ? pourquoi ces yeux, ces oreilles, ces narines, ce cerveau ? c'eſt, dites-vous, afin de régler les mouvemens de l'automate ſur les impreſſions diverſes des corps extérieurs : le but de tout cela, c'eſt la conſervation même de la machine. Mais encore, je vous prie, à quoi bon dans l'univers des machines qui ſe conſervent elles-mêmes ? Ce n'eſt point à nous, dites-vous, de pénétrer les vues du Créateur, & d'aſſigner les fins qu'il ſe propoſe dans chacun de ſes ouvrages. Mais, s'il nous les découvre ces vues par des indices aſſez parlans, n'eſt-il pas raiſonnable de les reconnoître ? Quoi ! n'ai-je pas raiſon de dire que l'oreille eſt faite pour ouïr, & les yeux pour voir ; que les fruits qui naiſſent du ſein de la terre ſont deſtinés à nourrir l'homme ; que l'air eſt néceſſaire à l'entretien de ſa vie, puiſque la circulation du ſang ne ſe feroit point ſans cela ? Nierez-vous que les différentes parties du corps animal ſoient faites par le Créateur pour l'uſage que l'expérience indique ? Si vous le niez, vous donnez gain de cauſe aux athées.

Je vais plus avant : les organes de nos ſens, qu'un art ſi ſage, qu'une main ſi induſtrieuſe a façonnés, ont-ils d'autres fins dans l'intention du Créateur que les ſenſations mêmes qui s'excitent dans notre *ame* par leur moyen ? Doutera-t-on que notre corps ne ſoit fait pour notre *ame*, pour être à ſon égard un principe de ſenſation & un inſtrument d'action ? Et ſi cela eſt vrai des hommes, pourquoi ne le ſeroit-il pas des animaux ? Dans la machine des animaux, nous découvrons un but très-ſage, très digne de Dieu, but vérifié par notre expérience dans des cas ſemblables ; c'eſt de s'unir à un principe immatériel, & d'être pour lui ſource de perception & inſtrument d'action : voilà une unité de but, auquel ſe rapporte cette combinaiſon prodigieuſe de reſſorts qui compoſent le corps organiſé ; ôtez ce but, niez ce principe immatériel, ſentant par la machine, agiſſant ſur la machine, & tendant ſans ceſſe par ſon propre intérêt à la conſerver, je ne vois plus aucun but d'un ſi admirable ouvrage. Cette machine doit être faite pour quelque fin diſtincte d'elle ; car elle n'eſt point pour elle-même, non plus que les roues de l'horloge ne ſont point faites pour l'horloge. Ne répliquez pas, que comme l'horloge eſt conſtruite pour marquer les heures, & qu'ainſi ſon uſage eſt de fournir aux hommes une juſte meſure du temps, il en eſt de même des bêtes ; que ce ſont les machines que le Créateur a deſtinées à l'uſage de l'homme. Il y auroit en cela une grande erreur ; car il faut ſoigneuſement diſtinguer les uſages acceſſoires, &, pour ainſi dire, étrangers des choſes, d'avec leur fin naturelle & principale. Combien d'animaux brutes, dont l'homme ne tire aucun uſage, comme les bêtes féroces, les inſectes, tous ces petits êtres vivans dont l'air, l'eau, & preſque tous les corps ſont peuplés ! Les animaux qui ſervent l'homme, ne le font que par accident ; c'eſt lui qui les dompte, qui les apprivoiſe, qui les dreſſe, qui les tourne adroitement à ſes uſages. Nous nous ſervons des chiens, des chevaux, en les appliquant avec art à nos beſoins, comme nous nous ſervons du vent pour pouſſer les vaiſſeaux, & pour faire aller les moulins. On ſe méprendroit fort de croire que l'uſage naturel du vent & le but principal que Dieu ſe propoſe en produiſant ce météore, ſoit de faire tourner les moulins, & de faciliter la courſe des vaiſſeaux, & l'on aura beaucoup mieux rencontré, ſi l'on dit que les vents ſont deſtinés à purifier & à rafraîchir l'air. Appliquons ceci à notre ſujet. Une horloge eſt faite pour montrer les heures, & n'eſt faite que

pour cela ; toutes les différentes pièces qui la composent sont nécessaires à ce but, & y concourent toutes : mais y a-t-il quelque proportion entre la délicatesse, la variété, la multiplicité des organes des animaux, & les usages que nous en tirons, que même nous ne tirons que d'un petit nombre d'espèces, & encore de la plus petite partie de chaque espèce? L'horloge a un but distinct d'elle-même : mais regardez bien les animaux, suivez leurs mouvemens, voyez-les dans leur naturel, lorsque l'industrie des hommes ne les contraint en rien, & ne les assujettit point à nos besoins & à nos caprices, vous n'y remarquez d'autre vue que leur propre conservation. Mais qu'entendez-vous par leur conservation ? est-ce celle de la machine ? Votre réponse ne satisfait point ; la pure matière n'est point sa fin à elle-même ; encore moins le peut-on dire d'une portion de matière organisée ; l'arrangement d'un tout matériel a pour but autre chose que ce tout ; la conservation de la machine de la bête, quand son principe se trouveroit dans la machine même, seroit moyen & non fin : plus il y auroit de la fine méchanique dans tout cela, plus j'y découvrirois d'art, & plus je serois obligé de recourir à quelque chose hors de la machine, c'est-à dire à un être simple, pour qui cet arrangement fût fait, & auquel la machine entière eût un rapport d'utilité. C'est ainsi que les idées de la sagesse & de la véracité de Dieu nous menent de concert à cette conclusion générale que nous pouvons désormais regarder comme certaine. Il y a une *ame* dans les bêtes, c'est-à-dire, un principe immatériel uni à leur machine, fait pour elle, comme elle est faite pour lui, qui reçoit à son occasion différentes sensations, & qui leur fait faire ces actions qui nous surprennent, par les diverses directions qu'elle imprime à la force mouvante dans la machine.

Nous avons conduit notre recherche jusqu'à l'existence avérée de l'*ame des bêtes*, c'est-à-dire, d'un principe immatériel joint à leur machine. Si cette *ame* n'étoit pas spirituelle, nous ne pourrions nous assurer si la nôtre l'est, puisque le privilège de la raison & toutes les autres facultés de l'*ame* humaine ne sont pas plus incompatibles avec l'idée de la pure matière, que l'est la simple sensation, & qu'il y a plus loin de la matière rafinée, subtilisée, mise dans quelque arrangement que ce puisse être, à la simple perception d'un objet, qu'il n'y a de cette perception simple & directe aux actes réfléchis & au raisonnement.

D'abord il y a une distinction essentielle entre la raison humaine & celle des brutes. Quoique le préjugé commun aille à leur donner quelque degré de raison, il n'a point été jusqu'à les égaler aux hommes. La raison des brutes n'agit que sur de petits objets, & agit très-foiblement ; cette raison ne s'applique point à toutes sortes d'objets, comme la nôtre.

L'*ame des bêtes* sera donc une substance qui pense, mais le fond de sa pensée sera beaucoup plus étroit que celui de l'*ame* humaine. Elle aura l'idée des objets corporels qui ont quelque relation d'utilité avec son corps : mais elle n'aura point d'idées spirituelles & abstraites ; elle ne sera point susceptible de l'idée d'un Dieu, d'une religion, du bien & du mal moral, ni de toutes celles qui sont si bien liées avec celles-là, qu'une intelligence capable de recevoir les unes est nécessairement susceptible des autres. L'*ame de la bête* ne renfermera point non plus ces notions & ces principes sur lesquels on bâtit les sciences & les arts. Voilà beaucoup de propriétés de l'*ame* humaine qui manquent à celle de la bête : mais qui nous garantit ce défaut ? l'expérience : avec quelque soin que l'on observe les bêtes, de quelque côté qu'on les tourne, aucune de leurs actions ne nous découvre la moindre trace de ces idées dont je viens de parler ; je dis même celles de leurs actions qui marquent le plus de subtilité & de finesse, & qui paroissent plus raisonnées. A s'en tenir à l'expérience, on est donc en droit de leur refuser toutes ces propriétés de l'*ame* humaine. Diriez-vous avec Bayle, que de ce que l'*ame des brutes* emprisonnée qu'elle est dans certains organes, ne manifeste pas telles & telles facultés, telles & telles idées, il ne s'ensuit point du tout qu'elle ne soit susceptible de ces idées, & qu'elle n'ait pas ces facultés, parce que c'est peut-être l'organisation de la machine qui les voile & les enveloppe ? A ce ridicule *peut-être*, dont le bon sens s'irrite, voici une réponse décisive. C'est une chose directement opposée à la nature d'un Dieu bon & sage, & contraire à l'ordre qu'il suit invariablement, de donner à la créature certaines facultés, & de ne lui en permettre pas l'exercice, sur-tout si ces facultés, en se déployant, peuvent contribuer à la gloire du Créateur & au bonheur de la créature. Voici un principe évidemment contenu dans l'idée d'un Dieu souverainement bon & souverainement sage, c'est que les intelligences qu'il a créées, dans quelque ordre qu'il les place, à quelque économie qu'il lui plaise de les soumettre (je parle d'une économie durable & réglée selon les loix générales de la nature), soient en état de le glorifier autant que leur nature les en rend capables, & soient en même-tems mises à portée d'acquérir le bonheur dont cette nature est susceptible. De-là il suit qu'il répugne à la sagesse & à la bonté de Dieu, de soumettre des créatures à aucune économie qui ne leur permette de déployer que les moins nobles de leurs facultés, qui leur rende inutiles celles qui sont les plus nobles, & par conséquent les empêche de tendre au plus haut point de félicité où elles puissent atteindre. Telle seroit une économie qui borneroit à de simples sensations des créatures susceptibles de raisonnement & d'idées claires, & qui les prive-

roit de cette espèce de bonheur que procurent les connoissances évidentes & les opérations libres & raisonnables, pour les réduire aux seuls plaisirs des sens. Or l'*ame des brutes*, supposé qu'elle ne différât point essentiellement de l'*ame* humaine, seroit dans le cas de cet assujettissement forcé qui répugne à la bonté & à la sagesse du Créateur, & qui est directement contraire aux loix de l'ordre. C'en est assez pour nous convaincre que l'*ame des brutes* n'ayant, comme l'expérience le montre, aucune connoissance de la divinité, aucun principe de religion, aucunes notions du bien & du mal moral, n'est point susceptible de ces notions. Sous cette exclusion est comprise celle d'un nombre infini d'idées & de propriétés spirituelles. Mais si elle n'est pas la même que celle des hommes, quelle est donc sa nature? Voici ce qu'on peut conjecturer de plus raisonnable sur ce sujet, & qui soit moins exposé aux embarras qui peuvent naître d'ailleurs.

Je me représente l'*ame des bêtes* comme une substance immatérielle & intelligente : mais de quelle espèce? Ce doit être, ce semble, un principe actif qui a des sensations, & qui n'a que cela. Notre *ame* a dans elle-même, outre son activité essentielle, deux facultés qui fournissent à cette activité la matière sur laquelle elle s'exerce. L'une, c'est la faculté de former des idées claires & distinctes sur lesquelles le principe actif ou la volonté agit d'une manière qui s'appelle *réflexion*, *jugement*, *raisonnement*, *choix libre* : l'autre, c'est la faculté de sentir, qui consiste dans la perception d'une infinité de petites idées involontaires, qui se succèdent rapidement l'une à l'autre, que l'*ame* ne discerne point, mais dont les différentes successions lui plaisent ou lui déplaisent, & à l'occasion desquelles le principe actif ne se déploie que par desirs confus. Ces deux facultés paroissent indépendantes l'une de l'autre : qui nous empêcheroit de supposer dans l'échelle des intelligences, au-dessous de l'*ame* humaine, une espèce d'esprit plus borné qu'elle, & qui ne lui ressembleroit pourtant que par la faculté de sentir; un esprit qui n'auroit que cette faculté sans avoir l'autre, qui ne seroit capable que d'idées indistinctes, ou de perceptions confuses? Cet esprit ayant des bornes beaucoup plus étroites que l'*ame* humaine, en sera essentiellement ou spécifiquement distinct. Son activité sera resserrée à proportion de son intelligence : comme celle-ci se bornera aux perfections confuses, celle-là ne consistera que dans des desirs confus qui seront relatifs à ces perceptions. Il n'aura que quelques traits de l'*ame* humaine; il sera son portrait en raccourci. L'*ame des brutes*, selon que je me la figure, apperçoit les objets par sensation; elle ne réfléchit point; elle n'a point d'idée distincte; elle n'a qu'une idée confuse du corps. Mais qu'il y a de différence entre les idées corporelles que la sensation nous fait naître, & celles que la bête reçoit par la même voie! Les sens font bien passer dans notre *ame* l'idée des corps : mais notre *ame* ayant outre cela une faculté supérieure à celle des sens, rend cette idée toute autre que les sens ne la lui donnent. Par exemple, je vois un arbre, une bête le voit aussi : mais ma perception est toute différente de la sienne. Dans ce qui dépend uniquement des sens, peut-être que tout est égal entr'elle & moi : j'ai cependant une perception qu'elle n'a pas; pourquoi? parce que j'ai le pouvoir de réfléchir sur l'objet que me présente ma sensation. Dès que j'ai vu un seul arbre, j'ai l'idée abstraite d'arbre en général, qui est séparée dans mon esprit de celle d'une plante, de celle d'un cheval & d'une maison. Cette vue que l'entendement se forme d'un objet auquel la sensation l'applique, est le principe de tout raisonnement, qui suppose réflexion, vue distincte, idées abstraites des objets, par où l'on voit les rapports & les différences, & qui mettent dans chaque objet une espèce d'unité. Nous croyons devoir aux sens des connoissances qui dépendent d'un principe bien plus noble, je veux dire de l'intelligence qui distingue, qui réunit, qui compare, qui fournit cette vue de discrétion ou de discernement. Dépouillons donc hardiment la bête des privilèges qu'elle avoit usurpés dans notre imagination. Une *ame* purement sensitive est bornée dans son activité, comme elle l'est dans son intelligence; elle ne réfléchit point; elle ne raisonne point; à proprement parler, elle ne choisit point non plus; elle n'est capable ni de vertus ni de vices, ni de progrès autres que ceux que produisent les impressions & les habitudes machinales. Il n'y a pour elle ni passé ni avenir; elle se contente de sentir & d'agir; & si ses actions semblent lui supposer toutes les propriétés que je lui refuse, il faut charger la pure méchanique des organes de ces trompeuses apparences.

En réunissant le méchanisme avec l'action d'un principe immatériel & *soi-mouvant*, dès-lors la grande difficulté s'affoiblit, & les actions raisonnées des brutes peuvent très-bien se réduire à un principe sensitif joint avec un corps organisé. Dans l'hypothèse de Descartes, le méchanisme ne tend qu'à la conservation de la machine; mais le but & l'usage de cette machine est inexplicable, la pure matière ne pouvant être sa propre fin, & l'arrangement le plus industrieux d'un tout matériel ayant nécessairement de sa conservation d'autre raison que lui-même. D'ailleurs de cette réaction de la machine, je veux dire, de ces mouvemens excités chez elle, en conséquence de l'impression des corps extérieurs, on n'en peut donner aucune cause naturelle ni finale. Par exemple, pour expliquer comment les bêtes cherchent l'aliment qui leur est propre, suffit-il de dire que le picottement causé par certain suc âcre aux nerfs de l'estomac d'un chien, étant transmis au cerveau, l'oblige de s'ouvrir vers les endroits les

plus convenables, pour faire couler les esprits dans les muscles des jambes; d'où suit le transport de la machine du chien vers la viande qu'on lui montre? Je ne vois point de raison physique qui montre que l'ébranlement de ce nerf, transmis jusqu'au cerveau, doit faire refluer les esprits animaux dans les muscles qui produisent ce transport utile à la machine. Quelle force pousse ces esprits précisément de ce côté-là? Quand on auroit découvert la raison physique qui produit un tel effet, on en chercheroit inutilement la cause finale. La machine insensible n'a aucun intérêt, puisqu'elle n'est susceptible d'aucun bonheur; rien, à proprement parler, ne peut être utile pour elle.

Il en est tout autrement dans l'hypothèse du méchanisme réuni avec un principe sensitif; elle est fondée sur une utilité réelle, je veux dire, sur celle du principe sensitif, qui n'existeroit point s'il n'y avoit point de machine à laquelle il fût uni. Ce principe étant actif, il a le pouvoir de remuer les ressorts de cette machine; le Créateur les dispose de maniere qu'il les puisse remuer utilement ponr son bonheur, l'ayant construit avec tant d'art, que d'un côté les mouvemens qui produisent dans l'*ame* des sentiments agréables tendent à conserver la machine, source de ces sentimens; & que, d'un autre côté, les desirs de l'*ame* qui répondent à ces sentiments, produisent dans la machine des mouvemens insensibles, lesquels, en vertu de l'harmonie qui y règne, tendent à leur tour à la conserver en bon état, afin d'en tirer pour l'*ame* des sensations agréables. La cause physique de ces mouvemens de l'animal si sagement proportionnés aux impressions des objets, c'est l'activité de l'*ame* elle-même, qui a la puissance de mouvoir les corps; elle dirige & modifie son activité conformément aux diverses sensations qu'excitent en elle certaines impressions externes, dès qu'elle y est involontairement appliquée; impressions qui, selon qu'elles sont agréables ou affligeantes pour l'*ame*, sont avantageuses ou nuisibles à la machine. D'un autre côté à cette force, toute aveugle qu'elle est, se trouve soumis un instrument si artistement fabriqué, que d'une telle suite d'impressions que fait sur lui cette force aveugle, résultent des mouvements également réguliers & utiles à cet agent.

Ainsi tout se lie & se soutient: l'*ame*, en tant que principe sensitif, est soumise à un méchanisme qui lui transmet d'une certaine manière l'impression des objets du dehors; en tant que principe actif, elle préside elle-même à un autre méchanisme qui lui est subordonné, & qui, n'étant pour elle qu'instrument d'action, met dans cette action toute la régularité nécessaire. L'*ame de la bête* étant active & sensitive tout ensemble, réglant son action sur son sentiment, & trouvant dans la disposition de sa machine, & de quoi sentir agréablement, & de quoi exécuter utilement, & pour elle, & pour le bien des autres parties de l'univers, est le lien de ce double méchanisme; elle en est la raison & la cause finale dans l'intention du Créateur.

Mais, pour mieux expliquer ma pensée, supposons un de ces chef-d'œuvres de la méchanique, où divers poids & divers ressorts sont si industrieusement ajustés, qu'au moindre mouvement qu'on lui donne il produit les effets les plus surprenans & les plus agréables à la vue; comme vous diriez une de ces machines hydrauliques dont parle M. Regis, une de ces merveilleuses horloges, un de ces tableaux mouvans, une de ces perspectives animées: supposons qu'on dise à un enfant de presser un ressort, ou de tourner une manivelle, & qu'aussi-tôt on apperçoive des décorations superbes & des paysages rians; qu'on voie remuer & danser plusieurs figures; qu'on entende des sons harmonieux, &c. cet enfant n'est-il pas un agent aveugle par rapport à la machine? Il en ignore parfaitement la disposition; il ne fait comment & par quelles loix arrivent tous ces effets qui le surprennent; cependant il est la cause de ces mouvemens; en touchant un seul ressort, il a fait jouer toute la machine; il est la force mouvante qui lui donne le branle. Le méchanisme est l'affaire de l'ouvrier qui a inventé cette machine pour le divertir; ce méchanisme que l'enfant ignore est fait pour lui, & c'est lui qui le fait agir sans le savoir. Voilà l'*ame des bêtes*: mais l'exemple est imparfait; il faut supposer qu'il y ait quelque chose à ce ressort d'où dépend le jeu de la machine, qui attire l'enfant, qui lui plaît & qui l'engage à le toucher. Il faut supposer que l'enfant s'avançant dans une grotte, à peine a-t-il appuyé son pied sur un certain endroit où est un ressort, qu'il paroît un Neptune qui vient le menacer avec son trident; qu'effrayé de cette apparition, il fuit vers un endroit où un autre ressort étant pressé, fasse survenir une figure plus agréable, ou fasse disparoître la première. Vous voyez que l'enfant contribue à ceci comme un agent aveugle, dont l'activité est déterminée par l'impression agréable ou effrayante que lui causent certains objets. L'*ame de la bête* est de même, & de-là ce merveilleux concert entre l'impression des objets & les mouvemens qu'elle fait à leur occasion. Tout ce que ces mouvemens ont de sage & de régulier est sur le compte de l'intelligence suprême qui a produit la machine par des vues dignes de sa sagesse & de sa bonté. L'*ame* est le but de la machine; elle en est la force mouvante; réglée par le méchanisme, elle le règle à son tour. Il en est ainsi de l'homme à certains égards dans toutes les actions ou d'habitude, ou d'instinct: il n'agit que comme principe sensitif; il n'est que force mouvante brusquement déterminée par la sensation: ce que l'homme est, à certains égards, les bêtes le sont en tout; &

peut-être que si dans l'homme le principe intelligent & raisonnable étoit éteint, on n'y verroit pas moins de mouvemens raisonnés, pour ce qui regarde les biens du corps, ou, ce qui revient à la même chose, pour l'utilité du principe sensitif qui resteroit seul, que l'on n'en remarque dans les brutes.

Si l'*ame des bêtes* est immatérielle, dit-on, si c'est un esprit comme notre hypothèse le suppose, elle est donc immortelle, & vous devez nécessairement lui accorder le privilège de l'immortalité, comme un apanage inséparable de la spiritualité de sa nature. Soit que vous admettiez cette conséquence, soit que vous preniez le parti de la nier, vous vous jettez dans un terrible embarras. L'immortalité de l'*ame des bêtes* est une opinion trop choquante & trop ridicule aux yeux de la raison même, quand elle ne seroit pas proscrite par une autorité supérieure, pour l'oser soutenir sérieusement. Vous voilà donc réduit à nier la conséquence, & à soutenir que tout être immatériel n'est pas immortel : mais dès lors vous anéantissez une des plus grandes preuves que la raison fournisse pour l'immortalité de l'*ame*. Voici comme l'on a coutume de prouver ce dogme : l'*ame* ne meurt pas avec le corps, parce qu'elle n'est pas corps, parce qu'elle n'est pas divisible comme lui, parce qu'elle n'est pas un tout tel que le corps humain, qui puisse périr par le dérangement ou la séparation des parties qui le composent. Cet argument n'est solide, qu'au cas que le principe sur lequel il roule le soit aussi ; savoir, que tout ce qui est immatériel est immortel, & qu'aucune substance n'est anéantie : mais ce principe sera réfuté par l'exemple des bêtes ; donc la spiritualité de l'*ame des bêtes* ruine les preuves de l'immortalité de l'*ame* humaine. Cela seroit bon si de ce raisonnement nous concluions l'immortalité de l'*ame* humaine : mais il n'en est pas ainsi. La parfaite certitude que nous avons de l'immortalité de nos *ames* ne se fonde que sur ce que Dieu l'a révélée : or la même révélation qui nous apprend que l'*ame* humaine est immortelle, nous apprend aussi que celle des bêtes n'a pas le même privilège. Ainsi, quoique l'*ame des bêtes* soit spirituelle, & qu'elle meure avec le corps, cela n'obscurcit nullement le dogme de l'immortalité de nos *ames*, puisque ce sont-là deux vérités de fait dont la certitude a pour fondement commun le témoignage divin. Ce n'est pas que la raison ne se joigne à la révélation pour établir l'immortalité de nos *ames*, mais elle tire ses preuves d'ailleurs que de la spiritualité. Il est vrai qu'on peut mettre à la tête des autres preuves la spiritualité ; il faut aguerrir les hommes contre les difficultés qui les étonnent ; accoutumés, en vertu d'une pente qui leur est naturelle, à confondre l'*ame* avec le corps; voyant du moins, malgré leur distinction, qu'il n'est pas possible de ne pas sentir combien le corps a d'empire sur l'*ame*, à quel point il influe sur son bonheur & sur sa misère, combien la dépendance mutuelle de ces deux substances est étroite, on se persuade facilement que leur destinée est la même ; & que puisque ce qui nuit au corps blesse l'*ame*, ce qui détruit le corps doit aussi nécessairement la détruire. Pour nous munir contre ce préjugé, rien n'est plus efficace que le raisonnement fondé sur la différence essentielle de ces deux êtres, qui nous prouve que l'un peut subsister sans l'autre. Cet argument n'est bon qu'à certains égards, & pourvu qu'on ne le pousse que jusqu'à un certain point. Il prouve seulement que l'*ame* peut subsister après la mort ; c'est tout ce qu'il doit prouver : cette possibilité est le premier pas que l'on doit faire dans l'examen de nos questions, & ce premier pas est important. C'est avoir fait beaucoup que de nous convaincre que notre *ame* est hors d'atteinte à tous les coups qui peuvent donner la mort à notre corps.

Si nous réfléchissons sur la nature de l'*ame des bêtes*, elle ne nous fournit rien de son fonds qui nous porte à croire que sa spiritualité la sauvera de l'anéantissement. Cette *ame*, je l'avoue, est immatérielle ; elle a quelque degré d'activité & d'intelligence, mais cette intelligence se borne à des perceptions indistinctes ; cette activité ne consiste que dans des desirs confus, dont ces perceptions indistinctes sont le motif immédiat. Il est très-vraisemblable qu'une *ame* purement sensitive, & dont toutes les facultés ont besoin, pour se déployer, du secours d'un corps organisé, n'a été faite que pour durer autant que ce corps : il est naturel qu'un principe uniquement capable de sentir, un principe que Dieu n'a fait que pour l'unir à certains organes, cesse de sentir & d'exister, aussi-tôt que ces organes étant dissous, Dieu fait cesser l'union pour laquelle seule il l'avoit créé. Cette *ame* purement sensitive n'a point de facultés qu'elle puisse exercer dans l'état de séparation d'avec son corps : elle ne peut point croître en félicité non plus qu'en connoissance, ni contribuer éternellement, comme l'*ame* humaine, à la gloire du Créateur, par un progrès éternel de lumières & de vertus. D'ailleurs elle ne réfléchit point ; elle ne prévoit ni ne desire l'avenir ; elle est toute occupée de ce qu'elle sent à chaque instant de son existence ; on ne peut donc point dire que la bonté de Dieu l'engage à lui accorder un bien dont elle ne sauroit se former l'idée, à lui préparer un avenir qu'elle n'espère ni ne desire. L'immortalité n'est point faite pour une telle *ame* ; ce n'est point un bien dont elle puisse jouir ; car, pour jouir de ce bien, il faut être capable de réflexion, il faut pouvoir anticiper par la pensée sur l'avenir le plus reculé ; il faut pouvoir se dire à soi-même, je suis immortel ; &, quoi qu'il arrive, je ne cesserai jamais d'être, & d'être heureux.

L'objection prise des souffrances des bêtes est la plus redoutable de toutes celles que l'on puisse

faire contre la ſpiritualité de leur *ame* : elle eſt d'un ſi grand poids, que les Cartéſiens ont cru la pouvoir tourner en preuve de leur ſentiment, ſeule capable de les y retenir, malgré les embarras inſurmontables où ce ſentiment les jette. Si les brutes ne ſont pas de pures machines, ſi elles ſentent, ſi elles connoiſſent, elles ſont ſuſceptibles de la douleur comme du plaiſir ; elles ſont ſujettes à un déluge de maux, qu'elles ſouffrent ſans qu'il y ait de leur faute, & ſans l'avoir mérité, puiſqu'elles ſont innocentes, & qu'elles n'ont jamais violé l'ordre qu'elles ne connoiſſent point. Où eſt en ce cas la bonté, où eſt l'équité du Créateur ? Où eſt la vérité de ce principe, qu'on doit regarder comme une loi éternelle de l'ordre ? *Sous un Dieu juſte, on ne peut être miſérable ſans l'avoir mérité.* Mais ce qu'il y a de pis dans leur condition, c'eſt qu'elles ſouffrent dans cette vie ſans aucun dédommagement dans une autre, puiſque leur *ame* meurt avec le corps ; & c'eſt ce qui double la difficulté. Le père Malebranche a fort bien pouſſé cette objection dans ſa défenſe contre les accuſations de M. de la Ville.

Je réponds d'abord que ce principe de S. Auguſtin ; ſavoir, *que ſous un Dieu juſte on ne peut être miſérable ſans l'avoir mérité*, n'eſt fait que pour les créatures raiſonnables, & qu'on ne ſauroit en faire qu'à elles ſeules d'application juſte. L'idée de juſtice, celle de mérite & de démérite, ſuppoſe qu'il eſt queſtion d'un agent libre, & de la conduite de Dieu à l'égard de cet agent. Il n'y a qu'un tel agent qui ſoit capable de vice & de vertu, & qui puiſſe mériter quoi que ce ſoit. La maxime en queſtion n'a donc aucun rapport à l'*ame des bêtes*. Cette *ame* eſt capable de ſentiment ; mais elle ne l'eſt ni de raiſon, ni de liberté, ni de vice, ni de vertu ; n'ayant aucune idée de règle, de loi, de bien ni de mal moral, elle n'eſt capable d'aucune action moralement bonne ou mauvaiſe. Comme chez elle le plaiſir ne peut être récompenſe, la douleur n'y peut être châtiment : il faut donc changer la maxime, & la réduire à celle-ci ; ſavoir, que, ſous un Dieu bon, aucune créature ne peut être néceſſitée à ſouffrir ſans l'avoir mérité : mais bien loin que ce principe ſoit évident, je crois être en droit de ſoutenir qu'il eſt faux. L'*ame des brutes* eſt ſuſceptible de ſenſations, & n'eſt ſuſceptible que de cela : elle eſt donc capable d'être heureuſe en quelque degré. Mais comment le ſera-t-elle ? c'eſt en s'uniſſant à un corps organiſé ; ſa conſtitution eſt telle que la perception confuſe qu'elle aura d'une certaine ſuite de mouvemens, excités par les objets extérieurs dans le corps qui lui eſt uni, produira chez elle une ſenſation agréable : mais auſſi, par une conſéquence néceſſaire, cette *ame*, à l'occaſion de ſon corps, ſera ſuſceptible de douleur comme de plaiſir. Si la perception d'un certain ordre de mouvemens lui plaît, il faut donc que la perception d'un ordre de mouvemens tout différens l'afflige & la bleſſe : or, ſelon les loix générales de la nature, ce corps auquel l'*ame* eſt unie doit recevoir aſſez ſouvent des impreſſions de ce dernier ordre, comme il en reçoit du premier, & par conſéquent l'*ame* doit recevoir des ſenſations douloureuſes, auſſi bien que des ſenſations agréables. Cela même eſt néceſſaire pour l'appliquer à la conſervation de la machine, dont ſon exiſtence dépend, & pour la faire agir d'une manière utile à d'autres êtres de l'univers ; cela d'ailleurs eſt indiſpenſable : voudriez-vous que cette *ame* n'eût que des ſenſations agréables ? Il faudroit donc changer le cours de la nature, & ſuſpendre les loix du mouvement ; car les loix du mouvement produiſent cette alternative d'impreſſions oppoſées dans les corps vivans, comme elles produiſent celles de leur génération & de leur deſtruction : mais de ces loix réſulte le plus grand bien de tout le ſyſtême immatériel & des intelligences qui lui ſont unies ; la ſuſpenſion de ces loix renverſeroit tout. Qu'emporte donc la juſte idée d'un Dieu bon ? c'eſt que, quand il agit, il tende toujours au bien, & produiſe un bien ; c'eſt qu'il n'y ait aucune créature ſortie de ſes mains, qui ne gagne à exiſter plutôt que d'y perdre. Or telle eſt la condition des bêtes ; qui pourroit pénétrer leur intérieur, y trouveroit une compenſation des douleurs & des plaiſirs, qui tourneroit toute à la gloire de la bonté divine ; on y verroit que, dans celles qui ſouffrent inégalement, il y a proportion, inégalité, ou de plaiſirs ou de durée ; & que le degré de douleur qui pourroit rendre leur exiſtence malheureuſe, eſt préciſément ce qui la détruit : en un mot, ſi l'on déduiſoit la ſomme des maux, on trouveroit toujours au bout du calcul un réſidu de bienfaits purs, dont elles ſont uniquement redevables à la bonté divine ; on verroit que la ſageſſe divine a ſu ménager les choſes, enſorte que, dans tout individu ſenſitif, le degré de mal qu'il ſouffre, ſans lui enlever tout l'avantage de ſon exiſtence, tourne d'ailleurs au profit de l'univers. Ne nous imaginons pas auſſi que les ſouffrances des bêtes reſſemblent aux nôtres : les bêtes ignorent un grand nombre de nos maux, parce qu'elles n'ont pas les dédommagemens que nous avons ; ne jouiſſant pas des plaiſirs que la raiſon procure, elles n'en éprouvent pas les peines : d'ailleurs la perception des bêtes étant renfermée dans le point indiviſible du préſent, elles ſouffrent beaucoup moins que nous par les douleurs du même genre ; parce que l'impatience & la crainte de l'avenir n'aigrit point leurs maux, & qu'heureuſement pour elles il leur manque une raiſon ingénieuſe à ſe les groſſir.

Mais n'y a-t-il pas de la cruauté & de l'injuſtice à faire ſouffrir des *ames* & à les anéantir, en détruiſant leur corps pour conſerver d'autres corps ? n'eſt-ce pas un renverſement viſible de l'ordre, que

que l'*ame* d'une mouche, qui est plus noble que le plus noble des corps, puisqu'elle est spirituelle, soit détruite afin que la mouche serve de pâture à l'hirondelle, qui eût pu se nourrir de toute autre chose? Est-il juste que l'*ame* d'un poulet souffre & meure, afin que le corps de l'homme soit nourri? que l'*ame* du cheval endure mille peines & mille fatigues durant si long-temps, pour fournir à l'homme l'avantage de voyager commodément? Dans cette multitude d'*ames* qui s'anéantissent tous les jours pour les besoins passagers des corps vivans, peut-on reconnoître cette équitable & sage subordination qu'un Dieu bon & juste doit nécessairement observer? Je réponds à cela que l'argument seroit victorieux, si les *ames des brutes* se rapportoient aux corps & se terminoient à ce rapport; car certainement tout être spirituel est au-dessus de la matière. Mais, remarquez-le bien, ce n'est point au corps comme corps que se termine l'usage que le Créateur tire de cette *ame* spirituelle, c'est au bonheur des êtres intelligens. Si le cheval me porte, & si le poulet me nourrit, ce sont bien là des effets qui se rapportent directement à mon corps: mais ils se terminent à mon *ame*, parce que mon *ame* seule en recueille l'utilité. Le corps n'est que pour l'*ame*, les avantages du corps sont des avantages propres à l'*ame*; toutes les douceurs de la vie animale ne sont que pour elle, n'y ayant qu'elle qui puisse sentir, & par conséquent être susceptible de félicité. La question reviendra donc à savoir si l'*ame* du cheval, du chien, du poulet ne peut pas être d'un ordre assez inférieur à l'*ame* humaine, pour que le Créateur emploie celle-là à procurer même la plus petite partie du bonheur de celle-ci, sans violer les règles de l'ordre & des proportions. On peut dire la même chose de la mouche à l'égard de l'hirondelle, qui est d'une nature plus excellente. Pour l'anéantissement, ce n'est point un mal pour une créature qui ne réfléchit point sur son existence, qui est incapable d'en prévoir la fin, & de comparer, pour ainsi dire, l'être avec le non-être, quoique pour elle l'existence soit un bien, parce qu'elle sent. La mort, à l'égard d'une *ame* sensitive, n'est que la soustraction d'un bien qui n'étoit pas dû; ce n'est point un mal qui empoisonne les dons du Créateur, & qui rende la créature malheureuse. Ainsi, quoique ces *ames* & ces vies innombrables que Dieu tire chaque jour du néant, soient des preuves de la bonté divine, leur destruction journalière ne blesse point cet attribut: elles se rapportent au monde dont elles sont partie; elles doivent servir à l'utilité des êtres qui le composent; il suffit que cette utilité n'exclue point la leur propre, & qu'elles soient heureuses en quelque mesure, en contribuant au bonheur d'autrui. (On trouvera ce systême plus développé & plus étendu dans le traité de l'essai philosophique sur l'*ame des bêtes* de M. Bouillet, d'où ces réflexions ont été tirées.)

L'*amusement philosophique* du P. Bougeant Jésuite, sur le langage des bêtes, a eu trop de cours dans le monde pour ne pas mériter de trouver ici sa place. S'il n'est vrai, du moins il est ingénieux. Les bêtes ont elles une *ame*, ou n'en ont-elles point? question épineuse & embarrassante, surtout pour un philosophe chrétien. Descartes sur ce principe, qu'on peut expliquer toutes les actions des bêtes par les loix de la méchanique, a prétendu qu'elles n'étoient que de simples machines, de purs automates. Notre raison semble se révolter contre un tel sentiment: il y a même quelque chose en nous qui se joint à elle pour bannir de la société l'opinion de Descartes. Ce n'est pas un simple préjugé, c'est une persuasion intime, un sentiment dont voici l'origine. Il n'est pas possible que les hommes avec qui je vis soient autant d'automates ou de perroquets instruits à mon insçu. J'apperçois dans leur extérieur, des tons & des mouvemens qui paroissent indiquer une *ame*: je vois régner un certain fil d'idées qui suppose la raison: je vois de la liaison dans les raisonnemens qu'ils me font, plus ou moins d'esprit dans les ouvrages qu'ils composent. Sur ces apparences ainsi rassemblées, je prononce hardiment qu'ils pensent en effet. Peut-être que Dieu pourroit produire un automate en tout semblable au corps humain, lequel, par les seules loix du méchanisme, parleroit, feroit des discours suivis, écriroit des livres très-bien raisonnés. Mais ce qui me rassure contre toute erreur, c'est la véracité de Dieu. Il me suffit de trouver dans mon *ame* le principe unique qui réunit & qui explique tous ces phénomènes qui me frappent dans mes semblables, pour me croire bien fondé à soutenir qu'ils sont hommes comme moi. Or les bêtes sont, par rapport à moi, dans le même cas. Je vois un chien accourir quand je l'appelle, me caresser quand je le flatte, trembler & fuir quand je le menace, m'obéir quand je lui commande, & donner toutes les marques extérieures de divers sentimens de joie, de tristesse, de douleur, de crainte, de desir, des passions de l'amour & de la haine; je conclus aussi-tôt qu'un chien a dans lui-même un principe de connoissance & de sentiment, quel qu'il soit. Il me suffit que l'*ame* que je lui suppose soit l'unique raison suffisante qui se lie avec toutes ces apparences & tous ces phénomènes qui me frappent les yeux, pour que je sois persuadé que ce n'est pas une machine. D'ailleurs une telle machine entraîneroit avec elle une trop grande composition de ressorts, pour que cela puisse s'allier avec la sagesse de Dieu, qui agit toujours par les voies les plus simples. Il y a toute apparence que Descartes, ce génie si supérieur, n'a adopté un systême si peu conforme à nos idées, que comme un jeu d'esprit, & dans la seule vue de contredire les péripatéticiens, dont en effet le sentiment sur la connoissance des bêtes n'est pas soutenable. Il vaudroit encore mieux s'en tenir aux machines

de Descartes, si l'on n'avoit à leur opposer que la forme substantielle des péripatéticiens, qui n'est ni esprit ni matière. Cette substance mitoyenne est une chimère, un être de raison dont nous n'avons ni idée ni sentiment. Est-ce donc que les bêtes auroient une *ame* spirituelle comme l'homme? Mais si cela est ainsi, leur *ame* sera donc immortelle & libre; elles seront capables de mériter ou de démériter, dignes de récompense ou de châtiment; il leur faudra un paradis ou un enfer. Les bêtes seront donc une espèce d'hommes, ou les hommes une espèce de bêtes; toutes conséquences insoutenables dans les principes de la religion. Voilà des difficultés à étonner les esprits les plus hardis, mais dont on trouve le dénouement dans le systême de notre Jésuite. En effet, pourvu que l'on se prête à cette supposition, que Dieu a logé des démons dans le corps des bêtes, on conçoit sans peine comment les bêtes peuvent penser, connoître, sentir, & avoir une *ame* spirituelle, sans intéresser les dogmes de la religion. Cette supposition n'a rien d'absurde; elle coule même des principes de la religion. Car enfin, puisqu'il est prouvé, par plusieurs passages de l'Ecriture, que les démons ne souffrent point encore toutes les peines de l'enfer, & qu'ils n'y seront livrés qu'au jour du jugement dernier, quel meilleur usage la justice divine pouvoit-elle faire de tant de légions d'esprits réprouvés, que d'en faire servir une partie à animer des millions de bêtes de toute espèce, lesquelles remplissent l'univers, & font admirer la sagesse & la toute-puissance du Créateur? Mais pourquoi les bêtes, dont l'*ame* vraisemblablement est plus parfaite que la nôtre, n'ont-elles pas tant d'esprit que nous? Oh! dit le P. Bougeant, c'est que, dans les bêtes comme dans nous, les opérations de l'esprit sont assujetties aux organes matériels de la machine, à laquelle il est uni; & ces organes étant dans les bêtes plus grossiers & moins parfaits que dans nous, il s'ensuit que la connoissance, les pensées & toutes les opérations spirituelles des bêtes, doivent être aussi moins parfaites que les nôtres. Une dégradation si honteuse pour ces esprits superbes, puisqu'elle les réduit à n'être que des bêtes, est pour eux un premier effet de la vengeance divine, qui n'attend que le dernier jour pour se déployer sur eux d'une manière bien plus terrible.

Une autre raison qui prouve que les bêtes ne sont que des démons métamorphosés en elles, ce sont les maux excessifs auxquels la plupart d'entr'elles sont exposées, & qu'elles souffrent réellement. Que les chevaux sont à plaindre, disons-nous, à la vue d'un cheval qu'un impitoyable charretier accable de coups! qu'un chien qu'on dresse à la chasse est misérable! que le sort des bêtes qui vivent dans les bois est triste! Or, si les bêtes ne sont pas des démons, qu'on m'explique quel crime elles ont commis pour naître sujettes à des maux si cruels? Cet excès de maux est dans tout autre systême un mystère incompréhensible; au lieu que dans le sentiment du pere Bougeant, rien de plus aisé à comprendre. Les esprits rébelles méritent un châtiment encore plus rigoureux: trop heureux que leur supplice soit différé; en un mot, la bonté de Dieu est justifiée; l'homme lui-même est justifié. Car quel droit auroit-il de donner la mort sans nécessité, & souvent par pur divertissement, à des millions de bêtes, si Dieu ne l'avoit autorisé? & un Dieu bon & juste auroit-il pu donner ce droit à l'homme, puisqu'après tout les bêtes sont aussi sensibles que nous-mêmes à la douleur & à la mort, si ce n'étoient autant de coupables victimes de la vengeance divine?

Mais écoutez, continue notre philosophe, quelque chose de plus fort & de plus intéressant. Les bêtes sont naturellement vicieuses: les bêtes carnacières & les oiseaux de proie sont cruels; beaucoup d'insectes de la même espèce se dévorent les uns les autres; les chats sont perfides & ingrats; les singes sont malfaisans; les chiens sont envieux; toutes sont jalouses & vindicatives à l'excès, sans parler de beaucoup d'autres vices que nous leur connoissons. Il faut dire de deux choses l'une: ou que Dieu a pris plaisir à former les bêtes aussi vicieuses qu'elles sont, & à nous donner dans elles des modèles de tout ce qu'il y a de plus honteux; ou qu'elles ont comme l'homme un péché d'origine, qui a perverti leur première nature. La première de ces propositions fait une extrême peine à penser, & est formellement contraire à l'Ecriture-sainte, qui dit que tout ce qui sortit des mains de Dieu à la création du monde, étoit bon & même fort bon. Or si les bêtes étoient telles alors qu'elles sont aujourd'hui, comment pourroit-on dire qu'elles fussent bonnes & fort bonnes? Où est le bien qu'un singe soit si malfaisant, qu'un chien soit si envieux, qu'un chat soit si perfide? Il faut donc recourir à la seconde proposition, & dire que la nature des bêtes a été comme celle de l'homme corrompue par quelque péché d'origine; autre supposition qui n'a aucun fondement, & qui choque également la raison & la religion. Quel parti prendre? Admettez le systême des démons changés en bêtes, tout est expliqué. Les *ames des bêtes* sont des esprits rébelles qui se sont rendus coupables envers Dieu. Ce péché dans les bêtes n'est point un péché d'origine; c'est un péché personnel qui a corrompu & perverti leur nature dans toute sa substance: de-là tous les vices que nous leur connoissons.

Vous êtes peut-être inquiet de savoir quelle est la destinée des démons après la mort des bêtes. Rien de plus aisé que d'y satisfaire. Pythagore enseignoit autrefois qu'au moment de notre mort nos *ames* passent dans un corps, soit d'homme, soit de bête, pour recommencer une nouvelle vie, & toujours ainsi successivement jusqu'à la fin

des ſiècles. Ce ſyſtême, qui eſt inſoutenable par rapport aux hommes, & qui eſt d'ailleurs proſcrit par la religion, convient admirablement bien aux bêtes, ſelon le père Bougeant, & ne choque ni la religion ni la raiſon. Les démons, deſtinés de Dieu à être des bêtes, ſurvivent néceſſairement à leur corps, & ceſſeroient de remplir leur deſtination, ſi, lorſque leur premier corps eſt détruit, ils ne paſſoient auſſi-tôt dans un autre pour recommencer à vivre ſous une autre forme.

Si les bêtes ont de la connoiſſance & du ſentiment, elles doivent conſéquemment avoir entr'elles, pour leurs beſoins mutuels, un langage intelligible. La choſe eſt poſſible; il ne faut qu'examiner ſi elle eſt néceſſaire. Toutes les bêtes ont de la connoiſſance, c'eſt un principe avoué; & nous ne voyons pas que l'auteur de la nature ait pu leur donner cette connoiſſance pour d'autres fins que de les rendre capables de pourvoir à leurs beſoins, à leur conſervation, à tout ce qui leur eſt propre & convenable dans leur condition, & la forme de vie qu'il leur a preſcrite. Ajoutons à ce principe, que beaucoup d'eſpèces de bêtes ſont faites pour vivre en ſociété, & les autres pour vivre du moins en ménage, pour ainſi dire, d'un mâle avec une femelle, & en famille avec leurs petits juſqu'à ce qu'ils ſoient élevés. Or, ſi l'on ſuppoſe qu'elles n'ont point entr'elles un langage, quel qu'il ſoit, pour s'entendre les unes les autres, on ne conçoit plus comment leur ſociété pourroit ſubſiſter : comment les caſtors, par exemple, s'aideroient-ils les uns les autres pour ſe bâtir un domicile, s'ils n'avoient un langage très-net & auſſi intelligible pour eux que nos langues le ſont pour nous ? La connoiſſance, ſans une communication réciproque par un langage ſenſible & connu, ne ſuffit pas pour entretenir la ſociété, ni pour exécuter une entrepriſe qui demande de l'union & de l'intelligence. Comment les loups concerteroient-ils enſemble des ruſes de guerre dans la chaſſe qu'ils font aux troupeaux de moutons, s'ils ne s'entendoient pas ? Comment enfin des hirondelles ont-elles pu ſe parler, former toutes enſemble le deſſein de claquemurer un moineau qu'elles trouverent dans le nid d'une de leurs camarades, voyant qu'elles ne pouvoient l'en chaſſer ? On pourroit apporter mille autres traits ſemblables pour appuyer ce raiſonnement. Mais ce qui ne ſouffre point ici de difficulté, c'eſt que ſi la nature les a faites capables d'entendre une langue étrangère, comment leur auroit-elle refuſé la faculté d'entendre & de parler une langue naturelle ? car les bêtes nous parlent & nous entendent fort bien.

Quand on ſait une fois que les bêtes parlent & s'entendent, la curioſité n'en eſt que plus avide de connoître quels ſont les entretiens qu'elles peuvent avoir entr'elles. Quelque difficile qu'il ſoit d'expliquer leur langage & d'en donner le dictionnaire, le père Bougeant a oſé le tenter. Ce qu'on peut aſſurer, c'eſt que leur langage doit être fort borné, puiſqu'il ne s'étend pas au-delà des beſoins de la vie; car la nature n'a donné aux bêtes la faculté de parler, que pour exprimer entr'elles leurs deſirs & leurs ſentimens, afin de pouvoir ſatisfaire par ce moyen à leurs beſoins & à tout ce qui eſt néceſſaire pour leur conſervation : or tout ce qu'elles penſent, tout ce qu'elles ſentent, ſe réduit à la vie animale. Point d'idées abſtraites par conſéquent, point de raiſonnemens métaphyſiques, point de recherches curieuſes ſur tous les objets qui les environnent, point d'autre ſcience que celle de ſe bien porter, de ſe bien conſerver, d'éviter tout ce qui leur nuit, & de ſe procurer du bien. Ce principe une fois établi, que les connoiſſances, les deſirs, les beſoins des bêtes, & par conſéquent leurs expreſſions, ſont bornées à ce qui eſt utile ou néceſſaire pour leur conſervation ou la multiplication de leur eſpèce; il n'y a rien de plus aiſé que d'entendre ce qu'elles veulent ſe dire. Placez-vous dans les diverſes circonſtances où peut ſe trouver quelqu'un qui ne connoît & qui ne ſait exprimer ſes beſoins: & vous trouverez dans vos propres diſcours l'interprétation de ce qu'elles ſe diſent. Comme la choſe qui les touche le plus eſt le deſir de multiplier leur eſpèce, ou du moins d'en prendre les moyens, toute leur converſation roule ordinairement ſur ce point. On peut dire que le P. Bougeant a décrit avec beaucoup de vivacité leurs amours, & que le dictionnaire qu'il donne de leurs phraſes tendres & voluptueuſes, vaut bien celui de l'opéra. Voilà ce qui a révolté dans un Jéſuite, condamné par état à ne jamais abandonner ſon pinceau aux mains de l'amour. La galanterie n'eſt pardonnable, dans un ouvrage philoſophique, que lorſque l'auteur de l'ouvrage eſt homme du monde; encore bien des perſonnes l'y trouvent-elles déplacée. En prétendant ne donner aux raiſonnemens qu'un tour léger & propre à intéreſſer par une ſorte de badinage, ſouvent on tombe dans le ridicule; & toujours on cauſe du ſcandale, ſi l'on eſt d'un état qui ne permet pas à l'imagination de ſe livrer à ſes ſaillies. Il paroît qu'on a cenſuré trop durement notre Jéſuite, ſur ce qu'il dit que les bêtes ſont animées par des diables. Il eſt aiſé de voir qu'il n'a jamais regardé ce ſyſtême que comme une imagination biſarre & preſque folle. Le titre d'*amuſement* qu'il donne à ſon livre, & les plaiſanteries dont il l'égaye, font aſſez voir qu'il ne le croyoit pas appuyé ſur des fondemens aſſez ſolides pour opérer une vraie perſuaſion. Ce n'eſt pas que ce ſyſtême ne réponde à bien des difficultés, & qu'il ne fût aſſez difficile de le convaincre de faux : mais cela prouve ſeulement qu'on peut aſſez bien ſoutenir une opinion chimérique pour embarraſſer des perſonnes d'eſprit, mais non pas aſſez bien pour les perſuader. Il n'y a, dit M. de Fontenelle dans une occaſion à-peu-

près semblable, que la vérité qui persuade, même sans avoir besoin de paroître avec toutes ses preuves; elle entre si naturellement dans l'esprit, que, quand on l'apprend pour la première fois, il semble qu'on ne fasse que s'en souvenir. Pour moi, s'il m'est permis de dire mon sentiment, je trouve ce petit ouvrage charmant & très-agréablement tourné. Je n'y vois que deux défauts; l'un d'être l'ouvrage d'un religieux; & l'autre le bisarre assortiment des plaisanteries qui y sont semées avec des objets qui touchent à la religion, & qu'on ne peut jamais trop respecter. *Anc. Encyclop. (X.)*

*Observations sur diverses questions agitées dans les précédens articles de l'*ame.

* C'est une question parmi les philosophes de savoir si le sens de la vue seul peut nous faire connoître, indépendamment du toucher, l'existence des objets extérieurs. Voici quelques réflexions sur ce sujet.

Il est certain que la vue seule, indépendamment du toucher, nous donne l'idée de l'étendue, puisque l'étendue est l'objet nécessaire de la vision, & qu'on ne verroit rien, si on ne le voyoit étendu. Je crois même que la vision doit nous donner l'idée de l'étendue plus promptement que le toucher, parce que la vue nous fait remarquer plus promptement & plus parfaitement que le toucher, cette contiguité & en même-tems cette distinction de parties, en quoi l'étendue consiste. De plus la vision seule nous donne l'idée de la couleur des objets. Supposons maintenant des parties de l'espace, différemment colorées & exposées à nos yeux; la différence des couleurs nous fera remarquer nécessairement les bornes ou limites qui séparent deux couleurs voisines, & par conséquent nous donnera une idée de figure; car on conçoit une figure, dès qu'on conçoit des bornes en tout sens. Jusques-là nous ne voyons point encore, il est vrai, que ces portions d'étendue figurées & colorées soient distinguées de nous-mêmes. Mais, soit par le mouvement de notre corps, soit par le mouvement des corps qui nous environnent, nous appercevons bientôt qu'il y a quelques-unes de ces portions d'étendue figurées & colorées que nous voyons toujours, & qui nous affecte constamment de la même manière, tandis que les autres varient continuellement, & nous offrent sans cesse un nouveau spectacle. N'est-ce pas une raison suffisante pour conclure la différence de l'étendue qui est *nôtre*, d'avec celle qui est hors de nous? Il me paroît au moins certain qu'étant bornés à la vision, nous remarquerions deux sortes d'étendue, dont l'une ne nous abandonneroit jamais, & l'autre paroîtroit & disparoîtroit successivement; que, dans cette étendue mobile & variable, nous distinguerions des parties placées les unes hors des autres, & par conséquent aussi plus ou moins distantes de la portion d'étendue qui nous est toujours présente. Supposons maintenant que nous puissions, par le seul acte de notre volonté, rapprocher ou éloigner cette dernière portion d'étendue de celles qui l'environnent, tandis que nous ne pouvons ni la rapprocher ni l'éloigner elle-même, ni, en un mot, empêcher qu'elle ne nous soit toujours présente, pendant que les autres le sont ou cessent de l'être à notre volonté; n'en concluons-nous pas que ces portions d'étendue environnantes sont réellement distinguées de nous?

« Cette conclusion, dira-t-on peut être, n'est » pas exacte; tout ce que nous pouvons conclure » de la manière différente dont les parties de l'é» tendue nous affectent, c'est qu'il y a des par» ties de nous-mêmes qui sont permanentes, & » d'autres qui sont variables ». Mais, quand nous appercevons par le toucher des portions de matière qui nous rendent sensation pour sensation, & d'autres qui ne nous la rendent pas, pourquoi ne conclurions-nous pas aussi qu'il y a une portion de nous mêmes qui nous rend sensation pour sensation, & une autre portion qui la donne sans la recevoir? Cependant nous ne tirons pas cette conclusion, & nous concluons au contraire que ces portions d'étendue qui nous procurent des sensations simples & sans réplique, ne nous appartiennent point. Ne sommes-nous donc pas autorisés à conclure aussi que ces portions d'étendue, qui sont tantôt présentes, tantôt absentes pour nous, sont distinguées de nous-mêmes? Je conviendrai sans peine que cette conclusion n'est pas démonstrative, pourvu qu'on m'accorde en même temps qu'elle nous entraîne avec autant de force que l'évidence même.

Si j'ose dire la vérité, il me semble que comme nos sensations ne nous démontrent point en rigueur qu'il y a des êtres différens de nous, ces mêmes sensations ne nous démontrent pas non plus en rigueur où se termine notre corps; que nous acquérons cette connoissance par des raisonnemens qui ne sont d'abord que des soupçons, des conjectures, mais des conjectures que l'expérience répétée & l'accord des autres sens confirment. Je dis *l'accord des autres sens*. Car il est d'abord évident, par tout ce que nous venons de dire du sens de la vue, que ce sens & celui du toucher s'accorderont parfaitement ensemble pour nous faire juger de ce qui est notre corps & de ce qui ne l'est point. A l'égard de l'odorat, de l'ouïe & du goût, quoique ces trois sens ne puissent nous donner par eux-mêmes aucune notion de l'existence des objets extérieurs, je crois qu'ils servent a nous en assurer, quand nous la connoissons ou la soupçonnons déja par d'autres sens. Un homme qui n'auroit que le sens du toucher, joint à celui de l'odorat ou de l'ouïe, s'appercevroit bientôt que, dans l'odeur qu'il sent ou le son qu'il entend, il y a deux choses à distinguer,

la ſenſation qu'il éprouve, & un objet différent de lui-même qui lui cauſe cette ſenſation. Auſſi peut-on dire que les ſenſations de l'odorat, de l'ouïe, du goût, de la vue ſont tout-à-la-fois aidées & troublées par le toucher; *aidées*, en ce que le toucher nous fait connoître l'exiſtence des corps qui occaſionnent en nous ces ſenſations; *troublées*, en ce que l'exiſtence de ces corps une fois connue par le toucher, fait juger au vulgaire ce qui n'eſt pas; ſavoir, que les odeurs, les ſons, les ſaveurs, les couleurs appartiennent aux objets extérieurs & non pas à nous; au lieu que ces ſenſations & celle de la vue même, (au moins dans les premiers inſtans) ſi elles étoient ſeules, & que le toucher ne s'y mêlât pas, nous apprendroient, ce qui eſt en effet, que les odeurs, les ſons, les ſaveurs, les couleurs n'exiſtent que dans nous-mêmes.

On peut remarquer, au reſte, que le goût n'eſt qu'un toucher modifié: la raiſon qui a porté les philoſophes à en faire un ſens particulier, c'eſt 1°. que l'organe du goût eſt affecté à une partie ſeule de notre corps, tandis que le toucher eſt attaché à toutes les autres indiſtinctement; 2°. que cette eſpèce de toucher, excluſivement affectée à une partie de notre corps, produit en nous une ſenſation particulière qui ſe joint au toucher, mais qui en eſt différente. Obſervons cependant à cette occaſion que, ſi on établiſſoit la différence de nos ſens ſur celle de nos ſenſations, il faudroit admettre bien plus de cinq ſens, même en ne mettant pas de ce nombre celui que Bacon & d'autres philoſophes après lui ont appellé *le ſixième ſens*, je veux dire, le ſens phyſique de l'amour. La ſenſation de chaleur, par exemple, & celle du froid ſont abſolument différentes de celle du toucher; &, ſi nous les rapportons communément à ce dernier ſens, c'eſt parce que, pour l'ordinaire, nous éprouvons cette ſenſation dans les parties extérieures de notre corps, qui ſont l'organe du toucher; car d'ailleurs le toucher, conſidéré en lui-même, ne nous donne proprement qu'une ſenſation, celle de l'impénétrabilité & de la réſiſtance plus ou moins grande des corps, d'où nous concluons la réalité de leur exiſtence. Les ſenſations que nous acquérons, ou que nous pouvons acquérir en touchant un corps, comme celle du froid, du chaud, du ſec, de l'humide, &c. ſont auſſi différentes de la ſenſation du toucher même, que la ſenſation du goût, quoique cette dernière ſenſation dépende auſſi du toucher.

Si, d'un côté, on peut multiplier le nombre de nos ſens au-delà de celui que les philoſophes ont fixé, on peut, ſous un autre point de vue, réduire tous les ſens à une eſpèce de toucher; ce toucher s'exerce, ou d'une manière immédiate, comme dans le goût & le toucher proprement dit, ou d'une manière médiate, comme dans la vue, l'ouïe & l'odorat, par le moyen de quelque matière inviſible que le corps lumineux, ſonore ou odoriférant, envoie ou fait agir ſur nos organes.

Mais outre ces cinq ſens, il en eſt un qu'on peut appeller *interne*, qui eſt comme intimement répandu dans notre ſubſtance, & dont le ſiége ſe trouve à la fois dans toutes les parties externes & internes de notre corps. Ce ſens ne peut être rapporté ni médiatement ni immédiatement au toucher; il réſulte de la diſpoſition actuelle des parties intérieures ou extérieures de notre propre corps, & produit en nous, en conſéquence de cette diſpoſition, des ſenſations agréables ou pénibles, ſans que les autres corps occaſionnent ces ſenſations par leur action ſur nos organes, ou du moins par une action ſenſible. Ce ſens interne a encore cela de particulier, qu'au lieu que les autres ſens agiſſent ſur notre *ame*, ſans en recevoir mutuellement aucune impreſſion; l'action du ſens interne ſur l'*ame*, & de l'*ame* ſur le ſens interne eſt réciproque, c'eſt-à-dire, que tantôt la diſpoſition de l'*ame* eſt produite par la manière dont le ſens interne eſt affecté, tantôt la diſpoſition du ſens interne par celle de l'*ame*.

C'eſt vers la région de l'eſtomac que ce ſens interne paroît ſur-tout réſider. Nous pouvons-nous en aſſurer dans les émotions vives de l'*ame*, de quelqu'eſpèce qu'elles ſoient: l'effet de ces émotions vives porte preſque toujours ſur cette région, & nous fait éprouver, dans les parties qui en ſont voiſines, une peſanteur, une dilatation, un reſſerrement, en un mot, une impreſſion ſenſible, & différente, ſuivant la nature de l'émotion qui l'a occaſionnée.

Cette région ſemble donc être le ſiége du ſentiment, comme les organes de nos ſens celui de nos ſenſations, & le cerveau celui de nos penſées. Mais, à l'occaſion de ces différentes parties de notre corps, auxquelles nous rapportons les impreſſions ou les idées qui nous affectent, qu'il nous ſoit permis de faire une remarque qui paroît avoir échappé à tous les métaphyſiciens.

La ſenſation & la penſée, que les philoſophes ſemblent avoir confondues & regardées comme du même genre, n'ont pourtant aucun rapport entr'elles; car quel rapport entre la vue d'une couleur, par exemple, & l'idée de l'injuſte? Pourquoi donc ces mêmes philoſophes, ſi attentifs à démêler les défauts de rapport entre les choſes, & en conſéquence à aſſigner de la différence entr'elles, n'ont-ils pas diſtingué la ſubſtance qui ſent de la ſubſtance qui penſe, par la même raiſon qu'ils ont diſtingué la ſubſtance penſante de la ſubſtance étendue; la penſée pure & ſimple n'ayant guères plus d'analogie avec la ſenſation qu'avec l'étendue? Ce n'eſt pas tout. Les ſentimens qui affectent notre *ame*, ſoit purement paſſifs comme la joie, ſoit actifs comme le deſir, n'ont aucun rapport ni aucune reſſemblance entr'eux, ni avec la ſenſation & la penſée; pourquoi donc les philoſophes n'ont-ils pas auſſi at-

tribué ces sentimens à quelque nouveau principe, distingué du principe qui sent & de celui qui pense ? Seroit-ce parce que chaque sentiment suppose toujours une sensation ou une pensée qui l'accompagne ou la précède ? Mais chaque sensation suppose toujours dans l'organe matériel un ébranlement qui la précède ou l'accompagne ; & cependant cette sensation n'appartient pas à l'organe ébranlé. Allons plus loin. Nous rapportons la sensation à cet organe, quoiqu'elle n'y appartienne pas ; n'y a-t-il donc pas une sorte de rapport, du moins apparent, entre l'ébranlement & la sensation ? Au lieu qu'il n'y a pas même l'apparence du rapport entre la sensation de la vue, de l'ouïe, &c. & la volonté de faire quelqu'action. Pourquoi donc ne regardons-nous pas la sensation & la volonté comme appartenantes à différens principes ? Si la faculté de sentir étoit unie à toutes les parties de la matière, & la faculté de vouloir à quelques-unes seulement, nous regarderions vraisemblablement cette dernière faculté comme appartenante à un principe différent de celui auquel nous rapportons nos sensations ; & peut-être serions-nous tentés (quoique sans fondement) d'attribuer les sensations à la matière même.

Ces réflexions avoient probablement frappé les anciens, lorsque, dans leur philosophie surannée, ils distinguoient l'*ame* raisonnable qui pense, de l'*ame* sensitive qui ne fait que sentir ; & le chancelier Bacon paroît ne pas s'écarter de cette idée, lorsqu'il distingue la science de l'*ame* en science du souffle divin, d'où est sorti, dit-il, l'*ame* raisonnable, & science de l'*ame* irrationnelle, qui nous est, dit il, commune avec les brutes, & qui est produite du limon de la terre. On ne peut, ce me semble, attribuer guères plus clairement à la matière la faculté de sentir ; & il faut avouer que cette idée, si elle n'avoit pas d'ailleurs d'autres inconvéniens, fourniroit la réponse à une des plus fortes objections qu'on peut faire contre l'*ame des bêtes* ; car si cette *ame* n'étoit que matière, elle périroit naturellement avec le corps. Il est vrai que les animaux paroissent avoir encore autre chose que des sensations, & être susceptibles d'une sorte de raisonnement qu'on ne peut attribuer qu'à une substance pensante. Aussi Descartes, qui regardoit la faculté de penser & celle de sentir comme l'attribut d'une seule & même substance, a refusé tout-à-fait l'une & l'autre faculté aux animaux, coupant ainsi le nœud gordien pour s'en débarasser. Mais il paroît que jusqu'à lui les idées des philosophes n'étoient pas bien fixées sur la différence ou l'identité de l'*ame* sensible & de l'*ame* raisonnable. Il ne faut peut-être, pour s'en convaincre, que se rappeller ce principe trivial & de tous les temps, que la raison est ce qui distingue l'homme de la brute ; par le mot *raison*, on n'a pu entendre que la faculté de penser, en tant qu'elle est distinguée de celle de sentir. Encore ne faut-il pas entendre ici par *faculté de penser*, ce que cette expression signifie à la rigueur ; mais seulement la faculté de penser perfectionnée & rendue capable de s'étendre au-delà des besoins naturels : car, pour la faculté de connoître les vrais besoins de l'individu, leur nature, leur étendue, leurs limites, & les moyens d'y satisfaire, avouons-le à la honte de notre espèce, cette faculté paroît plus parfaite dans les animaux que dans les hommes.

Mais, dira-t-on, au lieu d'attribuer à deux principes différens la sensation & l'ébranlement de l'organe, tandis qu'on attribue au même principe des choses aussi différentes que la sensation & la pensée, ne seroit-il pas plus court & plus simple de rapporter tout à un même principe, ébranlement, sensation, pensée, affections, &c. cette manière de raisonner seroit, ce me semble, peu philosophique, indépendamment même des inconvéniens qui en résulteroient pour la religion. Bien loin de prétendre tout réduire à la matière, plus j'approfondis la notion que je m'en forme, plus cette notion me paroît un abyme d'obscurité. Le philosophe qui affirmeroit qu'il n'y a qu'une substance, & celui qui voudroit en admettre trois, quatre ou davantage, seroient également téméraires. De bonne foi, avons-nous même une idée claire de ce que c'est que substance, pour être si hardis dans nos assertions ? Il n'y a qu'à écouter les définitions que les philosophes en donnent. La substance, disent les uns, est ce qui existe par soi-même. On croiroit qu'ils veulent parler de Dieu ; car il n'y a que Dieu qui puisse exister par soi-même. La substance, disent les autres, est ce qui existe en soi-même ; cela n'est-il pas bien clair ? Qu'est-ce qu'exister en soi ? On sent bien que, par cette façon de parler, on veut distinguer la substance qui existe indépendamment de la modification, d'avec la modification qui ne peut exister sans la substance ; mais l'idée qui reste de la substance en est-elle plus nette ? Faites abstraction de toutes les modifications l'une après l'autre ; imaginez que ce que vous appellez *substance* ou *sujet de ces modifications* en soit dépouillé successivement, il ne vous restera plus l'idée de rien, & la substance ne sera plus qu'un mot que vous prononcerez. Pour le faire sentir par un exemple, demandons aux philosophes ce que c'est que la matière. Ils nous diront que c'est une substance étendue & impénétrable. Otez l'impénétrabilité, qui est la modification distinctive par laquelle l'étendue simple est rendue matière, il nous restera l'étendue. Otez encore l'étendue qui, suivant la plupart au moins des philosophes modernes, ne constitue point l'essence de la matière, il ne reste plus aucun objet, aucune idée dans l'esprit ; &, quand il resteroit l'étendue, c'est-à-dire une portion de l'espace, il faudroit encore savoir si cette portion de l'espace, & l'espace même, sont quel-

que chose de réel. Qu'est-ce donc que la substance de la matière ? *Elémens de philosophie de M. d'Alembert.*

Sur la distinction de l'ame & du corps.

* Plus on discute la question de la distinction du corps & de l'*ame*, plus elle offre de matière à la méditation du philosophe. Convenons d'abord qu'il n'y a en effet aucun rapport apparent entre l'étendue & la pensée. Un bloc de marbre ne paroît ni doué ni susceptible de sensation, d'idée, de volonté : entre la matière qui forme ce bloc de marbre & celle qui forme le corps humain, il n'y a, ou il ne paroît y avoir que des différences purement matérielles, quant à la figure, à la couleur, à la mollesse ou à la dureté des parties, & à la fluidité de quelques-unes ; la différence est encore moindre, quant au matériel, entre le corps humain & un automate qui en imiteroit certaines fonctions, tel que la méchanique en produit quelquefois. Pourquoi donc l'un a-t-il le sentiment & la pensée, tandis que l'autre en est privé ? Quelle différence paroît-il y avoir entre la main d'un cadavre exposée au feu, & celle d'un homme vivant qui y est exposée de même, si ce n'est le mouvement du sang qui est arrêté dans la première ? Et quel rapport ce mouvement du sang paroît-il avoir avec la sensation que l'homme vivant éprouve, tandis que le cadavre en est privé ? Ces réflexions si simples ne suffisent-elles pas pour prouver que le sentiment & la pensée appartiennent à un principe différent de la matière ?

Mais, d'un autre côté, ont dit plusieurs philosophes, « si la matière & la substance pensante » n'ont rien de commun, pourquoi l'accroisse- » ment, le dépérissement, l'altération, & en » général la perfection ou la force plus ou moins » grande de nos organes a-t-elle une influence si » marquée sur nos sensations, nos affections & » nos idées ? Comment concevoir d'ailleurs que » deux substances qu'on suppose également dif- » férentes, & n'ayant entr'elles rien de commun, » puissent avoir l'une sur l'autre une action réci- » proque si forte & si sensible ? Quelle différence » enfin pouvons-nous concevoir, du moins d'a- » près les notions que l'habitude nous a fait ac- » quérir, entre le néant absolu, & un être qui » ne seroit point matière ? On dit, pour pré- » venir cette objection, que la pensée, la vo- » lonté ne sont ni longues, ni larges, ni colo- » rées, & cependant sont quelque chose. Cela » est vrai ; mais le mouvement, la pesanteur, » &c. ne sont non plus ni longs, ni larges, ni colo- » rés, & cependant sont quelque chose, & en » même-temps appartiennent à la matière. La » difficulté n'est pas de concevoir des modifica- » tions qui soient privées d'étendue, mais de » concevoir que le sujet qui reçoit ces modifica- » tions ne soit pas étendu. D'ailleurs si la matière » est distinguée du principe qui pense & qui veut, » & si en même-temps ce principe qui pense, » qui sent & qui veut, est individuellement le » même, pourquoi d'un côté rapportons-nous, » comme par un instinct invincible, nos sensa- » tions aux différentes parties de notre corps qui » en sont l'organe, & pourquoi de l'autre ne » rapportons-nous jamais la volonté à aucune par- » tie de notre corps, même à celle qui pourroit » en être l'objet, par exemple, aux pieds la » volonté de marcher, comme nous rapportons » aux pieds le chaud, le froid que nous y sen- » tons ? Plus on approfondit toutes ces questions, » plus on s'y perd ».

Telles sont les raisons de certains philosophes pour douter de la spiritualité de l'*ame*. Mais ôtent-elles quelque force aux preuves que nous avons donné plus haut de cette vérité ? Le sage se bornera seulement à tirer de ces doutes deux conclusions ; l'une spéculative, l'autre pratique. La première, c'est que, d'après le peu de connoissance que nous avons de l'essence de la matière, & d'après l'obscurité même de l'idée sous laquelle nous nous la représentons, il seroit téméraire (la religion étant mise à part) d'affirmer que la pensée & le sentiment puissent lui appartenir. La seconde, c'est que le sage, persuadé de l'influence de nos organes sur le principe qui sent & qui pense en nous, doit veiller avec soin à la conservation & au ménagement de ces mêmes organes. Quand le physique est chez nous en bon état, tout va bien pour l'ordinaire : du moins est-il certain que si nos affections, nos sentimens, & sur-tout les événemens qui les produisent, ne dépendent pas de nous, le physique de notre machine en dépend beaucoup davantage ; & c'est sur ce physique que le sage doit veiller, soit pour adoucir, soit pour prévenir l'effet des sentimens fâcheux. La région de l'estomac paroît le siège sensible des affections vives & profondes, & Parmenide qui, au rapport de Plutarque, mettoit le siège de l'*ame* dans l'estomac, n'avoit peut-être pas tort à certains égards. Au fond, cette question du siège de l'*ame* est une des chimères de la philosophie ancienne & moderne ; car puisque l'on convient que la faculté de sentir appartient à l'*ame*, & puisque cette faculté est mise en action par toutes les parties de notre corps, pourquoi vouloir placer l'*ame* dans une partie plutôt que dans une autre ? Elle est par-tout & nulle part. Mais revenons à cette région de l'estomac, siège de nos affections ; qu'en faut-il conclure ? Que c'est sur cette région qu'il faut veiller ; que c'est ce viscère qu'il faut ménager, sur-tout dans les moments d'inquiétude, de tristesse & de passion violente ; il faut alors se traiter comme si on avoit la fièvre, & s'abstenir de tout ce qui pourroit arrêter, troubler ou rendre plus pénibles les fonctions d'une

partie si importante à l'état de notre *ame*. Cet aphorisme est, je crois, un des plus utiles de la médecine préservative.

Mais ne bornons pas là notre aphorisme ; & concluons de l'influence réciproque du corps & de l'*ame*, que la devise du sage doit être en général, *veille sur ton corps*. C'étoit la maxime de Descartes, & il la mettoit en pratique : jamais de veilles, jamais d'excès d'aucune espèce, jamais en un mot de privation volontaire de ce qui pouvoit améliorer son existence physique, ni d'usage immodéré de ce qui pouvoit la lui rendre agréable. Il se démentit de cette maxime, quand il sacrifia à Christine sa liberté ; il dérangea sa manière de vivre ; & n'ayant jamais été malade dans les marais de la Hollande, il mourut à cinquante ans dans un palais.

Ce que nous venons de dire de la philosophie pratique de Descartes, nous donnera occasion de faire quelques réflexions sur la philosophie spéculative ; réflexions d'autant moins déplacées, qu'elles appartiennent au sujet que nous traitons. Plus on examine les différens points de la métaphysique cartésienne, plus on voit que son illustre auteur a été le plus hardi sans doute, mais le plus conséquent peut-être de tous les philosophes dans ses idées, comme il l'a été dans ses maximes de conduite jusqu'aux derniers six mois de sa vie. Pour se convaincre de ce que nous avançons, qu'on considère la liaison intime de tous les points de sa métaphysique. *La pensée ni le sentiment ne peuvent appartenir à l'étendue*, voilà d'où il part. « Donc, conclut-il, le principe qui pense & qui sent en nous, est une » substance absolument distinguée de l'étendue, » & qui n'a ni ne peut avoir par lui-même rien » de commun avec la matière. Donc l'union du » corps & de l'*ame* ne peut consister dans aucune influence mutuelle que ces deux substances aient par elles-mêmes l'une sur l'autre ; » mais dans un décret de Dieu, par lequel il a » ordonné qu'à l'occasion de tel mouvement ou » de telle impression dans le corps, l'*ame* auroit » telle pensée ou telle sensation ; & réciproquement qu'à l'occasion de telle disposition dans » l'*ame*, telle impression seroit produite dans le » corps. De plus, les sensations qui ne sont que » dans l'*ame*, supposent néanmoins une impression dans le corps qui les produit ; donc, quoique les sensations ne puissent appartenir qu'à » l'*ame*, elles ne lui appartiennent pas nécessairement, puisque l'existence de l'*ame* est indépendante de celle du corps, & qu'une *ame* » qui ne seroit point unie à un corps par une » volonté particulière de Dieu, n'auroit point de » sensations. Or il ne peut y avoir dans l'*ame* que » sensation & pensée. Donc, puisque la sensation » n'est pas essentielle à l'*ame*, il s'ensuit que la » pensée lui est essentielle. Donc 1°. l'*ame* pense » toujours, puisqu'elle ne peut exister sans ce » qui lui est essentiel ; 2°. l'*ame* n'est autre chose » que la pensée, puisque si on conçoit un être » pensant, & qu'on fasse ensuite abstraction de » la pensée, ce que l'on avoit conçu se réduit à » rien. Et qu'on ne dise pas que cet être, non » pensant & non sentant par la supposition, » pourra encore avoir une volonté ; car toute » volonté suppose une pensée. En un mot, la » pensée est la seule chose dont on ne puisse supposer que l'*ame* soit privée, & avec la pensée » seule elle peut être imaginée existante ; donc » l'*ame* & la pensée sont la même chose : donc » la sensation, la volonté & toutes les affections » de l'*ame* ne sont point différentes de la pensée » même, ou plutôt ne sont que la pensée modifiée différemment. De plus, puisque l'*ame* » n'a par elle-même rien de commun avec le » corps, donc elle peut subsister quand le corps » est détruit. Donc elle doit subsister en effet ; » car le corps même n'est pas proprement détruit ; ses parties sont seulement désunies les » unes des autres, & réunies à d'autres parties » de matière ; l'*ame* au contraire ne pourroit être » détruite sans être anéantie ; & pourquoi Dieu » l'anéantiroit-elle, lorsqu'il n'anéantit pas le » corps même, dont, par sa nature, elle est indépendante, & dont l'essence est beaucoup » moins noble, & un ouvrage beaucoup moins » digne du Créateur ? L'*ame* est donc immortelle. Or la foi nous apprend que, dans les » animaux, tout périt avec eux. Il n'y a donc » réellement dans les animaux aucun principe » spirituel & distingué de la matière ; donc, puisque la sensation, la pensée & la volonté ne » peuvent appartenir à la matière, les animaux » n'ont qu'en apparence des pensées, des sensations, des volontés. Donc les animaux sont » des machines ».

Toutes ces conséquences tiennent, ce me semble, très-fortement les unes aux autres ; & il paroît difficile d'en attaquer aucune, sans que le coup porte de proche en proche au principe d'où Descartes est parti, *que la pensée ne peut appartenir à l'étendue*. Il faut pourtant avouer que, parmi ces conséquences, il y en a plusieurs qui sont au moins douteuses, & quelques-unes, comme celle du méchanisme des bêtes, qui sont révoltantes. En conclurons-nous que le principe fondamental n'est pas vrai ? A Dieu ne plaise ; mais voici, ce me semble, la manière dont le sage doit raisonner. L'expérience semble, d'un côté, me porter à regarder mon *ame* & mon corps comme ne faisant qu'une substance ; le raisonnement, d'un autre côté, me donne de fortes preuves de la différence de l'un & de l'autre ; la religion vient à l'appui de ces dernières : c'est donc à elles seules qu'il faut m'en tenir.

Ceci ne contredit point ce que nous avons dit ailleurs, que la spiritualité de l'*ame* est une vérité qui est du ressort de la raison. Elle l'est en effet,

effet, puisque la raison en fournit les preuves ; mais la foi est nécessaire pour faire le complément de ces preuves, auxquelles même elle n'ajoute proprement rien, qu'en nous assurant que la force des preuves est réelle, & que celle des objections n'est qu'apparente, & en nous donnant ainsi le moyen de nous décider entre les unes & les autres.

En vain diroit-on que, suivant l'opinion de quelques savans hommes très-attachés d'ailleurs à la religion, la spiritualité de l'*ame* n'est énoncée clairement en aucun endroit de l'Ecriture, & par conséquent ne nous est point confirmée par la révélation. Mettant cette discussion à part, l'objection dont il s'agit est bonne tout au plus pour ceux qui bornent la révélation à l'Ecriture, mais non pour ceux qui y joignent l'autorité de l'église, destinée à suppléer à l'Ecriture quand elle ne s'explique point, ou ne s'explique pas assez : or cette dernière autorité ne nous laisse aucun doute sur la spiritualité de notre *ame*.

On auroit donc grand tort (& ceci soit dit en général pour toutes les questions métaphysiques dont l'examen tient à la religion) d'accuser de matérialisme un philosophe qui compareroit & balanceroit les preuves de la spiritualité de l'*ame* avec les objections qu'on y oppose. Il suffit qu'après avoir reconnu & fait sentir la force des preuves, il y ajoute la foi pour faire pencher évidemment la balance en leur faveur. Oui, je ne crains point de le dire, & je ne vois pas comment la religion, si jalouse de sa supériorité sur la raison humaine, (& à si juste titre) pourroit s'en offenser ou s'en alarmer ; la foi est indispensable dans la plupart de ces questions métaphysiques, non pour nous éclairer, mais pour nous décider entiérement : la raison allume le flambeau, c'est à la foi à le recevoir d'elle, à l'entretenir, & à empêcher l'erreur de souffler dessus. Combien de vérités sur lesquelles nous ne pouvons prononcer définitivement qu'avec ce secours. Pesons & examinons toutes les preuves que la philosophie nous fournit de la spiritualité de l'*ame*, de son immortalité, de la liberté de l'homme, & par conséquent de ses obligations morales ; appliquons toutes ces preuves aux animaux, nous serons étonnés des conséquences absurdes dans lesquelles elles nous précipiteroient, si la foi ne venoit au secours de la raison qui s'égare, & ne lui montroit les bornes où elle doit s'arrêter, en lui apprenant la différence que le Créateur a jugé à propos de mettre entre l'homme & la bête. Voici encore une question dont la solution tient plus qu'on ne pense à celle de la distinction du corps & de l'*ame*. Si l'*ame* est différente du corps, si c'est une substance simple, comment concevoir l'inégalité des esprits ? Il vaudroit autant dire que les points mathématiques sont inégaux ; l'égalité naturelle des esprits paroît donc une suite incontestable de la distinction des deux substances. Ce qu'il y a de singulier, c'est qu'un philosophe qui, dans un ouvrage célèbre, a soutenu cette égalité primitive des esprits, a été accusé & condamné même comme matérialiste, tant ses adversaires ont été conséquens. Mais si ce philosophe n'a pu essuyer à ce sujet une querelle légitime de la part des théologiens, il n'a pas été dans le même cas à l'égard des philosophes. Car il paroît avoir prétendu, non-seulement que telle *ame* prise en elle-même est égale à telle autre, opinion qu'il paroît difficile de réfuter, quand on admet la différence de l'*ame* & du corps ; mais que telle *ame* unie à tel corps est susceptible des mêmes idées, des mêmes connoissances, des mêmes talens, des mêmes passions, de la même perfection que telle autre unie à tel autre corps. Pour admettre cette opinion, il faudroit, ce me semble, ignorer combien d'une part notre *ame* est dépendante de nos organes, & combien de l'autre les organes de deux hommes diffèrent entr'eux antérieurement à toute éducation ; deux vérités que l'expérience prouve incontestablement. D'ailleurs (& ceci soit dit par manière de remontrance aux philosophes qui s'épuisent en raisonnemens sur des questions inutiles) qu'importe si les esprits, soit en eux-mêmes, soit unis au corps, sont égaux ou inégaux entr'eux, & susceptibles des mêmes idées, des mêmes talens, des mêmes vertus ? A quoi bon agiter cette question, dont la solution ne peut être d'aucune utilité pratique, puisque, dans le fait, les esprits des hommes sont réellement très-inégaux dans leurs productions, & qu'aucun systême ne pourra jamais les rendre égaux à cet égard ? L'éducation peut seulement diminuer jusqu'à un certain point cette inégalité. Si c'est-là toute la conséquence pratique qu'on veut tirer du systême de l'égalité primordiale des esprits, cette conséquence est vraie indépendamment du systême ; car il est évident, par l'expérience, que, soit que les esprits soient égaux ou non par leur nature, l'éducation peut les perfectionner, ou par le nombre & le genre des idées qu'elle procure, ou par le degré de perfection qu'elle peut ajouter aux organes. Mais prétendre que deux hommes, différemment constitués & organisés, & placés d'ailleurs dans les mêmes circonstances à chaque instant de leur vie, produiront absolument les mêmes choses, c'est prétendre que deux hommes, l'un foible, l'autre robuste, placés dans les mêmes circonstances & élevés de même, seront capables des mêmes actions de force corporelle.

Autre difficulté ; car, dans cette matière ténébreuse, tout en fourmille. Si les *ames* des hommes sont égales par leur nature, & si la différence de leurs idées & de leurs qualités tient uniquement à celle des organes, pourquoi l'*ame* des bêtes ne seroit-elle pas égale, par sa nature, à celle des hommes ? Et, si elle l'est, pourquoi la différence de sort qu'elle éprouve ? Voilà encore

de l'occupation pour les métaphyficiens, au moins pour ceux qui n'auront rien de mieux à faire que de chercher à réfoudre de pareilles queftions, fans y pouvoir réuffir.

Donnons encore à cette occafion une nouvelle preuve de l'efprit conféquent de Defcartes. «L'*ame*, » difoit-il, eft effentiellement différente de la » matière. Elle doit donc avoir des idées qui en » foient indépendantes. Elle doit donc avoir des » idées innées». Cette conféquence, fi elle n'eft pas démonftrative, eft au moins bien philofophique, bien convenable & à la dignité de notre *ame*, & à la grandeur de l'être qui l'a créée. Mais malheureufement cette conféquence n'eft pas vraie; Locke a démontré, & bien d'autres après lui, que toutes nos idées, même les idées purement intellectuelles & morales, viennent de nos fenfations.

Je defirerois feulement, peut-être par un excès de fcrupule, que, parmi les preuves invincibles que Locke a données de cette vérité, il n'eût pas fait entrer la différente manière de penfer des hommes & des nations fur certaines vérités de morale; je craindrois que cette différence (qui n'eft que trop vraie) ne conduisît certains efprits peu attentifs à regarder ces vérités comme douteufes. Je fais qu'il s'en faut bien qu'elles le foient; je fais même qu'il s'en faut bien que l'intention de Locke ait été de le faire croire. Mais il eft des objets qui doivent être facrés pour le philofophe, auxquels du moins il ne doit toucher qu'avec une extrême circonfpection, & fur lefquels il doit éviter de donner même occafion à des fophifmes. D'ailleurs, pour prouver qu'il n'y a point d'idées innées, eft-il néceffaire d'obferver que les principes de morale trouvent de la contradiction parmi les hommes? quand toutes les nations feroient parfaitement d'accord fur ces principes & fur la manière de s'y conformer, s'enfuivroit-il qu'ils fuffent innés pour cela? Il s'enfuivroit feulement que les hommes ayant les mêmes fenfations, ont dû être conduits de la même manière par ces fenfations à la connoiffance des vérités morales. Je conviens que la connoiffance de ces vérités ne nous vient pas immédiatement de nos fenfations; elle nous vient de la fociété que nous formons avec les autres hommes, des idées que cette fociété nous procure, des befoins qu'elle nous fait fentir, & des moyens qu'elle nous fournit pour les fatisfaire: mais toutes ces connoiffances mêmes tiennent évidemment à nos fenfations, en dépendent, & ne font acquifes que par ce fecours. C'eft donc en effet à nos fenfations que nous devons la connoiffance des vérités morales. En un mot, la connoiffance des vérités morales n'eft fondée que fur la notion du jufte & de l'injufte; l'homme n'a l'idée de l'injufte que parce qu'il a l'idée de fouffrance, & il n'a l'idée de fouffrance que parce qu'il a des fenfations.

Mais, s'il eft vrai que c'eft à nos fens que nous devons primitivement toutes nos idées, il n'eft pas moins vrai que c'eft à la fociété qui nous unit aux autres hommes que nous devons immédiatement, non-feulement, comme nous venons de le dire, les idées morales, mais la plus grande partie même des notions purement fpéculatives. Il ne faut, ce me femble, pour s'en convaincre, que réfléchir fur la différence énorme qui fe trouve à l'égard des connoiffances & des lumières entre les fauvages & les peuples policés. Qu'auroit été le plus grand de nos philofophes, s'il eût été réduit aux feules idées qui fortoient du fond de la nature? N'eft-ce pas vraifemblablement cette privation de fociété, plus que toute autre caufe, qui réduit les animaux à un cercle d'idées fi étroit & fi borné? Mais pourquoi les animaux, avec des organes femblables à ceux des hommes, n'ont-ils pas le même penchant que les hommes à fe rapprocher les uns des autres? Pourquoi leur langue & leur bouche, d'ailleurs fi femblables à la nôtre en apparence, ne forment-elles pas des fons articulés? Il faut que les philofophes aient bien fenti la difficulté de répondre à ces queftions, puifque la feule réponfe qu'ils y aient faite jufqu'à préfent, c'eft que le Créateur a voulu que l'homme vécût en fociété, & que les animaux n'y vécuffent pas; réponfe qui ne fatiffait à rien, & qui pourtant eft la feule raifonnable; car comment expliquer ce qu'on ne comprend pas, fi ce n'eft en difant: *Dieu l'a voulu ainfi?* Si les philofophes ont quelque chofe à fe reprocher, c'eft peut-être de ne pas donner plus fouvent cette folution aux queftions qu'on leur fait; ils n'en feroient pas plus ignorans, ni nous plus mal inftruits; ils auroient de plus le mérite d'avouer au moins leur ignorance, & nous celui de ne pas chercher en vain à fortir de la nôtre. Que de queftions métaphyfiques & théologiques, dont les fcholaftiques prétendent donner la folution, & que le vrai philofophe cherche encore & cherchera vraifemblablement toujours! Que d'objections dont il doit dire: *je fais bien la réponfe qu'on fait à cette difficulté, mais je n'y fais pas répondre.* (Elémens de philofophie.)

ANALOGIE, f. f. (*Logique*) terme abftrait: ce mot eft tout grec. Cicéron dit que, puifqu'il fe fert de ce mot en latin, il le traduira par *comparaifon, rapport de reffemblance* entre une chofe & une autre: *audendum eft enim, quoniam hæc primum à nobis novantur comparatio, propofitiove dici poteft.* Cic.

Analogie fignifie donc la relation, le rapport ou la proportion que plufieurs chofes ont les unes avec les autres, quoique d'ailleurs différentes par des qualités qui leur font propres. Ainfi le pied d'une montagne a quelque chofe d'analogue avec celui d'un animal, quoique ce foient deux chofes très différentes.

Il y a de l'*analogie* entre les êtres qui ont en-

tr'eux certains rapports de ressemblance, par exemple, entre les animaux & les plantes : mais l'analogie est bien plus grande entre les espèces de certains animaux avec d'autres espèces. Il y a aussi de l'*analogie* entre les métaux & les végétaux.

Les scholastiques définissent l'*analogie*, une ressemblance jointe à quelque diversité. Ils en distinguent ordinairement de trois sortes; savoir, une d'inégalité où la raison de la dénomination commune est la même en nature, mais non pas en degré ou en ordre; en ce sens, animal est analogue à l'homme & à la brute : une d'attribution où, quoique la raison du nom commun soit la même, il se trouve une différence dans son habitude ou rapport; en ce sens, salutaire est analogue, tant à l'homme qu'à un exercice du corps : une enfin de proportion où, quoique les raisons du nom commun différent réellement, toutefois elles ont quelque proportion entr'elles; en ce sens, les ouïes des poissons sont dites être analogues aux poumons dans les animaux terrestres. Ainsi l'œil & l'entendement sont dits avoir *analogie*, ou rapport l'un à l'autre.

Dans le langage, nous disons que les mots nouveaux sont formés par *analogie*, c'est-à-dire, que des noms nouveaux sont donnés à des choses nouvelles, conformément aux noms déja établis d'autres choses, qui sont de même nature & de même espèce. Les obscurités qui se trouvent dans le langage, doivent sur-tout être éclaircies par le secours de l'*analogie*.

L'*analogie* est aussi un des motifs de nos raisonnemens; je veux dire qu'elle nous donne souvent lieu de faire certains raisonnemens qui d'ailleurs ne prouvent rien, s'ils ne sont fondés que sur l'*analogie*. Par exemple, il y a dans le ciel une constellation qu'on appelle *lion*; l'*analogie* qu'il y a entre ce mot & le nom de l'*animal*, qu'on nomme aussi *lion*, a donné lieu à quelques astrologues de s'imaginer que les enfans qui naissoient sous cette constellation étoient d'humeur martiale: c'est une erreur.

On fait en physique des raisonnemens très-solides par *analogie*. Ceux sont ceux qui sont fondés sur l'uniformité connue, qu'on observe dans les opérations de la nature; & c'est par cette *analogie* que l'on détruit les erreurs populaires sur le phénix, le rémora, la pierre philosophale & autres.

Les préjugés dont on est imbu dans l'enfance, nous donnent souvent lieu de faire de fort mauvais raisonnemens par *analogie*.

Les raisonnemens par *analogie* peuvent servir à expliquer & à éclaircir certaines choses, mais non pas à les démontrer. Cependant une grande partie de notre philosophie n'a point d'autre fondement que l'*analogie*. Son utilité consiste en ce qu'elle nous épargne mille discussions inutiles que nous serions obligés de répéter sur chaque corps en particulier. Il suffit que nous sachions que tout est gouverné par des loix générales & constantes, pour être fondés à croire que les corps qui nous paroissent semblables ont les mêmes propriétés, que les fruits d'un même arbre ont le même goût, &c.

Une *analogie* tirée de la ressemblance extérieure des objets, pour en conclure leur ressemblance intérieure, n'est pas une règle infaillible : elle n'est pas universellement vraie : ainsi l'on en tire moins une pleine certitude qu'une grande probabilité. On voit bien en général qu'il est de la sagesse & de la bonté de Dieu de distinguer, par des caractères exterieurs, les choses intérieurement différentes. Ces apparences sont destinées à nous servir d'étiquète pour suppléer à la foiblesse de nos sens, qui ne pénètrent pas jusqu'à l'intérieur des objets : mais quelquefois nous nous méprenons à ces étiquètes. Il y a des plantes vénimeuses qui ressemblent à des plantes très-salutaires. Quelquefois nous sommes surpris de l'effet imprévu d'une cause, d'où nous nous attendions à voir naître un effet tout opposé : c'est qu'alors d'autres causes imperceptibles s'étant jointes avec cette première à notre insçu, en changent la détermination. Il arrive aussi que le fond des objets n'est pas toujours diversifié à proportion de la dissemblance extérieure. La règle de l'*analogie* n'est donc pas une règle de certitude, puisqu'elle a ses exceptions. Il suffit au dessein du Créateur, qu'elle forme une grande probabilité, que ses exceptions soient rares, & d'une influence peu étendue. Comme nous ne pouvons pénétrer par nos sens jusqu'à l'intérieur des objets, l'*analogie* est pour nous ce qu'est le témoignage des autres, quand ils nous parlent d'objets que nous n'avons ni vus ni entendus. Ce sont-là deux moyens que le Créateur nous a laissés pour étendre nos connoissances. Détruisez la force du témoignage, combien de choses que la bonté de Dieu nous a accordées, dont nous ne pourrions tirer aucune utilité ! Les seuls sens ne nous suffisent pas : car quel est l'homme du monde qui puisse examiner par lui-même toutes les choses qui sont nécessaires à la vie ? Par conséquent, dans un nombre infini d'occasions, nous avons besoin de nous instruire les uns les autres, & de nous en rapporter à nos observations mutuelles. Ce qui prouve en passant que le témoignage, quand il est revêtu de certaines conditions, est le plus souvent une marque de la vérité; ainsi que l'*analogie* tirée de la ressemblance extérieure des objets, pour en conclure leur ressemblance intérieure, en est le plus souvent une règle certaine. *Voyez* l'article CONNOISSANCE, où ces réflexions sont plus étendues.

En matière de foi, on ne doit point raisonner par *analogie*; on doit se tenir précisément à ce qui est révélé, & regarder tout le reste comme des effets naturels du méchanisme universel dont

nous ne connoiſſons pas la manoeuvre. Par exemple, de ce qu'il y a eu des démoniaques, je ne dois pas m'imaginer qu'un furieux que je vois ſoit poſſédé du démon; comme je ne dois pas croire que ce qu'on me dit de Léda, de Sémelé, de Rhéa-Sylvia, ſoit arrivé autrement que ſelon l'ordre de la nature. En un mot, Dieu, comme auteur de la nature, agit d'une manière uniforme. Ce qui arrive dans certaines circonſtances, arrivera toujours de la même manière quand les circonſtances ſeront les mêmes; &, lorſque je ne vois que l'effet ſans que je puiſſe découvrir la cauſe, je dois reconnoître ou que je ſuis ignorant, ou que je ſuis trompé, plutôt que de me tirer de l'ordre naturel. Il n'y a que l'autorité ſpéciale de la divine révélation, qui puiſſe me faire recourir à des cauſes ſurnaturelles.

En grammaire, l'*analogie* eſt un rapport de reſſemblance ou d'approximation qu'il y a entre une lettre & une autre lettre, ou bien entre un mot & un autre mot, ou enfin entre une expreſſion, un tour, une phraſe & un autre pareil. Par exemple, il y a de l'*analogie* entre le *B* & le *P*. Leur différence ne vient que de ce que les lèvres ſont moins ſerrées l'une contre l'autre dans la prononciation du *B*, & qu'on le ſerre davantage lorſqu'on veut prononcer le *P*. Il y a auſſi de l'*analogie* entre le *B* & le *V*. Il n'y a point d'*analogie* entre notre *on dit* & le *dicitur* des latins, ou *ſi dice* des italiens : ce ſont-là des façons de parler propres & particulières à chacune de ces langues. Mais il y a de l'*analogie* entre notre *on dit* & le *man ſagt* des allemands : car notre *on* vient de *homo*, & *man ſagt* ſignifie *l'homme dit ; man kan*, l'homme peut. L'*analogie* eſt d'un grand uſage en grammaire, pour tirer des inductions touchant la déclinaiſon, le genre & les autres accidens des mots. *Anc. Encyclop.*

ANALYSE, ſ. f. *en Logique*, c'eſt ce qu'on appelle dans les écoles *la méthode qu'on ſuit pour découvrir la vérité ;* on la nomme autrement *la méthode de la révolution*. Par cette méthode, on paſſe du plus compoſé au plus ſimple ; au lieu que, dans la ſynthèſe, on va du plus ſimple au plus compoſé. Comme cette définition n'eſt pas des plus exactes, on nous permettra d'en ſubſtituer une autre. L'*analyſe* conſiſte à remonter à l'origine de nos idées, à en développer la génération & à en faire différentes compoſitions ou décompoſitions, pour les comparer par tous les côtés qui peuvent en montrer les rapports. L'*analyſe* ainſi définie, il eſt aiſé de voir qu'elle eſt le vrai ſecret des découvertes. Elle a cet avantage ſur la ſynthèſe, qu'elle n'offre jamais que peu d'idées à-la-fois, & toujours dans la gradation la plus ſimple. Elle eſt ennemie des principes vagues, & de tout ce qui peut être contraire à l'exactitude & à la préciſion. Ce n'eſt point avec le ſecours des propoſitions générales qu'elle cherche la vérité, mais toujours par une eſpèce de calcul ; c'eſt-à-dire, en compoſant & décompoſant les notions pour les comparer, de la manière la plus favorable, aux découvertes qu'on a en vue. Ce n'eſt pas non plus par des définitions, qui, d'ordinaire, ne font que multiplier les diſputes, mais c'eſt en expliquant la génération de chaque idée. Par ce détail, on voit qu'elle eſt la ſeule méthode qui puiſſe donner de l'évidence à nos raiſonnemens; & par conſéquent la ſeule qu'on doive ſuivre dans la recherche de la vérité, & dans la manière même d'en inſtruire les autres ; honneur qu'on fait ordinairement à la ſynthèſe. Il s'agit maintenant de prouver ce que nous avançons.

Tous les philoſophes, en général, conviennent qu'il faut, dans l'expoſition comme dans la recherche de la vérité, commencer par les idées les plus ſimples & les plus faciles; mais ils ne s'accordent pas ſur la notion qu'ils ſe forment de ces idées ſimples & faciles. Preſque tous les philoſophes, à la tête deſquels on peut mettre Deſcartes, donnent ces noms à des idées innées, à des principes généraux & à des notions abſtraites, qu'ils regardent comme la ſource de nos connoiſſances. De ce principe, il s'enſuit néceſſairement qu'il faut commencer par définir les choſes, & regarder les définitions comme des principes propres à en faire découvrir les propriétés. D'autres en petit nombre, tels que Locke & Bacon, entendent par des idées ſimples, les premières idées particulières qui nous viennent par ſenſation & par réflexion : ce ſont les matériaux de nos connoiſſances que nous combinons ſelon les circonſtances, pour en former des idées complexes, dont l'*analyſe* nous découvre les rapports. Il ne faut pas les confondre avec les notions abſtraites, ni avec les principes généraux des philoſophes : ce ſont au contraire celles qui nous viennent immédiatement des ſens, & à la faveur deſquelles nous nous élevons enſuite par degrés à des idées plus ſimples ou plus compoſées. Je dis *plus compoſées*, parce que l'*analyſe* ne conſiſte pas toujours, comme on ſe l'imagine communément, à paſſer du plus compoſé au plus ſimple.

Il me ſemble que, ſi on ſaiſiſſoit bien le progrès des vérités, il ſeroit inutile de chercher des raiſonnemens pour les démontrer, & que ce ſeroit aſſez de les énoncer; car elles ſe ſuivroient dans un tel ordre, que ce que l'une ajouteroit à celle qui l'auroit immédiatement précédée, ſeroit trop ſimple pour avoir beſoin de preuve : de la ſorte on arriveroit aux plus compliquées, & l'on s'en aſſureroit mieux que par toute autre voie. On établiroit même une ſi grande ſubordination entre toutes les connoiſſances qu'on auroit acquiſes, qu'on pourroit à ſon gré aller des plus compoſées aux plus ſimples, ou des plus ſimples aux plus compoſées; à peine pourroit-on les oublier, ou du moins, ſi cela arrivoit, la liaiſon qui ſeroit entr'elles faciliteroit les moyens de les retrouver.

Mais, pour mieux faire ſentir l'avantage de l'*analyſe* ſur la ſynthèſe, interrogeons la nature, & ſuivons l'ordre qu'elle indique elle-même dans l'expoſition de la vérité. Si toutes nos connoiſſances viennent des ſens, il eſt évident que c'eſt aux idées ſimples à préparer l'intelligence des notions abſtraites. Eſt-il raiſonnable de commencer par l'idée du poſſible pour venir à celle de l'exiſtence, ou par l'idée du point pour paſſer à celle du ſolide? Il eſt évident que ce n'eſt pas là la marche naturelle de l'eſprit humain: ſi les philoſophes ont de la peine à reconnoître cette vérité, c'eſt parce qu'ils ſont dans le préjugé des idées innées, ou parce qu'ils ſe laiſſent prévenir pour un uſage que le temps paroît avoir conſacré.

Les géomètres mêmes, qui devroient mieux connoître les avantages de l'*analyſe* que les autres philoſophes, donnent ſouvent la préférence à la ſynthèſe; auſſi, quand ils ſortent de leurs calculs pour entrer dans des recherches d'une nature différente, on ne leur trouve plus la même clarté, la même préciſion, ni la même étendue d'eſprit.

Mais ſi l'*analyſe* eſt la méthode qu'on doit ſuivre dans la recherche de la vérité, elle eſt auſſi la méthode dont on doit ſe ſervir pour expoſer les découvertes qu'on a faites. N'eſt-il pas ſingulier que les philoſophes, qui ſentent combien l'*analyſe* eſt utile pour faire de nouvelles découvertes dans la vérité, n'aient pas recours à ce même moyen pour la faire entrer plus facilement dans l'eſprit des autres? Il ſemble que la meilleure manière d'inſtruire les hommes, c'eſt de les conduire par la route qu'on a dû tenir pour s'inſtruire ſoi-même. En effet, par ce moyen, on ne paroîtroit pas tant démontrer des vérités déja découvertes, que faire chercher & trouver des nouvelles vérités. On ne convaincroit pas ſeulement le lecteur, mais encore on l'éclaireroit; &, en lui apprenant à faire des découvertes par lui-même, on lui préſenteroit la vérité ſous les jours les plus intéreſſans. Enfin on le mettroit en état de ſe rendre raiſon de toutes ſes démarches; il ſauroit toujours où il eſt, d'où il vient, où il va: il pourroit donc juger par lui-même de la route que ſon guide lui traceroit, & en prendre une plus ſûre toutes les fois qu'il verroit du danger à le ſuivre.

Mais, pour faire ici une explication de l'*analyſe* que je viens de propoſer, ſuppoſons-nous dans le cas d'acquérir pour la première fois les notions élémentaires des mathématiques. Comment nous y prendrions-nous? Nous commencerions ſans doute par nous faire l'idée de l'unité; &, l'ajoutant pluſieurs fois à elle-même, nous en formerions des collections que nous fixerions par des ſignes; nous répéterions cette opération, & par ce moyen nous aurions bientôt ſur les nombres autant d'idées complexes que nous ſouhaiterions d'en avoir. Nous réfléchirions enſuite ſur la matière dont elles ſe ſont formées; nous en obſerverions les progrès, & nous apprendrions infailliblement les moyens de les décompoſer. Dès-lors nous pourrions comparer les plus complexes avec les plus ſimples, & découvrir les propriétés des unes & des autres.

Dans cette méthode, les opérations de l'eſprit n'auroient pour objet que des idées ſimples ou des idées complexes que nous aurions formées, & dont nous connoîtrions parfaitement les générations: nous ne trouverions donc point d'obſtacle à découvrir les premiers rapports des grandeurs. Ceux-là connus, nous verrions plus facilement ceux qui les ſuivent immédiatement, & qui ne manqueroient pas de nous en faire appercevoir d'autres: ainſi, après avoir commencé par les plus ſimples, nous nous éleverions inſenſiblement aux plus compoſés, & nous nous ferions une ſuite de connoiſſances qui dépendroient ſi fort les unes des autres, qu'on ne pourroit arriver aux plus éloignées que par celles qui les auroient précédées.

Les autres ſciences qui ſont également à la portée de l'eſprit humain, n'ont pour principes que des idées ſimples, qui nous viennent par ſenſation & par réflexion. Pour en acquérir les notions complexes, nous n'avons, comme dans les mathématiques, d'autres moyens que de réunir les idées ſimples en différentes collections: il y faut donc ſuivre le même ordre dans le progrès des idées, & apporter la même précaution dans le choix des ſignes.

En ne raiſonnant ainſi que ſur des idées ſimples, ou ſur des idées complexes qui ſeront l'ouvrage de l'eſprit, nous aurons deux avantages; le premier, c'eſt que, connoiſſant la génération des idées ſur leſquelles nous méditerons, nous n'avancerons point que nous ne ſachions où nous ſommes, comment nous y ſommes venus, & comment nous pourrions retourner ſur nos pas: le ſecond, c'eſt que, dans chaque matière, nous verrons ſenſiblement quelles ſont les bornes de nos connoiſſances; car nous les trouverons lorſque les ſens ceſſeront de nous fournir des idées, & que par conſéquent l'eſprit ne pourra plus former des notions.

Toutes les vérités ſe bornent aux rapports qui ſont entre des idées ſimples, entre des idées complexes, & entre une idée ſimple & complexe. Par la méthode de l'*analyſe*, on pourra éviter les erreurs où l'on tombe dans la recherche des unes & des autres.

Les idées ſimples ne peuvent donner lieu à aucune mépriſe. La cauſe de nos erreurs vient de ce que nous retranchons d'une idée quelque choſe qui lui appartient, parce que nous n'en voyons pas toutes les parties; ou de ce que nous lui ajoutons quelque choſe qui ne lui appartient pas, parce que notre imagination juge précipitamment

qu'elle renferme ce qu'elle ne contient point. Or nous ne pouvons rien retrancher d'une idée simple, puisque nous n'y distinguons point de parties; & nous n'y pouvons rien ajouter tant que nous la considérons comme simple, puisqu'elle perdroit sa simplicité.

Ce n'est que dans l'usage des notions complexes qu'on pourroit se tromper, soit en ajoutant, soit en retranchant quelque chose mal-à-propos : mais si nous les avons faites avec les précautions que je demande, il suffira, pour éviter les méprises, d'en reprendre la génération; car, par ce moyen, nous y verrons ce qu'elles renferment, & rien de plus ni de moins. Cela étant, quelques comparaisons que nous fassions des idées simples & des idées complexes, nous ne leur attribuerons jamais d'autres rapports que ceux qui leur appartiennent.

Les philosophes ne font des raisonnemens si obscurs & si confus, que parce qu'ils ne soupçonnent pas qu'il y ait des idées qui soient l'ouvrage de l'esprit, ou que, s'ils le soupçonnent, ils sont incapables d'en découvrir la génération. Prévenus que les idées sont innées, ou que, telles qu'elles sont, elles ont été bien faites, ils croient n'y devoir rien changer, & les prennent telles que le hasard les présente. Comme on ne peut bien analyser que les idées qu'on a soi-même formées avec ordre, leurs *analyses*, ou plutôt leurs définitions, sont presque toujours défectueuses; ils étendent ou restreignent mal-à-propos la signification de leurs termes; ils la changent sans s'en appercevoir, ou même ils rapportent les mots à des notions vagues & à des entités inintelligibles. Il faut donc se faire une nouvelle combinaison d'idées, commencer par les plus simples que les sens transmettent; en former des notions complexes qui, en se combinant à leur tour, en produiront d'autres, & ainsi de suite. Pourvu que nous consacrions des noms distinctifs à chaque collection, cette méthode ne peut manquer de nous faire éviter l'erreur. *Voyez* SYNTHÈSE & AXIOME. *Voyez aussi* LOGIQUE. *Ancien. Encycl.* (X).

ART DE RAISONNER. (*Logique*) Dieu a tiré du néant deux substances, la substance spirituelle & la substance corporelle.

Par la substance spirituelle, on entend celle qui a la propriété de penser, d'appercevoir, de vouloir, de raisonner & de sentir, c'est-à-dire, d'avoir des affections sensibles.

On ne distingue que deux sortes de substances spirituelles créées; savoir, l'ange & l'ame humaine.

A l'égard des anges, nous n'en savons que ce que la foi nous en enseigne. Comme les anges sont des substances spirituelles, ils ne peuvent point affecter nos sens, & par conséquent ils sont au-dessus de nos lumières naturelles; & c'est un axiome reçu de tous les savans, qu'à l'égard des anges, la foi a son enseignement, & l'imagination ses fictions : en effet, le peuple en raconte une infinité d'histoires fabuleuses.

Au reste, par ce mot *ange*, on entend les anges bons & les anges mauvais, c'est-à-dire, les démons. Les opérations des uns & des autres ne nous sont connues que par la foi.

A l'égard de l'ame, c'est-à-dire, de cette substance qui pense en nous, qui apperçoit, qui veut, qui sent, nous ne la connoissons que par le sentiment intérieur que nous avons de nos pensées, de nos perceptions, de nos vouloirs ou volontés, & de nos sentimens de plaisir ou de douleur.

Ainsi, remarquez que nous ne connoissons point la substance de l'ame. Nous ne connoissons l'ame que par le sentiment intérieur que nous avons de ses propriétés d'appercevoir, de vouloir & de sentir.

De la différence de l'ange & de l'ame humaine.

Toute la différence que les savans mettent entre l'ange & l'ame humaine, c'est, disent-ils, que l'ange est une substance complète, *substantia completa*, & que l'ame est une substance incomplète, *substantia incompleta*, c'est-à-dire, que l'ange a tout ce qu'il faut pour être ange, & existe indépendamment de toute autre substance; au lieu que l'ame humaine doit être unie au corps : c'est ainsi qu'un pied & une main ont relation à un corps; en un mot, l'ange est un tout, au lieu que l'ame humaine n'est qu'une partie.

De la distinction de l'ame & du corps.

La foi nous enseigne que l'ame est distinguée du corps, de la même distinction qu'il y a entre une substance & une autre substance, & non de la distinction qu'il y a entre une substance & ses propriétés.

Voici la preuve que l'on donne de la distinction de l'ame & du corps, par les lumières de la raison.

Un être est distingué d'un autre être, quand l'idée que j'ai de l'un est différente de celle que j'ai de l'autre, & sur-tout lorsque l'une est incompatible avec l'autre; l'idée que j'ai du soleil est différente de l'idée que j'ai de la terre : donc le soleil & la terre sont deux substances différentes.

La distinction sera encore plus grande, si une idée exclut l'autre idée; par exemple, l'idée du cercle exclut l'idée du quarré : or l'idée que nous avons de l'étendue renferme l'idée de parties, de longueur, de largeur & de profondeur, & elle exclut l'idée de pensée & de sentiment : donc ce qui est étendu est distingué de ce qui pense, de

même l'idée que nous avons de la pensée ne renferme point l'idée de l'étendue, & même l'exclut : ainsi l'ame étant en nous l'être qui pense, n'est pas l'être qui est étendu ; & le corps étant en nous l'être étendu, n'est pas l'être qui pense, parce que l'idée de l'un n'est pas l'idée de l'autre.

De l'union de l'ame & du corps.

On ne conçoit pas comment un être purement spirituel, c'est-à-dire, pensant sans être étendu, peut être uni à un corps qui est étendu & ne pense point. Nous ne pouvons cependant pas douter de cette union, puisque nous pensons & que nous avons un corps.

Cette union est le secret du Créateur. Tout ce que nous en savons, c'est qu'à l'occasion des pensées & des volontés de l'ame, notre corps fait certains mouvemens, & que réciproquement, à l'occasion des mouvemens de notre corps, notre ame a certaines pensées & certains sentimens, le tout conformément aux loix établies par l'auteur de la nature. Ce sont ces loix qu'on appelle *les loix de l'union de l'ame & du corps.*

Des propriétés de l'ame.

Nous ne connoissons l'ame & ses propriétés que par le sentiment intérieur que nous en avons. Nous sentons, & même nous avons un sentiment réfléchi de nos sensations ; nous sentons que nous sentons.

Ce sentiment intérieur est la propriété la plus étendue de l'ame. Le corps est incapable de sentiment ; c'est l'ame seule qui sent.

De-là est venue l'opinion des cartésiens, qui ont imaginé que les bêtes n'étoient que de simples automates, comme le flûteur & le canard de M. de Vaucanson ; car, disent-ils, si les bêtes sentent, elles ont une ame ; si elles ont une ame, elles sont capables de bien & de mal, & par conséquent de récompense & de punition ; d'où il s'ensuivroit, continuent-ils, que l'ame des bêtes seroit immortelle.

Mais, quand nous parlons des propriétés de l'ame, nous ne parlons que de l'ame humaine. Ce qui se passe dans les bêtes est connu de Dieu, dont la puissance infinie peut avoir fait des ames de différens ordres, dont les unes seront immortelles, & les autres mortelles : les unes connoîtront le bien & le mal, & les autres n'en auront aucune connoissance. Il y a différens ordres dans les anges ; il y a différens degrés de lumière parmi les ames des hommes ; & ne convient-on pas que les imbéciles, les insensés, & même les enfans jusqu'à un certain âge, sont incapables de bien & de mal.

Avant Descartes, les anciens & les modernes ont cru que les animaux avoient le sentiment de la vue, de l'ouie, &c. & qu'ils étoient sensibles au plaisir & à la douleur.

Je ne sais que vous voyez que parce que je vois que vous avez des yeux comme les miens, & que vous agissez en conséquence des impressions que vos yeux reçoivent : je remarque les mêmes organes & la même suite d'opérations dans les animaux.

Observez deux sortes de sentiment : 1°. l'un que nous appellons *sentiment immédiat*, & l'autre que nous appellons *sentiment médiat.*

Le sentiment immédiat est celui que nous recevons immédiatement des impressions extérieures des objets sur les organes des sens.

2°. Le sentiment médiat est la réflexion intime que nous faisons sur l'impression que nous avons reçue par le sentiment immédiat. C'est le sentiment du sentiment. Il est appellé *sentiment médiat*, parce qu'il suppose un moyen, & ce moyen est le sentiment immédiat. Quand j'ai vu le soleil, ce sentiment que le soleil a excité en moi par lui-même, est ce que nous appellons le *sentiment immédiat*, parce que ce sentiment ne suppose que l'objet & l'organe. Le sentiment que je reçois à l'occasion d'un instrument de musique, est un sentiment immédiat, parce qu'il ne suppose que l'instrument & les oreilles.

Mais les réflexions intérieures que je fais ensuite à l'occasion de ces premiers sentimens, se font par un sentiment médiat, c'est-à-dire ; par un sentiment qui suppose un sentiment antérieur.

L'ame n'a cette faculté de sentir, soit immédiatement, soit médiatement, que par les différens organes du corps, selon les loix de l'union établies par le Créateur.

Elle sent immédiatement par les sens extérieurs, & elle sent médiatement par les organes du sens intérieur du cerveau.

Un sens extérieur est une partie extérieure de mon corps, par laquelle je suis affecté de manière que toute autre partie de mon corps ne m'affectera jamais de même. Ainsi je ne vois que par mes yeux, & je n'entends que par mes oreilles.

On compte ordinairement cinq sens extérieurs : la vue, l'ouie, le goût, le toucher & l'odorat.

La vue apperçoit la lumière & les couleurs ; l'ouie est affectée par les sons ; le goût par les saveurs ; l'odorat par les odeurs ; enfin le toucher par les différentes qualités tactiles des objets : tels sont la chaleur, le froid, la dureté, la mollesse, la propriété d'être ou de n'être pas poli, & quelques autres semblables, s'il y en a.

La structure des sens extérieurs est digne de la curiosité d'un philosophe : il suffit de remarquer ici que les nerfs par lesquels toutes les sensations se font, ont deux extrémités ; l'une extérieure, qui reçoit l'impression des objets ; & l'autre intérieure, qui la communique au cerveau.

Le cerveau est une substance molle, plus ou moins blanchâtre, composée de glandes extrême-

ment petites, remplies de petites veines capillaires; il est le réservoir & la source des esprits animaux. Tous les nerfs par lesquels nous recevons des impressions, aboutissent au cerveau, & sur-tout à cette partie du cerveau qu'on appelle *le corps calleux*, que l'on regarde comme le siège de l'ame.

De la variété qui se trouve dans la consistance, dans la nature & dans l'arrangement des parties fines qui composent la substance du cerveau, vient la différence presque infinie des esprits; suivant cet axiome, *que tout ce qui est reçu, est reçu suivant la disposition & l'état de ce qui reçoit.* C'est ainsi que les rayons du soleil durcissent la terre glaise, & amollissent la cire.

Quand les impressions des objets qui affectent la partie extérieure des sens, sont portées par l'extrêmité intérieure des nerfs sensuels dans la substance du cerveau, alors nous appercevons les objets; & c'est-là une impression immédiate.

Cette première impression fait une trace dans le cerveau, & cette trace y demeure plus ou moins, selon la mollesse ou la solidité de la substance du cerveau. Quand cette trace, ce pli, cette impression sont réveillés par le cours des esprits animaux ou du sang, nous nous rappellons l'idée première ou immédiate; & c'est ce qu'on appelle *mémoire.*

C'est par le secours de ces traces ou vestiges, qu'en réfléchissant sur nous-mêmes, nous sentons que nous avons senti; & c'est ce sentiment réfléchi que nous appellons *idée médiate*, puisqu'elle ne nous vient que par le moyen des premières impressions que nous avons reçues par les sens.

Après que nous avons reçu quelques impressions par les yeux, nous pouvons nous rappeller l'image des objets qui nous ont affectés. On appelle cette faculté *imagination.* C'est encore un effet des traces qui sont restées dans le cerveau.

Nous ne saurions nous former des idées ni des images des choses, qui précédemment n'auroient fait aucune impression sur nos sens; mais voici quelques opérations que nous pouvons faire à l'occasion des impressions que nous avons reçues.

1°. Nous pouvons joindre ensemble certaines idées. Par exemple, de l'idée de montagne & de l'idée d'or, nous pouvons nous imaginer une montagne d'or.

2°. Nous pouvons nous former des idées par ampliation, comme lorsque de l'idée de l'homme, nous nous formons l'idée d'un géant.

3°. Nous pouvons aussi nous former des idées par diminution, comme lorsque de l'idée d'un homme nous nous formons l'idée d'un nain ou d'un pigmée.

4°. La manière médiate la plus remarquable de nous former des idées, est celle qui se fait par abstraction. *Abstraire*, c'est tirer, séparer; ainsi, après avoir reçu des impressions d'un objet, nous pouvons faire attention à ces impressions, ou à quelques-unes de ces impressions, sans penser à l'objet qui les a causées. Nous acquérons, par l'usage de la vie, une infinité d'idées particulières, à l'occasion des impressions sensibles des objets qui nous affectent. Nous pensons ensuite, séparément & par abstraction, à quelqu'une de ces impressions, sans nous attacher à aucun objet. Nous avons souvent compté des corps particuliers: de-là l'idée des nombres auxquels nous pensons ensuite, & dont nous raisonnons par abstraction; c'est-à-dire, sans penser à aucun cas particulier, comme quand nous disons: 2 & 2 font quatre; 1 ajouté à 5 fait 6: 2 sont à 4, comme 4 sont à 8. C'est ainsi que, quand on parle de la distance qu'il y a entre une ville & une autre ville, on ne fait attention qu'à la longueur du chemin, sans avoir aucun égard à la largeur, ni aux autres circonstances du chemin.

C'est par cette opération de l'esprit, que les géomètres disent que la ligne n'a point de largeur, & que le point n'a point d'étendue. Il n'y a point de lignes physiques sans largeur, ni de points physiques sans étendue: mais comme les géomètres ne font usage que de la longueur de la ligne, & qu'ils ne regardent le point que comme le terme d'où l'on part, ou celui où l'on arrive, sans aucun besoin de l'étendue de ce terme ou de cette borne; ils disent, par abstraction, que la ligne n'a point de largeur, & que le point n'a pas d'étendue.

Observez que toutes ces manières de penser, par réminiscence, par imagination, par ampliation, par diminution, par abstraction, &c. supposent toujours des impressions antérieures immédiates.

La volonté, c'est-à-dire, la faculté que nous avons de vouloir ou de ne vouloir pas, est aussi une propriété de notre ame. On observe encore ce que les philosophes appellent l'*appétit sensitif*, c'est-à-dire, ce penchant que nous avons pour le bien sensible, & l'éloignement que nous avons pour tout ce qui nous affecte désagréablement, & pour tout ce qui est sensiblement opposé à notre bien-être & à notre conservation.

Il y a sur-tout quatre opérations de notre esprit, qui demandent une attention particulière.

1°. L'idée, qui comprend aussi l'imagination.

2°. Le jugement.

3°. Le raisonnement.

4°. La méthode.

L'abstraction est donc, pour ainsi dire, le point de réunion, selon lequel notre esprit apperçoit que certains objets conviennent entr'eux. C'est le résultat de la ressemblance des individus.

L'abstraction se fait donc par un point de vue de l'esprit, qui, à l'occasion de l'uniformité ou ressemblance de quelques impressions sensibles, fait

fait une réflexion à laquelle il donne un nom, par imitation des noms réels que nous donnons aux objets réels.

Par exemple, nous avons vu plusieurs personnes mourir, nous avons inventé le nom de *mort*; & ce nom marque le point de vue de l'esprit qui considère, par abstraction, l'état de l'animal qui cesse de vivre. Tous les animaux conviennent entr'eux par rapport à cet état; & lorsque nous considérons cet état, sans en faire aucune application particulière, cette vue de notre esprit est une abstraction. On parle ensuite de la mort, comme d'un objet réel; mais il n'y a de réel que les êtres particuliers, qui existent indépendamment de notre esprit : tous les autres mots ne marquent que des points de vue, ou considérations de l'esprit; & le terme général étant une fois trouvé, nous pouvons en faire des applications particulières, par imitation de l'usage que nous faisons des mots qui marquent des objets réels. Ainsi, comme nous disons l'*habit de Pierre*, la *main de Pierre*, nous disons aussi la *mort de Pierre*, la *probité*, la *science* de *Pierre*.

Des quatre principales opérations de l'esprit.

Par ce mot *esprit*, on entend ici la faculté que nous avons de concevoir & d'imaginer. On l'appelle aussi *entendement*.

Toute affection de notre ame par laquelle nous concevons, ou nous imaginons, est ce qu'on appelle *idée*. *Idée*, en général, est donc un terme abstrait. C'est le point de réunion auquel nous rapportons tout ce qui n'est qu'une simple considération de notre esprit.

Nous ferons ensuite des applications particulières de ce mot *idée*. Lorsque je ne fais que me représenter un triangle, cette affection de mon esprit par laquelle je me représente le triangle, est appellée l'*idée du triangle*.

Idée est donc le nom que je donne aux affections de l'ame qui conçoit, ou qui se représente un objet, sans en porter aucun jugement.

Car si je juge, c'est-à-dire, si je pense, par exemple, que le triangle a trois côtés, je passe de l'idée au jugement.

Le jugement est donc aussi un terme abstrait; c'est le nom que l'on donne à l'opération de l'esprit, par laquelle nous pensons qu'un objet est, ou n'est pas de telle ou telle manière.

Tout jugement suppose donc l'idée; car il faut avoir l'idée d'une chose, avant que de penser qu'elle est, ou qu'elle n'est pas de telle ou telle manière.

Le jugement suppose nécessairement deux idées : l'idée de l'objet dont on juge, & l'idée de ce qu'on juge de l'objet. Il y a de plus dans le jugement une opération de l'esprit, par laquelle nous regardons l'objet, & ce que nous en jugeons, comme ne faisant qu'un même tout. Nous unissons, pour ainsi dire, l'un avec l'autre.

L'objet dont on juge s'appelle le *sujet du jugement*; & quand le jugement est exprimé par des mots, l'assemblage de tous ces mots, qui sont l'expression du jugement, est appellé *proposition*; & alors les mots qui expriment l'objet du jugement, sont appellés le *sujet* de la *proposition*.

Ce que l'on juge de ce sujet est appellé l'*attribut*, parce que c'est ce que l'on attribue au sujet. On l'appelle aussi le *prédicat*, parce que c'est ce qu'on dit du sujet, dont la valeur emporte avec elle le signe ou la marque que l'on juge; c'est-à-dire, que l'on regarde un objet comme étant de telle ou telle façon : ainsi le verbe *est* est le mot de la proposition qui marque expressément l'action de l'esprit, qui unit un attribut au sujet.

Le verbe est une partie essentielle de l'attribut. *La terre* EST *ronde* : ces trois mots forment une proposition, c'est-à-dire, qu'ils sont l'énoncé du jugement intérieur que je porte, quand je pense que la terre *est* ronde.

La *terre* est le sujet de la proposition; car c'est de la *terre* dont on juge.

Est ronde, c'est l'attribut; &, dans cet attribut, il y a le verbe *est*, qui fait connoître que je juge que la terre *est* ronde, c'est-à-dire, que je regarde la terre comme étant ou existant ronde.

Le jugement est une réflexion ou attention, par laquelle nous exprimons les affections que les objets ont faites en nous : nous disons ce que nous avons senti. *Le soleil est lumineux*; j'exprime que le soleil a excité en moi le sentiment de lumière. *Le sucre est doux*; j'exprime que le sucre m'a affecté par sa douceur.

Il n'est pas inutile de remarquer que l'on distingue ordinairement deux sortes de jugemens; l'un, qu'on appelle *jugement affirmatif*; c'est la réflexion que je fais sur ce que j'ai réellement senti. *Le sucre est doux*; je me rends à moi-même le témoignage que le sucre a excité en moi le sentiment de douceur.

L'autre sorte de jugement s'appelle *jugement négatif* : en réfléchissant sur moi-même, j'observe que je n'ai pas senti, & que je n'ai pas reçu l'impression que le jugement affirmatif supposeroit.

Ce jugement se marque dans le langage ou dans la proposition, par les particules négatives *non*, *ne*, *pas* ou *point*; par exemple, le sucre n'*est point amer*.

Il y a une affirmation dans tout jugement négatif, en ce qu'on affirme ou assure qu'on n'a pas senti.

Remarques sur l'idée.

Les philosophes distinguent plusieurs sortes d'idées ou perceptions.

Les idées qu'ils appellent *adventices*, ce sont celles qui nous viennent immédiatement des ob-

jets, comme l'idée du ſoleil, & toutes les autres idées immédiates. Ce mot *adventices* vient du latin ADVENIRE, *arriver*.

Il y a d'autres idées qu'on appelle *factices*, du mot latin FACERE, faire : ce ſont celles que nous faiſons par ampliation, diminution, &c. comme lorſque nous imaginons une montagne d'or.

Quelques philoſophes diſent qu'il y a des idées innées, c'eſt-à-dire, nées avec nous ; mais nous croyons que ſi l'on y fait bien attention ; que ſi on veut prendre la peine de ſe rappeller l'hiſtoire de ſes idées dès la première enfance, on ſera convaincu que toutes les idées ſont adventices, & qu'il n'y en a eu en nous d'innée qu'une diſpoſition, plus ou moins grande, à recevoir certaines idées. Ainſi ce principe, *qu'il faut rendre à chacun ce qui lui eſt dû*, n'eſt pas un principe inné ; il ſuppoſe l'idée acquiſe de rendre, l'idée de devoir, & l'idée de chacun : idées que nous acquérons, dès l'enfance, par l'uſage de la vie.

Mais ce principe eſt bien plus facilement entendu, qu'un principe abſtrait de métaphyſique. La néceſſité de la conſervation de la ſociété & notre propre intérêt nous font aiſément entendre que tout ſeroit bouleverſé, ſi on ne rendoit pas à autrui ce qui lui appartient.

Les créatures nous élèvent aiſément à la connoiſſance du Créateur, ſans qu'il ſoit néceſſaire que l'idée de Dieu ſoit innée ; &, ſi nous voulons nous rappeller de bonne foi l'hiſtoire de notre enfance, nous avouerons que nous ne ſommes parvenus à l'idée du Créateur, qu'après que notre cerveau a eu acquis une certaine conſiſtance, & qu'après que nous avons eu obſervé des cauſes & des effets.

Les idées abſtraites, telles que de couleur en général, d'être, de néant, de vérité, de menſonge, ſont une production de nos réflexions. Nous avons inventé ces mots, pour marquer l'uniformité qui ſe trouve entre certaines impreſſions. Tous les objets blancs font en moi une impreſſion ſemblable : je réaliſe, en quelque ſorte, cette manière de m'affecter ; & la conſidérant, pour ainſi dire, en elle-même & ſans aucune application particulière, je l'appelle *blancheur*. Ces idées abſtraites peuvent être rapportées à la cauſe des idées factices.

Il y a des idées qu'on appelle *claires*, & d'autres qu'on appelle *confuſes*. Les idées claires ſont celles qu'on apperçoit aiſément, & dont on embraſſe tout d'un coup toute l'étendue.

A parler exactement, il n'y a d'idées *confuſes* que par rapport à une idée plus diſtincte que nous avons eue. L'idée d'un homme vu de loin, eſt l'idée claire d'un homme vu de loin : nous ne devons juger de cet homme que lorſque nous le verrons de plus près, parce qu'il faut toujours attendre que notre jugement ait la cauſe propre & préciſe qui doit l'exciter. Mais, parce que nous avons une idée claire & complette d'un homme que nous voyons de près, nous appellons *confuſe*, l'idée de celui que nous voyons de loin. Ainſi, à proprement parler, l'idée confuſe n'eſt qu'une idée incomplette, c'eſt-à-dire, une idée, une image à laquelle notre expérience & notre réflexion nous font ſentir qu'il manque quelque choſe.

Il y a des idées qu'on appelle *acceſſoires*. Une idée acceſſoire eſt celle qui eſt réveillée en nous à l'occaſion d'une autre idée.

Lorſque deux ou pluſieurs idées ont été excitées en nous dans le même temps, ſi, dans la ſuite, l'une des deux eſt excitée, il eſt rare que l'autre ne le ſoit pas auſſi ; & c'eſt cette dernière que l'on appelle *acceſſoire*.

Si l'on parle, par exemple, d'une ville où l'on a demeuré, l'image de quelqu'objet qu'on aura vu dans cette ville, ſe rétracera à notre imagination, & excitera en nous une idée acceſſoire.

Il y a auſſi des idées qu'on appelle *idées exemplaires*. Ce ſont celles qui ſervent, pour ainſi dire, de modèles à celles que nous recevons dans la ſuite.

L'expérience, c'eſt-à-dire, les expreſſions extérieures que nous recevons des objets par l'uſage de la vie, & les réflexions que nous faiſons enſuite ſur ces impreſſions, ſont les deux ſeules cauſes de nos idées ; toute autre opinion n'eſt qu'un roman. Il faut prendre l'homme tel qu'il eſt, & ne pas faire des ſuppoſitions qui ne ſont qu'imaginées. La principale cauſe de ces ſortes d'erreurs vient de ce qu'on réaliſe de ſimples abſtractions, ou des êtres de raiſon. C'eſt ainſi que le père Mallebranche regarde les idées comme des réalités diſtinctes & ſéparées de l'entendement qui les reçoit.

Les idées, conſidérées ſéparement de notre entendement, ne ſont pas plus des êtres que la blancheur conſidérée par abſtraction, indépendamment de tout objet blanc, ou la figure conſidérée indépendamment de tout objet figuré.

Du raiſonnement.

Comme tout jugement ſuppoſe des idées, de même tout raiſonnement ſuppoſe des jugemens. Le raiſonnement conſiſte à déduire, à inférer, à tirer un jugement d'autres jugemens déja connus ; ou plutôt a faire voir que le jugement dont il s'agit, a déja été porté d'une manière implicite ; de ſorte qu'il n'eſt plus queſtion que de le développer, & d'en faire voir l'identité avec quelque jugement antérieur. Cette opération de l'eſprit, par laquelle nous tirons un jugement d'autres jugemens, s'appelle *raiſonnement*. Par exemple :

Toute perſonne qui veut apprendre doit écouter ;
Vous voulez apprendre :
Donc vous devez écouter.

Tous ces jugemens pris ensemble forment ce qu'on appelle *un raisonnement.*

Les êtres particuliers excitent en nous des idées exemplaires; c'est-à-dire, des idées qui sont le modèle des impressions que nous trouvons dans la suite, ou semblables ou différentes. Par exemple, le disque de la lune, ou quelqu'autre cercle particulier, m'a donné lieu de me former l'idée exemplaire ou générale du cercle. J'ai donné un nom à cette idée abstraite : j'ai appellé *cercle* toute figure dont les lignes, tirées du centre à la circonférence, sont égales.

Ainsi toute figure qui me rappellera la même idée, sera cercle.

Tout objet qui excite la même idée, est le même, par rapport à cette idée : tout ce qui est rond, est rond. Un tel cercle en particulier a toutes les mêmes propriétés qu'un autre cercle, en tant que cercle.

Je veux prouver que Pierre est animal; je consulte l'idée que j'ai de Pierre, & l'idée que j'ai d'animal; &, voyant que Pierre excite en moi l'idée d'animal, je dis qu'en ce point il est un de ces individus qui m'ont donné lieu de me former l'idée d'animal, & que je développe par cet argument.

Tout être qui a du sentiment & du mouvement, est ce que j'appelle animal.
Or je vois que Pierre a du sentiment & du mouvement :
Donc il est animal.

C'est donc avec raison que je conclus que Pierre est animal.

Ce qui *est*, *est*. Une chose ne sauroit *être* & *n'être pas*. Le cercle est rond, &, en tant que rond, il n'est pas quarré, &, en tant que rond, il a toutes les propriétés du rond.

Ainsi la règle véritable & fondamentale du raisonnement ou syllogisme, est que le sujet de la conclusion soit compris dans l'extension de l'idée générale à laquelle on a recours pour en tirer la conclusion.

Du syllogisme.

Le syllogisme est toujours composé de trois propositions; la première s'appelle *la majeure*; la seconde s'appelle *la mineure*, & la troisième est appellée *la conséquence.*

Dans la première proposition, on cherche ce qui, de l'aveu de celui à qui on parle, a la propriété qui est en question. Dans la seconde, on fait voir que le sujet dont il s'agit est un des individus compris dans l'extension de l'idée générale dont les individus ont cette propriété : d'où l'on conclut, dans la conséquence, que le sujet dont il s'agit a la propriété qu'on lui dispute.

Vous convenez que ce qui est chaud dilate l'air : or le soleil est compris dans l'extension de l'idée générale de ce qui est chaud : donc le soleil dilate l'air, parce qu'il doit avoir les mêmes propriétés que ce qui est chaud. Puisque ce qui *est*, *est*, une chose ne sauroit être & n'être pas : puisque le soleil est compris dans l'idée générale de ce qui est chaud, il doit avoir les mêmes propriétés en tant que chaud.

Les deux premières propositions du syllogisme sont appellées *prémisses*, c'est-à-dire, mises avant la conséquence.

Si les deux prémisses sont véritables, & qu'on en convienne, on doit accorder la conséquence : au contraire, si les prémisses, ou quelqu'une des prémisses n'est pas véritable, alors on nie la conséquence.

Il arrive souvent qu'une des prémisses est véritable à quelques égards, & fausse à quelques autres égards : alors la conséquence est véritable, dans le sens que cette prémisse est véritable; & elle est fausse, dans le sens que cette prémisse est fausse.

En ces occasions, on distingue la prémisse; mais on nie la conséquence. Quelquefois on la distingue. Par exemple, si lorsqu'il est jour, & que le temps est couvert, quelqu'un vouloit prouver que les cadrans solaires doivent marquer l'heure, & qu'il se servît de ce syllogisme :

Lorsque le soleil est sur notre horison,
Les cadrans solaires marquent l'heure.
Or le soleil est actuellement sur notre horison :
Donc les cadrans solaires doivent actuellement marquer l'heure.

Ce syllogisme est en bonne forme; mais il faut distinguer la majeure de cette sorte : lorsque le soleil est sur notre horison, & qu'il n'y a point de nuages qui interceptent ses rayons de lumière, les cadrans solaires doivent marquer l'heure : j'accorde la majeure. Lorsque le soleil est sur notre horison, & qu'il y a des nuages qui interceptent ses rayons de lumière, les cadrans solaires doivent marquer l'heure; je nie la majeure : donc les cadrans solaires doivent marquer l'heure, actuellement que le ciel est couvert de nuages; je nie la conséquence.

On fait, dans les écoles, plusieurs observations sur la forme des syllogismes, comme sur les argumens en Barbara ou en Baroco. Ces observations ne sont pas d'un grand usage dans la pratique; quelques personnes les appellent des bagatelles difficiles, *difficiles nugæ.*

La voyelle A, qui est dans les trois syllabes de Barbara, marque que les trois propositions qui composent l'argument en Barbara, doivent être des propositions affirmatives universelles, parce qu'on est convenu que la lettre A seroit le signe de la proposition affirmative universelle.

Asserit A, *negat* E; *verum generaliter ambo.*
Asserit I, *negat* O; *sed particulariter ambo.*

C'est-à-dire, A affirme, E nie ; mais l'une & l'autre généralement : ainsi un syllogisme en *Barbara*, est composé de trois propositions affirmatives universelles.

Par exemple :

Ceux qui n'étudient point sont ignorans ;
Les paresseux n'étudient point :
Donc les paresseux sont ignorans.

On a fait des mots artificiels, où ces quatre lettres A, E, I, O, sont combinées selon toutes les combinaisons possibles, pour faire voir les différentes espèces de syllogismes.

Mais il nous suffit de bien comprendre le fondement du syllogisme, & les différentes règles que l'on doit observer.

Observations sur le fondement du syllogisme.

1°. Il n'y a dans le monde que des êtres particuliers. Pierre, Paul, &c. sont des êtres particuliers ; ce diamant, cette pierre sont aussi des êtres particuliers ; cet écu, ce louis d'or sont aussi des êtres particuliers. Il en est de même de tout ce qui existe dans l'univers.

Les êtres particuliers sont appellés, par les philosophes, des *individus*, c'est-à-dire, des êtres qui ne peuvent pas être divisés, sans cesser d'être ce qu'ils sont. Ce diamant, si vous le divisez, ne sera plus ce diamant ; il n'aura ni la même valeur, ni le même poids, ni les mêmes propriétés.

Notre esprit fait ensuite des observations sur les individus & sur leur manière d'être ; & ce sont ces observations, ces réflexions, ces abstractions, qui forment l'ordre métaphysique, & les êtres purement abstraits que nous exprimons par des mots, à l'imitation des noms que nous donnons aux êtres réels. Par exemple, quand je vois un écu, j'en observe la figure, la matière, le poids, &c. j'ai l'idée de cet écu & de ses propriétés. J'apprends ensuite, par l'usage, que cet écu n'est pas le seul qu'il y ait dans le monde ; je vois d'autres écus qui me réveillent l'idée du premier écu & de ses propriétés ; j'observe tout ce en quoi les écus sont semblables entr'eux.

J'observe de même que les louis d'or sont semblables entr'eux, & que de plus ils ont aussi des propriétés différentes des propriétés de l'écu. Voilà une ressemblance & une différence.

C'est ce qui a donné lieu à ce que les philosophes appellent *espèce* & *genre*. L'écu est une espèce de monnoie ; le louis d'or est une autre espèce de monnoie : *monnoie* est le genre. Tous les êtres dans lesquels nous remarquons des qualités communes, nous ont donné lieu de former l'idée abstraite & métaphysique de genre : ainsi l'idée que nous avons de monnoie, est l'idée du genre, par rapport aux différentes espèces de monnoie. Toutes les monnoies conviennent entr'elles, en ce qu'elles sont la matière qui nous sert à acquérir tout ce dont nous avons besoin ; mais, parmi les monnoies, il y en a qui sont d'or, d'autres d'argent, d'autres de cuivre, d'autres plus grandes, d'autres plus petites : c'est ce qui constitue les différentes espèces. C'est la différence que nous remarquons entre les individus du même genre qui nous a donné lieu de former le terme abstrait *espèce*.

2°. Nous appellons *animal* tout individu qui a du sentiment, qui a la propriété de se mouvoir, qui vit, qui mange, &c. ces propriétés, que nous observons dans un si grand nombre d'individus, nous ont donné lieu de former l'idée abstraite d'*animal*.

Nous avons observé, dans ces animaux, des propriétés qui ne conviennent qu'à un certain nombre d'individus ; par exemple, quelques-uns de ces animaux volent, pendant que les autres n'ont point d'aîles ; quelques-uns marchent à quatre pattes, d'autres rampent. Ces propriétés, qui ne conviennent qu'à un certain nombre d'animaux, & par lesquels ils diffèrent les uns des autres, nous ont donné lieu de former l'idée abstraite d'espèce d'animaux.

Le point de vue de l'esprit qui, après un grand nombre d'idées acquises par l'usage de la vie, observe que les propriétés qu'il a observées conviennent à tous les animaux, est ce qu'on appelle *genre*.

Le point de vue de l'esprit, par lequel on considère ensemble les propriétés qui ne conviennent qu'à quelques individus du genre, est ce qu'on appelle *espèce*.

Genre suppose *espèce* ; *espèce* suppose *genre* réciproquement ; cependant observez que ce qui sera genre par rapport à certaines espèces, peut n'être considéré par notre esprit que comme une espèce, si vous ne faites attention qu'à des propriétés plus générales. Par exemple, si, par un point de vue de votre esprit, vous ne considérez, dans le nombre infini des individus qui sont dans le monde, que la simple propriété d'exister, vous vous formerez l'idée abstraite d'être ; & les différences que vous observerez entre les êtres, en feront autant d'espèces. Ainsi animal, qui est genre par rapport à toutes les espèces d'animaux, ne sera plus ici qu'espèce par rapport à être, & animal, qui est espèce par rapport à être, deviendra genre par rapport à ses inférieurs, parce qu'animal se divise en raisonnable & irraisonnable. Tout cela prouve que ce ne sont que les différentes vues de l'esprit qui forment tous ces différens êtres métaphysiques. Il y en a cinq, qu'on appelle *les cinq universaux*, c'est-à-dire, cinq idées abstraites, qu'on exprime par des termes absolus ou noms substantifs : *genre*, *espèce*, *différence*, *propre*, *accident*.

De la matière du syllogisme.

Le syllogisme est nécessairement composé de trois idées simples ou complexes. La question qui, dans le syllogisme, devient la conclusion, est composée de deux idées, dont l'une s'appelle le *sujet*, & l'autre l'*attribut*.

Le sujet est appellé le *petit terme*, & en latin MINUS EXTREMUM.

L'attribut de la conclusion ainsi appellé, parce qu'on l'attribue au sujet, est appelle le *grand terme*, & en latin MAJUS EXTREMUM, parce qu'il peut se dire d'un plus grand nombre d'individus.

Outre ces deux idées, on a recours à une troisième, qu'on appelle le *moyen*, MEDIUM. C'est par l'entremise de cette troisième idée que l'on découvre si l'attribut de la conclusion convient ou ne convient pas au sujet de cette même conclusion.

L'Être tout puissant doit être adoré ;
Dieu est l'être tout-puissant :
Donc Dieu doit être adoré.

Dieu est le sujet de la proposition; *doit être adoré* est l'attribut ; l'*être tout-puissant* est le moyen terme.

Tous les hommes peuvent se tromper ;
Vous êtes homme :
Donc vous pouvez vous tromper.

Vous est le sujet de la conclusion, & par conséquent le petit terme *pouvez vous tromper*, est l'attribut ; *tous les hommes* est le moyen terme ou l'idée moyenne.

Fondement du syllogisme.

Comme, dans l'ordre physique, on ne peut tirer d'un corps que les différentes matières qui y sont contenues, de même, dans l'ordre métaphysique, on ne peut déduire un jugement ou conséquence d'un autre jugement que parce que cette conséquence ou jugement a déja été porté en d'autres termes, ou comme on dit communément, c'est que la majeure ou proposition générale contient la conclusion, & la mineure fait voir que cette conclusion est contenue dans la majeure.

Ainsi, c'est l'identité qui est le seul & véritable fondement du syllogisme.

La conclusion est, en d'autres termes, le même jugement qu'on a porté dans la majeure, avec la seule différence que la majeure est plus étendue & plus générale que la conclusion ; c'est ce qu'il est aisé de faire voir par des exemples.

L'Être tout-puissant doit être adoré ;
Dieu est l'être tout-puissant :
Donc Dieu doit être adoré.

Je dis que cette conclusion : *Dieu doit être adoré*, est dans le fond le même jugement que celui-ci : l'*Etre tout-puissant doit être adoré*. En effet cette proposition : l'*Être tout-puissant doit être adoré*, contient celle-ci : *Dieu doit être adoré*, parce que *Dieu* seul est l'*être tout-puissant*.

La mineure sert uniquement à faire voir que la conséquence est contenue dans la majeure, puisqu'elle vous dit que *Dieu est l'être tout-puissant ;* d'où il suit que *Dieu est l'être tout-puissant*, vous le dites de *Dieu*.

Tous les hommes peuvent se tromper ;
Or vous êtes homme :
Donc vous pouvez vous tromper.

Cette proposition : *tous les hommes peuvent se tromper*, contient visiblement celle-ci, *vous êtes homme*. Il est visible qu'*homme* est un mot générique qui contient tous les individus qui sont hommes ; & qu'ainsi tout ce que je dis de l'homme, seulement en tant qu'homme, je le dis de vous ; par conséquent lorsque j'ai dit : *tous les hommes peuvent se tromper*, j'ai déja dit de vous que vous pouviez vous tromper, puisque *vous* & *homme* est la même chose, en ce sens que vous êtes contenu dans l'idée exemplaire que j'ai de l'homme, comme le cercle en particulier est contenu dans l'idée exemplaire que j'ai du cercle en général. Cette matière étendue que j'appelle *cercle*, n'est ainsi appellée que parce qu'elle excite en moi une impression que je trouve conforme à l'idée exemplaire que j'ai acquise du cercle par l'usage de la vie.

Règles du syllogisme.

Quoique les mots paroissent nous donner des idées différentes, cependant, quand le sens que nous donnons aux mots est bien apprécié, il est évident que, quoique l'on s'explique en termes différens, souvent on entend la même chose. Ainsi, par l'*être tout-puissant*, j'entends *Dieu*. D'où l'on pourroit conclure qu'à la rigueur il n'y a que deux termes dans le syllogisme, & qu'en un sens la conclusion est la même proposition que la majeure : l'*Être tout-puissant doit être adoré*, & *Dieu doit être adoré*, c'est au fond la même chose.

De ce principe, bien entendu, suivent les règles qu'on donne dans les écoles touchant le syllogisme.

PREMIÈRE RÈGLE.

L'idée moyenne, c'est-à-dire, les mots qui l'expriment, doivent être pris, au moins une fois universellement.

Explication.

Le moyen est l'idée qui doit contenir le sujet de la conclusion ; il ne peut le contenir que lorsqu'il est pris généralement. Par exemple :

Quelqu'homme eſt ſavant ;
Quelqu'homme eſt riche :
Donc quelque riche eſt ſavant.

Le mot d'*homme* de la majeure & de la mineure étant pris particuliérement, puiſque, dans l'une & dans l'autre propoſition, il ſignifie diverſes ſortes d'hommes, ne peut contenir le ſujet de la concluſion, ou y être appliqué, parce que le particulier n'eſt point renfermé dans le particulier, mais dans le général.

IIᵉ Règle.

Les termes ne doivent pas être pris plus univerſellement dans la concluſion, qu'ils ne l'ont été dans les prémiſſes.

Explication.

Puiſque la majeure doit contenir la concluſion, & que le particulier ne ſauroit contenir le général, il eſt évident que ſi les termes de la concluſion ſont pris univerſellement dans la concluſion, & particuliérement dans les prémiſſes, le raiſonnement ſera faux : comme ſi de ce qu'un homme eſt noir, je concluois que tout homme eſt noir.

IIIᵉ Règle.

On ne peut rien conclure de deux propoſitions négatives.

Explication.

Les propoſitions négatives ne contiennent que la négation de ce qu'elles nient ; ainſi on n'en peut tirer une autre négation. De ce que je dis que Pierre n'a pas dix louis, il ne s'enſuit pas qu'il n'ait pas d'eſprit. D'une propoſition négative, vous pouvez encore moins tirer une concluſion affirmative : de ce que Pierre n'eſt pas riche, il ne s'enſuit pas qu'il ſoit ſavant.

Les eſpagnols ne ſont pas turcs ;
Les turcs ne ſont pas chrétiens :
Donc les eſpagnols ne ſont pas chrétiens.

On voit viſiblement que la conſéquence n'eſt pas contenue dans la majeure.

IVᵉ Règle.

On ne peut pas prouver une concluſion négative par deux propoſitions affirmatives.

Explication.

Une propoſition eſt négative, quand on n'apperçoit aucune identité entre le ſujet & l'attribut, & qu'au contraire on y découvre de la différence & de l'oppoſition.

Au contraire une propoſition eſt affirmative, quand on apperçoit que le ſujet & l'attribut ne font qu'un même tout : or la concluſion étant négative, elle ne peut pas être la même choſe qu'une ou deux propoſitions affirmatives.

Vᵉ Regle.

Si une des prémiſſes eſt particulière, la concluſion doit être particulière ; &, ſi une des prémiſſes eſt négative, la concluſion doit auſſi être négative : c'eſt ce qu'on dit communément dans les écoles, que la concluſion ſuit toujours la plus foible partie.

Explication.

La concluſion devant toujours être contenue dans les prémiſſes, elle ne ſauroit avoir une plus grande étendue que les prémiſſes : or elle auroit plus d'étendue, ſi elle étoit univerſelle, lorſqu'une des prémiſſes eſt particulière.

D'ailleurs elle ne peut pas affirmer, lorſqu'une des prémiſſes eſt négative par la même raiſon.

De cette règle, il ſuit qu'une propoſition qui conclut le général, conclut le particulier : *ſi tout homme a une ame*, Pierre *a une ame.*

Mais une propoſition qui conclut le particulier, ne conclut pas pour cela le général, ou plutôt n'eſt pas la même choſe que le général : *quelques hommes ſont noirs*, il ne s'enſuit pas de-là que *tous les hommes ſont noirs.*

VIᵉ Règle.

On ne peut rien conclure de deux propoſitions particulières, c'eſt-à-dire, que de deux propoſitions particulières on ne ſauroit en déduire une troiſième propoſition. De ce que Pierre eſt ſavant, & que Paul eſt ſage, il ne s'enſuit pas que Jean ſoit ſage ou ſavant.

Explication.

Les propoſitions particulières ne ſont dites que des objets particuliers qu'elles expriment : on ne peut pas les appliquer aux autres objets dont elles ne diſent rien. Une majeure particulière n'étant dite que de quelques objets particuliers, ne peut donc point contenir une conſéquence.

Des ſophiſmes.

Tout ce qui n'eſt pas conforme à la règle, n'eſt pas droit : il faut donc avoir la connoiſſance de la règle, pour dire que ceci ou cela n'eſt pas droit. Il en eſt de même du raiſonnement ; il faut en ſavoir les règles, pour bien démêler un raiſonnement faux.

1°. Une des principales obſervations, c'eſt que tout jugement doit être excité par une cauſe extérieure, & que cette cauſe extérieure doit être

la cauſe propre & préciſe de ce jugement. Tout jugement doit avoir ſon motif propre ; ainſi un hiſtorien qui raconte un fait qui s'eſt paſſé pluſieurs ſiècles avant lui, n'eſt pas digne de foi, à moins qu'il ne s'appuie ſur le témoignage des auteurs contemporains, & ce témoignage eſt encore ſujet à l'examen.

2°. Le raiſonnement eſt intérieur ; on ne raiſonne que ſur ſes propres idées : ainſi, dans la ſuite d'un raiſonnement, il faut conſerver toujours les mêmes idées: Car ce qui eſt vrai d'une idée, ne l'eſt pas d'une autre ; ainſi, quand on raiſonne avec quelqu'un, il faut bien prendre garde s'il a les mêmes idées que nous ; s'il entend les mots dont nous nous ſervons dans le même ſens que nous les entendons.

Il faut ſur-tout prendre garde, dans la chaleur de la diſpute, de donner toujours préciſément le même ſens aux mots dont on ſe ſert, parce que ce que vous dites d'un mot pris en un certain ſens n'eſt pas vrai lorſque vous prenez ce mot dans une ſignification différente. C'eſt pour cela qu'en certaines occaſions il eſt bon de définir les termes, & de convenir de leur ſignification.

Les paſſions ſont comme autant de verres colorés, qui nous font voir les objets autrement que nous ne les verrions, ſi nous étions dans l'état tranquille de la raiſon. Nous devons donc nous défier de nos paſſions, ſi nous voulons porter des jugemens ſains.

Les préjugés, c'eſt-à-dire, les jugemens que nous avons portés dans notre enfance, & qui n'ont pas été précédés de l'examen, nous induiſent ſouvent en erreur.

Les obſervations que nous venons de faire, ne ſeront pas inutiles pour nous aider à démêler les ſubtilités des ſophiſmes. On entend par *ſophiſmes* certains raiſonnemens éblouiſſans dont on ſent bien la fauſſeté ; mais on eſt embarraſſé à la découvrir, & à dire préciſément pourquoi tel raiſonnement eſt faux & captieux.

PREMIER SOPHISME.

Ambiguité des termes ou *équivoques.*

Le ſophiſme qui conſiſte dans l'ambiguité des termes, eſt appellé par les philoſophes, *grammatica fallacia.*

Par exemple :

Il y a dans le ciel une conſtellation qui eſt le lion ;
Or le lion rugit :
Donc il y a dans le ciel une conſtellation qui rugit.

La fauſſeté de ce raiſonnement conſiſte dans l'ambiguité du mot *lion* ; défaut qu'on appelle auſſi *amphibologie* : car, dans la première propoſition, le mot *lion* ne ſignifie que le ſimple nom qu'on a donné à une certaine conſtellation ; au lieu que, dans la ſeconde propoſition, *lion* ſignifie une ſorte d'*animal qui rugit.* Ainſi cet argument a quatre termes ; 1°. conſtellation dans le ciel ; 2°. lion eſt pris pour le ſimple nom que l'on donne à cette conſtellation ; 3°. lion eſt pris pour un animal véritable ; 4°. *rugit* : or un argument ne doit avoir que trois termes ; ſavoir, 1°. le ſujet de la concluſion ; 2°. l'attribut de la concluſion ; 3°. le mot qui exprime l'idée exemplaire que l'on compare avec le ſujet de la concluſion, pour voir ſi ce ſujet eſt contenu dans cette idée moyenne & exemplaire, & s'il eſt la même choſe.

Le rat ronge ;
Or le rat eſt une ſyllabe :
Donc une ſyllabe ronge.

Il eſt aiſé de faire voir, dans cet argument, le même défaut que dans le précédent : *rat* y eſt pris en deux ſens différens.

L'homme penſe ;
Or l'homme eſt compoſé de genre & de différence :
Donc le genre & la différence penſent.

Le défaut de cet argument conſiſte en ce qu'on paſſe de l'ordre phyſique à l'ordre métaphyſique. L'homme, dans l'ordre phyſique & réel, penſe. Il eſt vrai que l'homme a des propriétés communes à tous les animaux ; on appelle ces propriétés communes, *le genre.* Il a auſſi des propriétés particulières qui le diſtinguent des autres animaux ; ces propriétés ſont appellées *la différence.* Ce genre & cette différence, qui ne ſont que des êtres métaphyſiques, c'eſt-à-dire, de ſimples vues de l'eſprit, ne ſont point l'homme phyſique qui penſe ; ainſi la concluſion n'eſt point contenue dans la majeure.

Dieu eſt par-tout ;
Par-tout eſt un adverbe :
Donc Dieu eſt un adverbe.

Dans cet argument, le mot *par-tout* eſt d'abord pris ſelon ſa ſignification. *Dieu eſt par-tout*, c'eſt-à-dire, *Dieu eſt en tous lieux ;* enſuite on conſidère *par-tout* grammaticalement, & en tant que *pur-tout* eſt un mot.

IIe SOPHISME.

ignorantio eleuchi.

Mot grec qui ſignifie *argument*, *ſujet.*

Ce ſophiſme conſiſte dans l'ignorance du ſujet. C'eſt lorſqu'on prouve contre ſon adverſaire toute autre choſe que ce dont il s'agit, ou ce qu'il ne nie point, ou enfin tout ce qui eſt étranger à la queſtion : c'eſt proprement le QUIPROQUO.

Les exemples n'en ſont que trop fréquens dans la converſation, dans les diſputes, dans les mémoires d'affaires, où l'on s'efforce ſouvent de prouver ce qui ne fait rien à la queſtion dont il s'agit. On en voit auſſi pluſieurs exemples dans les livres didactiques.

Les auteurs de comédies nous fourniſſent ſouvent des exemples de ces QUIPROQUO, qu'ils n'ont imaginé que pour amuſer les ſpectateurs. Il y en a un exemple dans la troiſième ſcène du cinquième acte de l'*Avare* de Molière. Harpagon accuſe Valère d'avoir commis l'attentat le plus horrible qui eût jamais été commis. Valère répond que, puiſqu'on a tout découvert à Harpagon, il ne veut pas nier la choſe ; mais Harpagon vouloit parler de l'argent qu'on lui avoit volé, & Valère entendoit parler d'Eliſe, ſa maitreſſe, fille d'Harpagon. Il y a un exemple pareil dans les *Plaideurs* de Racine, où la comteſſe de Pimberche s'imagine qu'on la traite de folle à lier, pendant qu'on lui conſeille ſimplement d'aller ſe jetter aux pieds de ſon juge.

1°. La précaution qu'il y a à prendre contre ce ſophiſme, c'eſt de bien déterminer l'état de la queſtion, en évitant exactement l'équivoque dans les mots & dans le ſens.

2°. Quand une fois l'état de la queſtion eſt bien déterminé, & que votre adverſaire s'en écarte, il faut avoir ſoin de l'y rappeller.

IIIe SOPHISME.

La pétition de principe.

Dans le ſophiſme précédent, on répond à toute autre choſe que ce qui eſt en queſtion ; au lieu que, dans la pétition de principe, on répond en termes différens la même choſe que ce qui eſt en queſtion : *qu'eſt-ce que le beau ? c'eſt ce qui plaît*, ou bien, diſent quelques anciens, *c'eſt ce qui convient*. Voilà une véritable pétition de principe.

Ce mot s'appelle *pétition de principe*, d'un mot grec qui ſignifie *voler vers quelque choſe, ſe porter, recourir à* . . . & du mot latin *principium*, qui veut dire *commencement* : ainſi faire une pétition de principe, c'eſt recourir, en d'autres termes, à la même choſe que ce qui a d'abord été mis en queſtion : c'eſt rendre en d'autres termes le même ſens que ce qu'on vous a demandé d'abord.

Molière, dans le *Malade imaginaire*, fait demander *pourquoi l'opium fait dormir ?* On répond que c'eſt *parce qu'il a une vertu dormitive*, où vous voyez que c'eſt répondre, en termes différens, la même choſe que ce qui eſt en queſtion. Celui qui demande pourquoi l'opium fait dormir, ſait fort bien que l'opium a une vertu domitive ; mais il demande pourquoi il a cette vertu.

Pourquoi l'opium fait-il dormir, ou pourquoi l'opium a-t-il une vertu dormitive ? c'eſt la même demande. Pourquoi le vin enivre-t-il, ou pourquoi le vin a-t-il une vertu qui enivre ? c'eſt faire la même queſtion : ainſi que l'un ſoit la réponſe ou la demande, on n'en eſt pas plus inſtruit. C'eſt répondre préciſément ce qui eſt en queſtion ; c'eſt recourir au principe, au commencement de la queſtion, à ce qu'on demandoit d'abord.

La plupart des jeunes gens qui apprennent le latin, s'accoutument à cette mauvaiſe manière de raiſonner ; car ſi on leur demande pourquoi, quand on dit *lumen ſolis*, *ſolis* eſt-il au génitif ? Ils répondent que c'eſt par la règle de *liber Petri* : ce qui eſt une pétition de principe ; car pourquoi *Petri* eſt-il au génitif ? Il ſeroit mieux, ce me ſemble, de répondre que *ſolis* eſt au génitif, parce qu'il détermine *lumen*, qu'il en fixe la ſignification. *Lumen* ſignifie toute lumière ; mais ſi vous ajoutez *ſolis* à *lumen*, vous déterminez la ſignification vague de *lumen* à ne plus ſignifier que la lumière du ſoleil, & telle eſt en latin la deſtination du génitif : on met au génitif un nom qui en détermine un autre.

Il en eſt de même dans cet exemple : *amo Deum*. Pourquoi *Deum* eſt-il à l'accuſatif ? On répond que c'eſt parce qu'*amo* gouverne l'accuſatif, ce qui eſt une véritable pétition de principe ; car c'eſt dire : *Deum* eſt à l'accuſatif après *amo*, parce qu'après *amo* il eſt à l'accuſatif ; au lieu de dire que les mots latins changent de terminaiſon pour marquer les différentes vues ſous leſquelles l'eſprit conſidère le même objet, & que la terminaiſon de l'accuſatif eſt deſtinée à marquer que le nom qui eſt à l'accuſatif, eſt le terme ou l'objet du ſentiment, ou de l'action que le verbe ſignifie : ainſi *Deum* à l'accuſatif marque que Dieu eſt le terme du ſentiment d'*aimer*, que c'eſt ce que j'aime.

Le cercle vicieux eſt une pétition de principe. C'eſt une ſorte d'argument vicieux, dans lequel on ſuppoſe d'abord ce qu'on doit prouver, & enſuite on prouve ce qu'on a ſuppoſé : on le prouve, parce qu'on croit avoir prouvé par cette première ſuppoſition : comme ces métaphyſiciens qui prouvent Dieu par les créatures, & les créatures par l'idée qu'ils ont de Dieu ; & ceux qui prouvent l'exiſtence des corps par la foi.

IVe SOPHISME.

DE FALSO SUPPONENTE.

Suppoſer pour vrai ce qui eſt faux.

Il n'arrive que trop ſouvent que, par une ſorte de bonne foi naturelle, on ne s'imagine pas qu'on puiſſe être trompé de ſang-froid & ſans aucun intérêt de la part de ceux qui nous trompent, & qui ſouvent ſont trompés eux-mêmes les premiers ; ainſi on ſuppoſe que ce qu'ils diſent eſt vrai, ce qui d'ailleurs ſeconde notre pareſſe, & nous exempte de la peine de l'examen. C'eſt ainſi que les anciens ont été trompés, en croyant les hiſtoires fabuleuſes du Phénix, du Remora, & de tant d'autres contes populaires, dont tous les livres ſont remplis.

Il

Il arrive souvent, par le même sophisme, qu'au lieu d'avouer son ignorance, on explique ce qui n'est pas par ce qui n'est pas aussi, témoin l'histoire de la prétendue dent d'or. Un charlatan du 17ᵉ siècle montroit de ville en ville un jeune homme qui avoit, disoit-il, une dent d'or. Les philosophes de ces temps-là firent des dissertations pour faire voir que la matière avoit pu s'arranger dans la dent de ce jeune homme de la même manière qu'elle s'arrange dans les mines d'or; mais un chirurgien plus habile découvrit que cette prétendue dent d'or ne consistoit qu'en une feuille d'or dont on avoit enveloppé la dent, & qu'on avoit adroitement insinuée dans la gencive. Cet exemple fait voir qu'avant que d'entreprendre d'expliquer la cause d'un effet, il faut commencer par se bien assurer si le fait existe.

Vᵉ Sophisme.

NON CAUSA PRO CAUSA.

Prendre pour cause ce qui n'est pas cause.

Rien ne coûte tant à l'esprit humain que de demeurer indéterminé & de dire *je n'en sais rien*, jusqu'à ce qu'on ait le motif propre que le jugement suppose : de-là vient que lorsqu'on voit arriver un effet dont on ignore la cause, au lieu de convenir simplement de notre ignorance naturelle & des bornes des connoissances humaines, nous prenons pour cause de cet effet, ou ce qui est arrivé avant l'effet sans y avoir aucun rapport, ou ce qui arrive en même temps, & qui n'a aucune liaison physique avec cet effet. C'est ce qu'on appelle *post hoc, ergo propter hoc*, ou bien *cum hoc, ergo propter hoc.*

Souvent après qu'une comète a paru dans le ciel, il arrive quelqu'un de ces accidens facheux auxquels les hommes sont sujets, comme la peste, la famine ou la mort d'un prince. Cette comète n'a aucune liaison physique avec ces événemens; cependant le peuple regarde la comète comme la cause de l'événement : *post hoc, ergo propter hoc.* L'événement est arrivé après la comète : donc il est arrivé à cause de la comète. C'est un sophisme populaire.

Il pleut après la nouvelle ou la pleine lune : donc il pleut à cause de la pleine ou de la nouvelle lune. C'est encore une erreur populaire. On a observé, après un grand nombre d'expériences réitérées, que la lune ne produisoit sur le globe terrestre aucun de ces effets physiques que le peuple lui attribue, & qu'il est inutile d'observer les quartiers de la lune pour semer & pour cultiver les plantes, aussi-bien que pour les changemens des temps. *Voyez* la Quintinie, *instructions sur les jardins*, & une belle dissertation sur les prétendues influences de la lune, dans le mercure de 1740.

Les anciens romains ne commençoient aucune affaire sans consulter les dieux par le moyen des auspices, pour savoir si l'entreprise seroit heureuse ou malheureuse. Il est évident que le vol des oiseaux & les autres opérations de ces animaux n'ont aucune liaison nécessaire avec les événemens futurs, & que par conséquent ils ne peuvent en être ni la cause ni même le signe : ainsi que l'auspice fût favorable ou non, c'étoit mal raisonner que d'en attendre un événement heureux ou malheureux.

Lorsque Claudius Pulcher, consul romain & général de l'armée navale, fut envoyé contre les carthaginois, on consulta les sacrés poulets qui ne voulurent point manger. Le consul ordonna que, puisqu'ils ne vouloient point manger, on les jettât dans la mer pour les faire boire. Il arriva, par l'événement, que les romains perdirent la bataille; mais on ne doit point attribuer cette perte aux auspices : ce seroit prendre pour cause ce qui ne seroit pas cause, & tomber dans le sophisme : *post hoc, ergo propter hoc.*

Les historiens remarquent que les carthaginois avoient de meilleurs vaisseaux & des rameurs plus habiles que ceux des romains; ils ajoutent que les carthaginois avoient choisi un lieu plus avantageux; que les romains ne pouvoient rompre l'ordre de l'ennemi, ni l'envelopper, à cause de la pesanteur de leurs vaisseaux & de l'incapacité de leurs rameurs : d'ailleurs le trouble intérieur & les remords que le mépris de la religion inspiroit aux soldats, leur abattoient le courage, & ils croyoient combattre contre les dieux irrités. Voilà les véritables causes de la perte de la bataille de Claudius Pulcher contre les carthaginois. Il faut rapporter les événemens à leurs véritables causes, si on les connoît, sinon il faut avouer qu'on les ignore.

C'est encore prendre pour cause ce qui n'est pas cause, que d'expliquer les effets physiques en les attribuant à des qualités ocultes, à l'horreur du vuide, &c. Il est plus raisonnable de convenir de son ignorance, que d'être satisfait par des mots qui ne présentent aucune idée à l'esprit.

Les paroles & les autres grimaces des prétendus sorciers ne peuvent pas non plus raisonnablement être prises pour de véritables causes physiques. Les paroles ne sont qu'un air battu; ainsi elles ne peuvent produire physiquement & par elles-mêmes d'autre effet que le son. Ceux qui leur donnent une autre vertu, supposent deux choses qui nous sont également inconnues, & qui même sont injurieuses au souverain Etre, à l'Etre parfait; car, puisque l'on convient que les démons ne peuvent rien faire sans la permission de Dieu, les paroles magiques supposent une convention particulière entre Dieu & le démon. Il faudroit en effet que Dieu fût convenu que toutes les fois que certains hommes diroient telles

ou telles paroles, ou feroient telle ou telle action, il permettroit au démon de produire tel ou tel effet.

Il faudroit, en second lieu, que nous eussions une révélation détaillée de cette prétendue convention entre Dieu & le démon. Il y a dans l'un & l'autre point bien peu de raison & de decence.

Si une femme joue heureusement pendant que quelqu'un est auprès d'elle, elle s'imagine que cette personne lui porte bonheur. C'est le sophisme *cùm hoc, ergò propter hoc*. Le bonheur n'est point un être réel qu'on puisse porter.

Quelques personnes ont de la peine à se trouver à table au nombre de treize convives.

En effet il arrive souvent que de treize personnes qui se sont trouvées ensemble à table, il en meurt quelqu'une dans le courant de l'année; ce qui seroit bien moins étonnant, si, au lieu de treize convives, il y en avoit eu trente. Ainsi un convive est mort, non parce qu'il s'est trouvé à table avec douze autres personnes, mais parce que les hommes sont mortels, & qu'ainsi plus il y a de personnes assemblées, plus il est vraisemblable de dire que, dans l'espace d'un certain temps, quelqu'une de ces personnes paiera à la nature le tribut que toutes les autres paieront chacune à leur tour.

Ceux qui consultent les songes, ceux qui ajoutent foi à la chiromancie (1), ceux qui croient qu'on est heureux quand on est né coëffé, &c. tombent dans le sophisme dont nous venons de parler.

La honte d'ignorer le goût du merveilleux & le penchant à la superstition sont la cause de ce sophisme.

VIe Sophisme.

Dénombrement imparfait.

Autrefois on se moquoit de quelques philosophes qui disoient qu'il y avoit des antipodes : quel est l'homme assez insensé, disoit Lactance, « pour » croire qu'il y a des hommes dont les pieds sont » plus élevés que la tête (2) ».

L'expérience a fait voir que ceux qui trouvoient les antipodes impossibles, se sont trompés. Leur erreur est venue du dénombrement imparfait. Ils n'avoient pas examiné ni connu la véritable raison qui fait que les hommes marchent sur la terre, & sont poussés vers le centre du globe terrestre, quelque part où ils se trouvent sur ce globe, & ne sont jamais poussés vers le ciel.

On tombe donc dans le sophisme du dénombrement imparfait, lorsque, connoissant une ou plusieurs manières dont une chose se fait, on croit qu'il n'y a que ces manières-là qui soient la cause de cet effet, pendant qu'il y en a quelqu'autre qu'on ne compte point, & qui cependant en est la cause véritable. Vous connoissez qu'une chose se fait d'une certaine façon, d'où vous concluez qu'elle ne se peut faire que de cette manière-là : c'est tomber dans le sophisme du dénombrement imparfait. Avant que de décider, vous devez examiner si vous connoissez toutes les manières dont une chose se peut faire, & ne pas décider témérairement qu'une chose ne peut se faire que de la manière que vous connoissez. C'est comme si un aveugle disoit que la matière ne sauroit être lumineuse, parce qu'il ne lui connoît pas cette propriété.

Un officier étoit payé tous les ans de sa pension au trésor royal, au bout de la rue du roi de Sicile. Un autre officier étoit aussi payé de sa pension au trésor royal, rue d'Orléans; enfin un troisième étoit aussi payé de sa pension au trésor royal, rue des Quatre-Fils. Ces trois officiers se trouvèrent ensemble à la promenade. Le premier dit qu'il avoit été payé de sa pension au trésor royal, rue du Roi de Sicile; les autres soutinrent que le trésor royal n'étoit point rue du Roi de Sicile, & qu'ils avoient été payés ailleurs : ce qui donna lieu à une contestation très-vive, par le sophisme du dénombrement imparfait; car, quoiqu'il n'y ait proprement qu'un trésor royal, il y a cependant trois gardes du trésor royal qui sont successivement en exercice, & paient chacun ce qui les concerne.

VIIe Sophisme.

Induction défectueuse.

On appelle *induction* une conséquence générale, que l'on tire du dénombrement que l'on fait de plusieurs choses particulières. Ce sophisme a beaucoup de rapport au dénombrement imparfait dont nous venons de parler. La différence consiste en ce que, dans le dénombrement imparfait, on ne considère pas assez toutes les manières dont une chose peut être ou peut arriver; d'où on conclut qu'elle n'est pas, quoique souvent elle soit d'une manière à laquelle on n'a pas fait attention. Dans l'induction, on commence par la considération des choses particulières, d'où on tire ensuite une conséquence générale. Par exemple, on a éprouvé sur beaucoup de mers que l'eau en est salée, & sur beaucoup de rivières que l'eau en est douce : de-là on a conclu généralement que l'eau de la mer étoit salée, & celle des rivières douce. On n'a point trouvé de peuple, dans aucun pays, où les hommes ne se ser-

(1) Art de déviner par la considération des mains.
(2) Lact. liv. III, chap. 23.

viffent point des fons de la voix pour fignifier leurs penfées : de-là on a conclu que tous les peuples avoient l'ufage de la parole.

Ces fortes de conféquences générales ne font juftes qu'autant que le dénombrement des chofes fingulières qu'elles fuppofent, eft exact. Ainfi, fi on difoit, les françois font blancs, les anglois font blancs, les italiens & les allemands font blancs, donc tous les hommes font blancs; la conféquence ne feroit pas jufte, par la faute du dénombrement qui ne feroit pas exact. L'induction feroit tirée d'un dénombrement défectueux, puifqu'en Ethyopie les hommes font noirs.

Avant les expériences que l'on a faites, vers le milieu du dernier fiècle, fur la pefanteur de l'air, on croyoit qu'il étoit impoffible de tirer le pifton d'une feringue bien bouchée, fans la faire crever; & que l'on pouvoit faire monter de l'eau auffi haut que l'on voudroit, par le moyen des pompes afpirantes. On tiroit ces conféquences des expériences qu'on avoit faites; mais on n'en avoit pas fait affez. Les nouvelles expériences ont fait voir qu'on tire le pifton d'une feringue, quelque bouchée qu'elle foit, pourvu qu'on y emploie une force fupérieure au poids de fa colonne d'air. Elles ont fait voir auffi qu'une pompe afpirante ne peut élever l'eau plus haut de 32 à 33 pieds.

Remarquez la différence qu'il y a entre l'induction & l'idée générale ou exemplaire.

L'induction ne tombe que fur les qualités accidentelles des objets, au lieu que l'idée exemplaire qui nous fert de modèle, regarde l'effence. Pour dire que l'eau des rivières eft douce, il eft néceffaire d'avoir goûté de l'eau de plufieurs rivières; mais, pour dire que tout triangle a trois côtés, il n'eft pas plus néceffaire que j'aie vu plufieurs triangles, parce que le premier triangle que j'ai vu, m'a donné l'idée du triangle; j'appelle *triangle* tout ce qui eft conforme à cette idée; & je dis que tout ce qui n'y eft pas conforme, n'eft pas triangle.

VIIIe Sophisme.

Paffer de ce qui eft vrai à quelqu'égard, à ce qui eft vrai fimplement.

Les hiftoriens romains ont écrit quelques faits fabuleux : il feroit déraifonnable d'en conclure que tout ce qu'ils ont écrit eft fabuleux.

La forme humaine eft, à ce que nous croyons, la plus belle, par rapport aux autres animaux : de-là les épicuriens concluoient que les dieux avoient la forme humaine.

Pierre eft bon;
Pierre eft Peintre :
Donc Pierre eft bon peintre :

Ou bien :

Pierre eft bon peintre;
Pierre eft homme;
Donc Pierre eft bon homme.

Il y a plufieurs défauts dans ces fophifmes; 1°. le mot de *bon* eft pris en deux fens différens. *Bon*, joint à *peintre*, fignifie *habile*; *bon*, joint à *homme*, fignifie *humain*, *doux & complaifant.*

2°. D'ailleurs, en difant que Pierre eft *bon peintre*, fi on étend le mot *bon* à fignifier toute forte de bonté, on paffera de ce qui eft vrai, à quelqu'égard, à ce qui eft vrai fimplement.

IXe Sophisme.

Juger d'une chofe par ce qui ne lui convient que par accident.

Fallacia accidentis.

C'eft lorfqu'on tire une conféquence abfolue, fimple & fans reftriction, de ce qui n'eft vrai que par accident. C'eft ce que font ceux qui blâment les fciences & les arts, à caufe des abus que quelques perfonnes en font. L'émétique mal appliqué produit de mauvais effets : donc il ne faut jamais s'en fervir. La conféquence n'eft pas jufte. Quelques médecins font des fautes dans l'exercice de la médecine : donc il faut blâmer abfolument la médecine. Ce feroit mal raifonner.

Xe Sophisme.

Paffer du fens divifé au fens compofé, ou du fens compofé au fens divifé.

Nous avons déja remarqué que, dans le raifonnement, il faut démêler bien précifément le fens des mots, & prendre toujours le même mot dans le même fens, dans toute la fuite du raifonnement.

S. Jean-Baptifte ayant envoyé deux de fes difciples à Jefus-Chrift, pour lui demander s'il étoit celui qui devoit venir, Jefus-Chrift répondit : *les aveugles voient, les boiteux marchent, les fourds entendent*, &c.

Or les aveugles ne voient point, les boiteux ne marchent point comme les autres, & les fourds n'entendent point.

C'eft que dans la première propofition, qui eft celle de Jefus-Chrift, par les aveugles, on entend ceux qui étoient aveugles : ce font les aveugles, divifés de leur aveuglement. C'eft ce qu'on appelle le fens divifé. *Les fourds entendent* : on parle encore là des fourds dans le fens divifé, c'eft-à-dire, de ceux qui étoient fourds, & qui ne le font plus.

Au lieu que, dans la feconde propofition, *les aveugles ne voient point*, il eft clair qu'on veut parler des aveugles, en tant qu'aveugles; ce qui eft le fens compofé.

une chose est prise dans le sens composé, quand elle est regardée conjointement avec une autre ; & elle est prise dans le sens divisé, quand elle est considérée séparément. *Dieu justifie les impies* : impie est pris là dans le sens divisé ; c'est-à-dire, que Dieu les justifie par sa grace, en les séparant de leur impiété. Au lieu que si vous disiez : *les impies n'entreront point dans le royaume du ciel*, vous prendriez *impies* dans le sens composé. C'est dans ce sens composé que S. Paul a dit que les *médisans*, *les avares*, &c. *n'entreront point dans le royaume du ciel* ; c'est-à-dire, s'ils persévèrent jusqu'à la mort dans ces habitudes criminelles.

On ne peut passer, sans sophisme, de l'un de ces sens à l'autre, dans la suite d'un même raisonnement.

On peut rapporter ici les faux jugemens que l'on fait quelquefois sur la conduite des hommes, en les considérant selon le sens divisé ; c'est-à-dire, selon quelques unes de leurs bonnes ou de leurs mauvaises qualités, sans avoir égard aux autres.

Annibal étoit grand capitaine : selon cette considération, après la bataille de Cannes, on jugea qu'il alloit se rendre maître de Rome : c'étoit le sens divisé. Mais le trop de confiance & la mollesse le retinrent à Capoue ; & par cette conduite, selon le sens composé, il donna aux romains le temps de se mettre en état de le chasser de l'Italie.

Ce magistrat, en tant que magistrat, ce religieux, en tant que religieux, cet homme d'esprit, en tant qu'homme d'esprit, ne fera pas une telle action ; c'est le sens composé : mais, en tant que sujet à une passion plus forte que la considération de ses devoirs, il se laissera emporter à cette passion, malgré ses lumières : c'est-là le sens divisé. Ce qui fait voir qu'il ne faut pas juger des hommes, ni par certaines qualités extérieures, ni même par ce qui est de leur propre intérêt ; mais par leur tempérament, leurs penchans, leurs inclinations ; en un mot, dans le sens composé.

Dans le sens composé, un mot conserve sa signification à tous égards, & cette signification entre dans la composition de toute la phrase : au lieu que, dans le sens divisé, ce n'est qu'en un certain sens & avec restriction, qu'un mot conserve sa première signification. *Les aveugles voient*, c'est-à-dire, ceux qui ont été aveugles.

XIe Sophisme.

Passer du sens collectif au sens distributif, & du sens distributif au sens collectif.

Par exemple :

L'homme pense ;
Or l'homme est composé de corps & d'ame :
Donc le corps & l'ame pensent.

L'homme pense dans le sens distributif, c'est-à-dire, selon une de ses parties ; ce qui suffit pour faire dire en général que l'homme pense ; mais l'homme ne pense pas collectivement, selon toutes ses parties.

C'est ainsi qu'on résout ce sophisme puérile.

Les apôtres étoient douze ;
Or S. Pierre étoit apôtre :
Donc S. Pierre étoit douze.

Les apôtres étoient douze collectivement, c'est-à-dire, pris tous ensemble & non distributivement, c'est-à-dire, pris chacun séparément. *Donc S. Pierre étoit douze*, c'est-à-dire, qu'il étoit distributivement l'un des douze, & non tous les douze ensemble collectivement.

XIIe Sophisme.

Du naturel au surnaturel ; du naturel à l'artificiel.

Passer d'un genre à un autre.

1°. Lorsque l'on passe de l'ordre métaphysique à l'ordre physique. Je fais ce que j'entends, quand je parle de montagne, de ville, d'affirmation, de négation, de vie, de mort, &c. Je dis alors que j'ai l'idée de montagne, de ville, &c. mais le verbe *avoir* est pris là par abus dans un sens figuré ; nous n'avons pas une idée de la même manière que nous avons quelqu'objet réel : ainsi ceux qui regardent les idées comme des êtres réels, passent de l'ordre métaphysique à l'ordre physique.

Il en est de même de la *matière*. Les différens corps particuliers & réels qui nous environnent, nous affectent par les impressions qu'ils font sur les organes de nos sens. Ensuite, faisant abstraction de toutes les impressions particulières, c'est-à-dire, n'ayant égard ni à la couleur, ni à la solidité, ni à la mollesse, ni enfin à aucune sorte de propriété sensible des corps particuliers, nous nous formons par analogie, avec une base ou un piédestal sur quoi on pose quelque chose, l'idée d'un suppôt général de toutes ces propriétés ; & ce suppôt imaginé, nous l'appellons *matière* ou *matière première*, que nous regardons comme la base de toutes ces propriétés, & qui n'est qu'un terme abstrait, tel que *longueur*, *blancheur*, *couleur*, &c. car il n'y a point d'être réel qui ne soit que matière, dépouillée de toute autre propriété.

Il n'y a parmi les créatures que des êtres particuliers. La matière en général, ou matière première, n'est qu'un terme abstrait & une pure production de notre esprit.

Ainsi, au lieu de nous borner à ne considérer la matière que comme le suppôt imaginé des propriétés des corps, regardons-la comme un signe d'une affection de notre esprit ; en un mot, d'une abstraction, & non comme l'expression d'un objet réel ; car c'est passer de l'ordre métaphysique ou idéal à l'ordre physique, que de regarder la

matière comme un être réel, fusceptible de toutes fortes de formes, & de croire que les corps particuliers ne font ce qu'ils font, que par l'arrangement ou difpofition des parties de cette prétendue matière première, qui, n'etant ellemême rien de réel, ne fauroit avoir de parties.

C'eft cette fauffe manière de raifonner qui a fait imaginer à certains fanatiques, toujours dupes de leur prévention, que l'exiftence de l'or ne confiftoit que dans un certain arrangement de matière; qu'ainfi l'art pouvoit donner cet arrangement aux autres métaux, & par-là les faire devenir or.

Mais les corps particuliers, dans l'ordre phyfique, font intrinféquement en eux-mêmes & par leur propre exiftence, ce qu'ils font, & ne peuvent recevoir d'altération que jufqu'à un certain point, & felon le procédé uniforme & invariable de la nature, & dont le peu de fagacité des organes de nos fens nous dérobe le méchanifme. Vous n'aurez jamais de bled que par des grains de bled, ni d'animal vivant que par la voie établie dans la nature pour la production des animaux: vous n'aurez jamais de nourriture folide avec de fimples liqueurs, & votre eftomac ne formera jamais de bon chyle avec du poifon. Ce que l'on dit de Mithridate, n'eft qu'une fable. Le czar Pierre voulut accoutumer les enfans de fes matelots à ne boire que de l'eau de la mer. Ils moururent tous.

Ainfi, ne regardons le mot de *matière* que comme un terme abftrait, & comme le fuppôt imaginé des qualites fenfibles: n'ôtons ni n'ajoutons rien à ce que nous entendons par cette idée.

Les mathématiciens regardent par abftraction la ligne comme une fimple longueur: ce feroit encore paffer de l'ordre métaphyfique à l'ordre phyfique, que de ne confidérer enfuite la ligne phyfique uniquement que felon fa longueur, & dire qu'une ligne tirée fur quelque corps, n'a que de la longueur fur aucune largeur.

2°. On paffe encore d'un genre à un autre, lorfque l'on veut expliquer les myftères de la religion, qui font de l'ordre furnaturel, par des raifonnemens fondés fur l'ordre phyfique. Quelques anciens font tombés dans ce fophifme, lorfqu'ils ont voulu expliquer le myftère de la réfurrection par le phénix; en quoi ils fe font encore égarés par le fophifme de la fauffe fuppofition: car il n'y a jamais eu de phénix reproduit de fes propres cendres.

Ainfi, quand il s'agit des myftères de la foi, on doit impofer filence à la raifon, pour s'en tenir fimplement à la révélation, c'eft-à-dire, aux chofes que Dieu a découvertes aux hommes d'une manière furnaturelle, au lieu de donner la torture à l'efprit pour imaginer des fyftêmes de conciliation entre la foi & la raifon. Si le point dont il s'agit eft révélé, tout eft dit; il faut le croire: *Ô ALTITUDO!* Plus de raifonnement; plus de comparaifon ni d'analogie, plus de création de termes abftraits, imaginés pour éluder des difficultés qui doivent céder à l'autorité divine. Si ce dont il s'agit n'eft pas révélé, ou n'eft pas une conféquence néceffaire d'une vérité révélée, la raifon dont Dieu même eft l'auteur rentre dans fes droits. On ne doit fuivre alors que les fimples lumières naturelles, rectifiées par l'expérience & par les réflexions, c'eft-à-dire, par l'efprit d'obfervation & de jufteffe, fans recourir à des raifonnemens qui nous paroiffent analogues avec les myftères.

Ainfi ceux qui veulent ou excufer ou défendre le merveilleux imaginé du paganifme, par la reffemblance qu'ils y trouvent avec le merveilleux réel & révélé de l'Ecriture-fainte, me paroiffent tomber dans le fophifme dont nous parlons.

Homère, à la fin du dix-neuvième livre de fon Iliade, fait parler le cheval d'Achille. Madame Dacier ne fe contente pas de l'excufer; elle l'admire. « C'étoit (dit-elle) une tradition reçue parmi les grecs, que le bélier de Phryxus avoit parlé. L'hiftoire ancienne, où l'on rappelle plufieurs miracles femblables; par exemple, qu'un bœuf a parlé, fembloit autorifer Homère. D'ailleurs il pouvoit avoir oui parler du miracle de l'âneffe de Balaam qui parla ». Et dans le livre *de la corruption du goût*, pag. 187. « J'ofe dire (c'eft Madame Dacier qui parle) qu'il n'y a point d'endroit dans Homère où la grande adreffe de ce poëte paroiffe dans un plus grand jour. Le père le Boffut a fort bien dit (continue-t-elle) que cet incident doit être mis entre les miracles dont l'Iliade eft pleine, comme on lit dans l'hiftoire romaine que cela eft quelquefois arrivé, & comme nous le favons de l'âneffe de Balaam; de forte que, quand Homère auroit ufé plus fouvent de cette licence, on ne pourroit blâmer fa fable de quelqu'irrégularité. Voilà (pourfuit Madame Dacier) comment parlent les gens inftruits ».

Il me paroît au contraire que c'eft manquer d'inftruction & de jufteffe dans le raifonnement, & avoir bien peu médité fur le caractère de l'efprit humain, & fur la différence que l'on doit mettre entre l'ordre naturel & l'ordre furnaturel, que de fe fervir de l'exemple de l'âneffe de Balaam pour juftifier la fiction puérile d'Homère, ou pour nous faire croire ce que l'hiftoire profane rapporte des animaux qui ont parlé. C'eft abufer de l'Ecriture-fainte que de la faire fervir à autorifer les rêveries des poëtes ou des hiftoriens profanes, & les bruits populaires qui couroient de leur temps.

Qu'Agamemnon immole fa fille Iphigénie, & que notre imagination s'amufe encore aujourd'hui à la repréfentation de cette hiftoire ou de cette fable, fi honteufe à la manière de penfer de ces temps là; mais qu'on ne l'autorife ni de l'exemple de Jephté, ni de celui d'Abraham. En un mot,

tenons-nous aux bonnes règles, soit pour former notre goût dans les ouvrages d'esprit, soit pour la conduite de nos mœurs, soit enfin pour la croyance que nous devons accorder ou refuser à ce que l'histoire nous raconte de merveilleux.

Il a plu autrefois à Dieu de faire connoître sa volonté par des songes; nous servirons-nous de ces exemples particuliers pour autoriser le songe d'Hécube, & tant d'autres songes dont il est parlé dans l'histoire, dans la fable? Et n'est-ce pas avec raison que l'église nous défend aujourd'hui d'ajouter foi aux songes & à toute révélation qu'elle n'autorise pas? Elle seule est la colonne de la vérité, la règle, le canal & l'interprète de la divine révélation.

L'ordre naturel est uniforme; ainsi nous avons droit de raisonner par analogie & sur de simples conformités, dans les choses naturelles. Ce qui est vrai une fois dans l'ordre de la nature, l'est toujours, quand les circonstances se trouvent exactement les mêmes: ainsi, où nous voyons les mêmes apparences, nous devons juger la même cause; & il ne nous faut pas moins qu'à S. Joseph, ce chaste époux de Marie, une divine révélation pour nous tirer de l'ordre commun.

Mais la manière dont Dieu agit dans l'ordre surnaturel, n'est point fondée sur une pareille uniformité; au contraire les faits surnaturels ne sont produits que par une volonté particulière de Dieu, ou par une permission spéciale. Ainsi nous ne devons jamais raisonner par analogie dans les faits de l'ordre surnaturel, & nous devons nous tenir précisément à ce qui en est révélé.

L'Ecriture-sainte nous apprend que Nabuchodonosor fut changé en bœuf, par une punition divine: c'est passer d'un genre à un autre, que de se servir de cet exemple pour autoriser les métamorphoses d'Ovide; & si quelques fanatiques se croyoient changés en bœufs ou en loups, les médecins & les philosophes ne devroient pas moins les traiter d'hypocondriaques, & regarder ces accidens comme des effets de la force & du déréglement de l'imagination. Horace, dans le récit qu'il fait d'un de ses voyages, dit que lorsqu'il fut arrivé à Gnatia, les habitans de cette ville lui fournirent une occasion de rire & de plaisanter. « Ils voulurent nous persuader, dit-il, » que l'encens qu'ils mettent sur le seuil de leur » temple, s'enflamme de lui-même sans feu ». Sur quoi Madame Dacier ne manque pas d'observer que ce miracle a beaucoup de conformité avec celui d'Elie, qui fit descendre le feu du ciel sur son sacrifice: ce qui est passer d'un ordre à un autre.

En un mot, tous nos jugemens doivent avoir un motif propre & légitime, sur lequel l'acquiescement de notre esprit doit être fondé. Les faits surnaturels, marqués dans l'Ecriture-sainte, nous sont connus par un témoignage qui a droit d'exiger notre consentement; au lieu que ce que les hommes nous racontent de contraire aux règles uniformes de la nature, ne peut être qu'une production ou de leur ignorance, ou de leur goût pour le merveilleux, ou de leur imbécillité, ou du dérangement de leurs idées, ou du plaisir que les esprits gauches trouvent à imposer aux autres, ou enfin de leur fourberie qui s'accorde souvent avec leur intérêt.

Ainsi, toutes les fois que les faits extraordinaires ne seront pas autorisés expressément par l'auteur & le maître de la nature même, la droite raison exige que nous soyons persuadés que ceux qui les racontent, se trompent ou qu'ils sont trompés, plutôt que de croire, sur leur simple témoignage, dont nous ne connoissons que trop la foiblesse, que la nature se soit démentie, & que son divin auteur, dont nous adorons l'immutabilité, s'assujettisse à nos caprices.

Mais rien ne coûte tant à l'esprit que d'avouer son ignorance, & de se tenir simplement dans cet aveu. D'un autre côté, l'esprit est paresseux, & n'aime pas les discussions de l'examen; cependant il veut juger, &, quand il ne voit pas d'une première vue la cause d'un effet qui l'étonne, il en imagine une; & si une cause naturelle ne se présente point à son esprit, on a recours aux causes surnaturelles. C'est ainsi que les joueurs de gobelets, les danseurs de corde, ceux qui paroissent manger du feu & faire sortir du ruban de leur bouche, & même ceux qui font jouer les marionnettes, ont souvent passé pour sorciers parmi le peuple, toujours avide de merveilleux, incapable d'examen & de réflexions combinées, & qui ne juge des hommes que par la manière commune d'agir de ceux qui l'environnent.

Les bergers de la campagne, qui, par des causes très-naturelles, se plaisent à surprendre leurs voisins, ou à se venger de leurs ennemis, passent aussi pour instruits des mystères de la magie. Les furieux, les épileptiques, pour lesquels la sagesse des derniers temps a fait construire des hôpitaux utiles qui enlèvent au peuple un prétexte de superstition, ont souvent passé pour démoniaques: mais voyons quelques réflexions qui pourront servir de préservatif contre ces erreurs.

1°. L'ignorance de la physique, jointe au goût du merveilleux & au penchant de vouloir toujours décider & trouver une cause quelconque, plutôt que d'examiner ou de demeurer indéterminé, a donné lieu de recourir à une cause surnaturelle; ce qui est arrivé, même dans le paganisme, & qui arrive encore aujourd'hui dans le nord, aux Indes, & chez tous les peuples où la physique est ignorée.

Ce fut cette ignorance de la physique qui porta autrefois des personnes, d'ailleurs très-respectables, à condamner ceux qui, voyant que le soleil se lève le matin d'un côté, & se couche le soir d'un autre, soupçonnèrent que ce coucher du soleil, par rapport à nous, pourroit bien être

ſon lever, par rapport à d'autres peuples. Ces malheureux philoſophes furent condamnés, & même exclus de la ſociété des fidèles : cependant l'expérience a juſtifié leurs conjectures, & a fait voir avec combien de ſageſſe & de retenue on doit agir en ces rencontres, avant que de faire éclater la condamnation. Je pourrois en rapporter plusieurs autres exemples ; mais je me contenterai d'obſerver que, plus on aura de connoiſſances détaillées dans la phyſique & dans l'hiſtoire des mœurs & des opinions des hommes, moins on ſera la dupe des erreurs populaires.

2°. Tous les théologiens & les philoſophes nous enſeignent que les pures lumières naturelles ne nous apprennent rien touchant les anges & les démons : DE ANGELIS ET DÆMONIBUS RATIO NULLA, FIDES PAUCA, IMAGINATIO QUAM PLURIMA. Ainſi, lorſqu'aucun motif ſurnaturel ne nous tire pas de l'ordre commun, dans lequel nous n'avons que la raiſon pour guide, nous ne devons jamais avoir recours à une cauſe qu'elle ne connoît pas : ce ſeroit tomber dans le fanatiſme, où les jugemens ne ſont fondés ſur aucun motif légitime.

D'ailleurs la religion nous apprend que les démons ne peuvent rien, ſans une permiſſion ſpéciale de Dieu : ainſi ceux qui croient, comme les payens, qu'il y a des hommes qui peuvent produire des effets ſurnaturels par le commerce qu'ils ont avec le démon, ne prennent pas garde qu'outre qu'ils adoptent en cela le ſyſtême du paganiſme, il faut néceſſairement qu'ils admettent deux ſuppoſitions, dont ils ne ſauroient apporter aucune preuve. En effet cette opinion ſuppoſe, 1°. une convention entre Dieu & le démon, que toutes les fois qu'il plairoit à quelques fanatiques de faire certaines opérations, ou de prononcer certaines paroles, Dieu permettroit au démon de produire, au gré du fanatique, ce que celui-ci demanderoit ; 2°. il faudroit au fanatique une révélation de cette convention, pour ſavoir, & les paroles qu'il doit dire, & les grimaces qu'il doit faire : or quelles preuves avons-nous d'un traité ſi injurieux au ſouverain être, dont nous adorons la ſageſſe & la bonté infinie ? Et puiſqu'on n'a aucune révélation de ce traité, comment peut-on ſavoir que telles paroles ou telles opérations ſont plus propres que d'autres à produire les effets dont il s'agit.

3°. Les corps obſervent entr'eux un certain ordre invariable, qui n'eſt point ſubordonné à la volonté des eſprits créés, qui, par leur nature, n'ont aucune relation avec les corps. Il n'y auroit plus rien de certain dans la phyſique, ſi des êtres ſpirituels pouvoient changer les mouvemens : ainſi tous les prétendus effets ſurnaturels, s'ils ont quelque fondement, ne doivent être attribués qu'à des cauſes naturelles ; &, s'ils ſont ſuppoſés, ils ne ſont que de vaines productions de l'impoſture ou du fanatiſme.

4°. Certains effets, tels que ceux de la pierre d'aimant, de l'électricité, de la production des plantes, de la génération des animaux, de leur nutrition, &c. quelque merveilleux qu'ils ſoient, n'excitent point en nous ce ſentiment d'admiration, qui nous fait recourir à une cauſe ſurnaturelle : pourquoi ? ſeroit-ce parce que nous trouvons ces effets dans la nature ? Cela ſeul devroit ſuffire ; mais non : c'eſt parce qu'ils arrivent tous les jours ; nous y ſommes accoutumés.

Or les événemens plus rares qui nous étonnent, ſont-ils moins dans la nature, parce qu'ils arrivent rarement, & que nous en ignorons la cauſe ? Eſt-ce là une raiſon qui doive nous faire recourir à une cauſe ſurnaturelle ? Une comète ne paroît pas ſi fréquemment que la lune ou le ſoleil : en eſt-elle moins dans l'ordre de la nature ? Un bruit ſoudain nous éveille pendant la nuit : donc c'eſt un eſprit follet ou un revenant qui l'a cauſé : n'eſt-ce pas là paſſer de l'ordre naturel à l'ordre ſurnaturel ? Ne ſeroit-il pas plus raiſonnable d'attribuer ce bruit à quelque cauſe naturelle, quoiqu'inconnue ?

5°. Il y a eu dans tous les temps des impoſteurs & des fanatiques de bonne foi, qui, ſecondés par l'ignorance, la foibleſſe & la ſuperſtition des peuples, ont établi des ſectes qui, ſemblables à la contagion, ou, ſi vous voulez, aux comètes, ont duré plus ou moins long-tems. Environ mille ans avant notre ère, le culte de l'idole Fo ou Foë fut établi dans l'Aſie orientale, où il ſubſiſte encore aujourd'hui. C'eſt ce dieu que prêchent les bonzes à la Chine ; c'eſt en ſon nom, dit l'auteur de l'hiſtoire de l'eprit humain, qu'ils prêchent une vie immortelle, & que des milliers de bonzes conſacrent leurs jours à des exercices de pénitence qui effraient la nature. Quelques-uns paſſent leur vie nuds & enchaînés, d'autres portent un carcan de fer qui plie leur corps, & tient leur front toujours baiſſé en terre. On peut dire à leur égard ce que Tertullien diſoit autrefois : ce n'eſt pas le ſupplice qui fait le martyr, c'eſt la cauſe. Ces bonzes ſont ſéduits par leur fanatiſme, & leur fanatiſme ſéduit ces peuples, par ce qu'il a de merveilleux & de ſurprenant. Si ces bonzes menoient une vie commune, & qu'ils donnaſſent des leçons & des exemples de molleſſe ou de volupté, le peuple ne trouveroit rien de ſurnaturel dans leurs ſermons ni dans leur conduite ; au lieu que la vie extraordinaire qu'ils mènent, fait que le peuple que tout ſurprend, hors le commun & l'ordinaire, paſſe à leur égard de l'ordre naturel dont il ne connoît pas l'étendue, à un ordre ſurnaturel dont ſon imagination ſe trouve étonnée, ſatiſfaite & remplie.

C'eſt encore paſſer d'un ordre à un autre, que de prendre dans le ſens propre, ce qui n'eſt dit que dans le ſens figuré.

Quand Jeſus-Chriſt dit que *là où eſt notre tré-*

sor, là est notre cœur; par ce mot *cœur*, on ne doit point entendre cette partie de notre corps qu'on regarde comme la principale; on entend en cet endroit, par ce mot, l'*affection de l'ame*. C'est ainsi que l'on dit : *donnez votre cœur à Dieu*, c'est-à-dire, *aimez Dieu*. Il y a plusieurs autres façons de parler, où ce mot *cœur* ne doit être entendu que dans un sens figuré : c'est ainsi qu'on dit *donner son cœur*, *reprendre son cœur*, &c.

Cependant un grand prédicateur du seizième siècle dit qu'un seigneur avare étant mort, lorsque l'on fit l'ouverture de son corps pour l'embaumer, on n'y trouva point de cœur; ce qui surprit beaucoup les chirurgiens : mais un personnage grave & savant, qui étoit présent à l'ouverture du cadavre, persuada aux parens & aux chirurgiens d'aller voir si le cœur ne seroit pas dans le coffre fort : allez, dit-il, au coffre fort du défunt; peut-être que, selon la parole du Seigneur, vous y trouverez ce cœur que vous ne trouvez point dans son corps. En effet, dit l'auteur, on va au coffre fort, on l'ouvre, & on y trouve réellement le cœur de cet avare. De pareilles fables, débitées de bonne foi, sont plus instructives que les fables d'Esope, parce qu'elles apprennent à connoître l'esprit humain.

Nota exemplum de illo avaro divite, cujus cùm cadave post mortem aperiretur, forte ut balsamaretur, sicut nobilibus interdùm fieri solet, nec à chirurgicis cor ejus inveniretur, ait quidam vir gravis & doctus ibi adstans : ite ad arcam in quâ reconditi sunt thesauri ejus, & fortè invenietis, juxtà Domini sententiam. Quod cùm factum fuisset, ibi realiter inventum est divino nutu, cor ejus, in signum damnationis suæ, nulli dubium.

Expositio Evangeliorum quadragesimalium R. F. Guill. Pepini, *Parisiensis doct. theol. ord. prædic.* Venetiis 1658. *Expos. in die cinerum. pag.* 12, *verso.*

XIIIe Sophisme.

Passer de l'ignorance à la science.

La règle est de passer du connu à l'inconnu ; mais il y a au contraire des personnes qui veulent nous faire passer de l'inconnu à ce qu'ils croient savoir.

XIVe Sophisme.

Du pouvoir à l'acte.

A POSSE AD ACTUM, NON VALET CONSEQUENTIA.

Du cercle vicieux.

Le cercle vicieux a lieu, lorsque, pour prouver une chose qui est en question, nous nous servons d'une autre chose dont la preuve dépend de celle-là même qui est en question; les conclusions doivent être renfermées dans les propositions dont on les tire.

Des différentes manières de raisonner.

Nous avons dit que le syllogisme étoit composé de trois propositions, la majeure, la mineure, la conclusion ou conséquence.

Dans les discours oratoires & dans les conversations familières, on ne se sert point explicitement du syllogisme; ce seroit une manière de parler trop dure & trop sèche; mais le syllogisme est toujours exprimé ou renfermé dans tout raisonnement. Les orateurs prennent chaque proposition en particulier, les entendent, les amplifient avant que de venir à la conclusion. Par exemple, le logicien dira : tout le monde est obligé d'honorer les rois. Louis XV est roi : donc tout le monde est obligé d'honorer Louis XV. L'orateur s'étendra sur chaque proposition; il fera voir que les loix naturelles, divines & humaines, que la piété, que la religion obligent les sujets d'honorer les rois. Ensuite il passera à la seconde proposition; il admirera la grandeur, la puissance, la modération, la bonté de Louis XV, la vaste étendue de son génie, &c. Enfin il conclura que ses sujets doivent l'aimer comme leur père, le révérer comme leur maître, & l'honorer comme celui qui tient la place de Dieu même sur la terre.

L'oraison de Cicéron, pour la défense de Milon, n'est qu'un syllogisme tourné en orateur. Un logicien auroit dit simplement qu'il est permis de tuer celui qui nous dresse des embuches; que Clodius a dressé des embuches à Milon : donc il est permis à Milon de tuer Clodius. Cicéron étend d'abord la première proposition; il la prouve par le droit naturel, par le droit des gens, par les exemples, &c. Il descend ensuite à la seconde proposition; il examine l'équipage, la suite & toutes les circonstances du voyage de Clodius, & il fait voir que Clodius vouloit exécuter le projet d'assassiner Milon; d'où il conclut que Milon n'étoit point coupable d'avoir usé du droit que donne la nécessité d'une légitime défense.

Outre le syllogisme, à quoi se réduisent tous les discours suivis, il faut encore observer l'enthimème, le dilemme, le sorite & l'induction.

De l'enthimème.

L'enthimème est un syllogisme imparfait dans l'expression, *syllogismus truncatus*, parce qu'on y supprime quelqu'une des propositions, comme trop claires & trop connues. On suppose que ceux à qui l'on parle, pourront aisément la suppléer. Par exemple : la comédie est dangereuse, parce qu'elle amollit le cœur. Ou bien :

Tout ce qui amollit le cœur est dangereux :
Donc la comédie est dangereuse.

Il

Il est visible que l'on sous-entend la mineure dans cet enthimème.

Le syllogisme seroit :

Tout ce qui amollit le cœur est dangereux ;
Or la comédie amollit le cœur :
Donc la comédie est dangereuse.

On donne ordinairement pour exemple ce vers que Senèque fait dire à Médée :

J'ai bien pu te sauver ; ne puis-je pas te perdre ?

Le syllogisme seroit :

Il est plus facile de perdre quelqu'un que de le sauver ;
Or je t'ai sauvé :
Donc je peux te perdre.

Tel est encore cet enthimème fameux :

Mortel, ne garde point une haine immortelle.

Le syllogisme seroit :

Ce qui est mortel ne doit pas considérer une haine immortelle qui dure plus que lui ;
Or vous êtes mortel :
Donc vous ne devez pas conserver une haine immortelle.

Du Dilemme.

Le dilemme est un raisonnement composé, dans lequel on divise un tout en ses parties ; & l'on conclut du tout, ce que l'on a conclu de chacune de ses parties. C'est pourquoi on l'appelle *argumentum utrimque feriens*, c'est-à-dire, *argument qui frappe de deux côtés.* C'est pour cela qu'on l'appelle encore *argument fourchu.* Par exemple, on dit aux pyrrhoniens, qui prétendent qu'on ne peut rien savoir :

Ou vous savez ce que vous dites, ou vous ne le savez pas ;
Si vous savez ce que vous dites, on peut donc savoir quelque chose :
Si vous ne savez ce que vous dites, vous avez donc tort d'assurer qu'on ne peut rien savoir ; car on ne doit point assurer ce qu'on ne sait pas.

La grande règle des dilemmes, c'est que le tout soit divisé exactement en toutes ses parties ; car si le dénombrement est imparfait, il est évident que la conclusion ne sera pas juste.

Par exemple, un philosophe prouvoit qu'il ne falloit pas se marier, parce que, disoit-il, ou la femme que l'on épouse est belle, ou elle est laide ; si elle est belle, elle causera de la jalousie ; si elle est laide, elle déplaira.

La division n'est pas exacte, & la conclusion particulière de chaque partie n'est pas nécessaire ; car,

1°. Il peut y avoir des femmes qui ne seront pas belles au point de causer de la jalousie, ni si laides qu'elles déplaisent.

2°. Une femme peut être belle, & en même-temps être si sage & si vertueuse, qu'elle ne causera point de jalousie ; & une laide peut plaire par l'esprit & le caractère.

Il faut sur-tout, dans le dilemme, dans les autres raisonnemens, se mettre à l'abri de la rétorsion. Par exemple, un ancien prouvoit qu'on ne devoit point se charger des affaires de la république, par ce dilemme :

Ou l'on s'y conduira bien, ou l'on s'y conduira mal ;
Si l'on s'y conduit bien, on se fera des ennemis ;
Si l'on s'y conduit mal, on offensera les dieux.

On lui répliqua par cette rétorsion :

Si l'on s'y gouverne avec souplesse & avec condescendance, on se fera des amis ; & si l'on garde exactement la justice, on contentera les dieux.

Du Sorite.

Il y a une sorte de raisonnement, composé d'une suite de propositions, dont la seconde doit expliquer l'attribut de la première ; la troisième, l'attribut de la seconde ; ainsi de suite, jusqu'à ce qu'enfin on arrive à la conséquence que l'on veut tirer.

Par exemple, je veux prouver que les avares sont misérables, je dis :

Les avares sont pleins de desirs ;
Ceux qui sont pleins de desirs, manquent de beaucoup de choses ;
Ceux qui manquent de beaucoup de choses, sont misérables. Donc les avares sont misérables.

Remarquez qu'il est essentiel à un bon sorite que les propositions qui se suivent soient liées, & que l'une explique l'autre ; autrement elles ne seroient qu'autant de propositions particulières qui ne contiendroient pas la conclusion. Par exemple, ce sorite de Cirano de Bergerac.

L'Europe est la plus belle partie du monde ;
La France est le plus beau royaume de l'Europe ;
Paris est la plus belle ville de la France ;
Le collège de Beauvais est le plus beau collège de Paris ;
Ma chambre est la plus belle chambre du collège de Beauvais.
Je suis le plus bel homme de ma chambre :
Donc je suis le plus bel homme du monde.

Ce raisonnement n'est composé que de propositions qui ne sont, chacune séparément, qu'autant de propositions particulières, dont l'une n'explique pas l'autre, & dont aucune ne contient la conséquence.

De l'induction.

L'induction est encore une sorte de raisonnement, par lequel on va de la connoissance de plusieurs choses particulières, à la connoissance d'une vérité générale.

Par exemple, on a observé que tous les hommes aiment à recevoir des impressions agréables ;

qu'ils évitoient tout ce qui leur causoit de la douleur : de ces différentes observations particulières, on en a conclu, par induction, que tous les hommes aimoient le bien, & qu'aucun ne pouvoit aimer le mal, en tant que mal.

CONCLUSION.

Il est évident, par tout ce que nous venons de dire, que le raisonnement ne consiste qu'en trois opérations de l'esprit.

1°. A se rappeller l'idée exemplaire de ce dont on veut juger. Ces idées exemplaires, nous les acquérons par l'usage de la vie & par la réflexion. Nous prenons l'idée exemplaire la plus connue, par rapport au sujet dont il s'agit dans la conclusion.

2°. A examiner si l'objet dont il s'agit, est, ou n'est pas conforme à cette idée exemplaire.

3°. A exprimer, par la conclusion, ce que je sens touchant cette conformité ou cette non-conformité. Par exemple, on me dispute que cette figure O soit un cercle ; je me rappelle l'idée exemplaire du cercle ; je compare cette figure à cette idée, & j'exprime, par la conclusion, ce que je sens à l'occasion de cette comparaison.

De la méthode.

La méthode est l'art de disposer ses idées & ses raisonnemens, de manière qu'on les entende soi-même avec plus d'ordre, & qu'on les fasse entendre aux autres avec plus de facilité.

On dit communément qu'il y a deux sortes de méthode ; l'une qu'on appelle *analyse*, & l'autre *synthèse*.

L'analyse se fait lorsque, par les détails, on parvient à ce qu'on cherche : c'est une sorte d'induction : on l'appelle aussi *méthode de résolution*. *Voyez* Analyse.

La synthèse, qu'on appelle aussi *méthode de composition*, consiste à commencer par les choses les plus générales, pour passer à celles qui le sont moins : par exemple, expliquer le genre avant que de parler des espèces & des individus. On appelle aussi cette méthode, *méthode de doctrine*, parce que ceux qui enseignent, commencent par les principes généraux.

L'une & l'autre méthode peut pourtant être suivie pour enseigner ; & l'analyse est souvent la plus propre, parce qu'elle suit l'histoire de nos idées, en nous menant du particulier au général.

Voici quelques principes de méthode :

1°. Allez toujours du connu à l'inconnu.

2°. Concevoir nettement & distinctement le point précis de la question. On fait souvent ce que feroit un domestique à qui le maître diroit : allez me chercher un de mes amis. Si le domestique partoit avant que de s'être fait expliquer précisément quel est cet ami que ce maître demande, il tomberoit dans le défaut de se déterminer, avant que de concevoir bien distinctement ce qu'on lui demande.

3°. Ecarter tout ce qui est inutile & étranger à la question.

4°. N'admettre jamais pour vrai que ce que l'on connoît évidemment être vrai.

5°. Eviter la précipitation & la prévention.

6°. Ne comprendre dans ses jugemens rien de plus que ce qu'ils présentent à l'esprit.

7°. Examiner si le jugement est fondé sur le motif extérieur & propre qu'il suppose.

8°. Prendre pour vrai ce qui paroît évidemment vrai, pour douteux ce qui est douteux, pour vraisemblable ce qui n'est que vraisemblable.

9°. Diviser le sujet dont il s'agit en autant de parties que cela est nécessaire, pour l'éclaircir & le bien traiter.

10°. Faire par-tout des dénombremens si entiers, qu'on puisse s'assurer de ne rien omettre.

De la méthode des géomètres.

1°. Les géomètres commencent par les définitions, afin de ne laisser aucune ambiguité dans les termes ; ils n'emploient, dans ces définitions, que des termes connus ou expliqués.

2°. Ils établissent ensuite des principes clairs & évidens ; par exemple, que le tout est plus grand que quelques-unes de ses parties prises en particulier.

3°. Ils prouvent les propositions un peu obscures ou difficiles, par les définitions qui ont précédé, ou par les axiomes qui ont été d'abord expliqués, ou qui leur ont été accordés, ce qu'ils appellent *demande* ; ou enfin par des propositions qui ont déja été démontrées.

(1) ART DE PENSER. Le germe de l'*art de penser* est dans nos sensations : les besoins le font éclore ; le développement en est rapide, & la pensée est formée presqu'au moment qu'elle commence ; car sentir des besoins, c'est sentir des desirs, & dès qu'on a des desirs, on est doué d'attention & de mémoire : on compare, on juge, on raisonne. On voit donc que la pensée se compose tout-à-coup de toutes les facultés dont nous avons fait l'analyse (*art. des opérations de l'ame*) : mais ces facultés ont, dans les commencemens, peu d'exercice ; & la pensée, foible encore, a besoin de croître & de se fortifier.

Trois choses sont nécessaires dans un animal aux progrès de son accroissement & de ses forces.

Premiérement, il faut qu'il soit organisé pour croître & pour se fortifier : en second lieu, il faut qu'il se nourrisse d'alimens sains : enfin il faut qu'il agisse, souvent jusqu'à se fatiguer, & qu'il ne prenne du repos que pour agir encore.

---

(1) L'article précédent & l'art. suivant formant avec celui-ci un corps de doctrine sur la logique, on les a placés ici suivant l'ordre méthodique.

Ainsi la pensée croît & se fortifie, parce qu'elle est, en quelque sorte, organisée pour croître & pour se fortifier, parce qu'elle se nourrit, & parce qu'elle agit.

Elle a, dans les organes mêmes des sensations, tout ce qui la rend propre à prendre de l'accroissement & des forces : il ne lui faut plus que de la nourriture & de l'action.

Les connoissances en sont l'aliment; mais, au defaut de connoissances, elle se nourrit d'idées vagues, d'opinions, de préjugés & d'erreurs; & alors elle se fortifie comme un animal qu'on nourriroit avec des alimens mal sains & empoisonnés. Toujours foible, toujours incapable d'action, uniquement mue par des impressions étrangères, elle reste comme enveloppée dans les organes, & elle se trouve embarrassée de ses facultés qu'elle ne sait pas conduire.

Cette inertie, telle que je la dépeins, ne peut à la vérité avoir lieu que lorsque nous supposons des hommes tout-à-fait imbécilles. Dans les autres, la pensée a nécessairement pris des forces, puisqu'ils ont acquis des connoissances : cependant la différence n'est que du plus au moins. Si l'on n'est pas tout-à-fait imbécille, on peut l'être à certains égards; & on l'est toutes les fois que la pensée se nourrit sans choix de tout ce qui s'offre à elle, & que, passive plutôt qu'active, elle se meut au hasard. Il faut donc s'assurer des connoissances qui sont l'aliment sain de la pensée; il faut étudier les facultés dont l'action est nécessaire au progrès de ses forces; &, quand nous saurons comment elle doit se nourrir, comment elle doit agir, comment elle doit se conduire, nous connoîtrons l'art de penser. On en sait déja quelque chose : mais il nous reste encore des observations à faire sur l'origine & la génération des idées, sur les facultés de l'entendement & sur la méthode.

De nos idées & de leurs causes.

De l'ame, suivant les différens systêmes où elle peut se trouver. Soit que nous nous élevions jusques dans les cieux, soit que nous descendions jusques dans les abymes, nous ne sortons point de nous-mêmes : ce n'est jamais que notre propre pensée que nous appercevons, & nous trouvons, dans nos sensations, l'origine de toutes nos connoissances & de toutes nos facultés.

Il seroit inutile de demander quelle est la nature de nos sensations: nous n'avons aucun moyen pour faire cette recherche : nous ne les connoissons que parce que nous les éprouvons. C'est un principe dont nous ne pouvons pas découvrir la cause, mais dont nous pouvons observer les effets. Il doit son activité aux besoins auxquels nous sommes assujettis, & sa fécondité aux circonstances par où nous passons, & qui augmentent le nombre de nos besoins. Les plus favorables sont celles qui nous offrent des objets plus propres à exercer notre réflexion. Les grandes circonstances où se trouvent ceux qui gouvernent les hommes, sont, par exemple, une occasion de se faire des vues fort étendues; & celles qui se répètent continuellement dans le grand monde, donnent cette sorte d'esprit qu'on appelle *naturel*, parce qu'on ne remarque pas les causes qui le produisent.

Le péché originel a rendu l'ame si dépendante du corps, que bien des philosophes, confondant ces deux substances, ont cru que la première n'est que ce qu'il y a dans le corps de plus délié, de plus subtil & de plus capable de mouvement : mais ces philosophes ne raisonnent pas; ils imaginent seulement quelque chose, & chaque mot qu'ils prononcent, prouve qu'ils se font des idées peu exactes. Leur suffit-il de subtiliser le corps, pour comprendre qu'il est le sujet de la pensée? Sur quoi se fondent-ils, lorsqu'ils assurent que des parties de matière, pour être plus subtiles, en sont plus capables de mouvement? Et quel rapport peuvent-ils trouver entre être mû & penser? Qu'est-ce encore que des parties subtiles? Y a-t-il des corps subtils en soi? Et ceux qui nous échappent aujourd'hui ne seroient-ils pas grossiers, si nous avions d'autres organes? Enfin qu'est-ce qu'un amas, un assemblage de parties subtiles? Un amas, un assemblage! Est-ce une chose qui existe? Non, sans doute, l'existence ne convient qu'aux parties subtiles, qu'on suppose amassées ou assemblées. Par conséquent attribuer la faculté de penser à un amas, c'est l'attribuer à quelque chose qui n'existe pas.

Comme les philosophes donnent cette faculté à quelque chose qui n'existe pas, il leur arrive encore d'entendre par le mot *pensée* une chose qui n'existe pas davantage. De quelle couleur est la pensée, demandent-ils, pour être entrée dans l'ame par la vue? De quelle odeur, pour être entrée par l'odorat? Est-elle d'un son grave ou aigu, pour être entrée par l'ouïe, &c? Ils ne feroient pas ces questions, si, par le mot *pensée*, ils entendoient telle ou telle sensation, telle ou telle idée : mais ils considèrent la pensée d'une manière abstraite & générale, & ils en concluent avec raison que cette pensée n'appartient à aucun sens : c'est ainsi que l'homme en général n'appartient à aucun pays.

Quand on raisonne sur des idées aussi vagues, on ne prouve rien. Cependant on voit confusément quelque rapport entre une pensée abstraite qui échappe aux sens, & une matière subtile qui leur échappe également; & aussi-tôt le mot *amas*, qui n'est lui-même qu'un terme abstrait, paroît montrer le sujet de cette pensée abstraite. Sans songer donc à se rendre un compte exact des raisonnemens qu'on fait, on dit : *un amas de matière subtile peut penser.*

Nous avons mis plus de précision dans nos raisonnemens, lorsque nous avons considéré la pensée dans chaque sensation. En effet, pour dé-

montrer que le corps ne pense pas, il suffit d'observer qu'il y a en nous quelque chose qui compare les perceptions qui nous viennent par les sens. Or, ce n'est certainement pas la vue qui compare les sensations qu'elle a avec celles de l'ouïe qu'elle n'a pas. Il en faut dire autant de l'ouïe, autant de l'odorat, autant du goût, autant du toucher. Toutes ces sensations ont donc en nous un point où elles se réunissent. Mais ce point ne peut être qu'une substance simple, indivisible, une substance distincte du corps, une ame en un mot.

L'ame étant distincte & différente du corps, celui-ci ne peut être que cause occasionnelle de ce qu'il paroît produire en elle; d'où il faut conclure que nos sens ne sont qu'occasionnellement la source de nos connoissances. Mais ce qui se fait à l'occasion d'une chose, peut se faire sans elle, parce qu'un effet ne dépend de sa cause occasionnelle que dans une certaine hypothèse. L'ame peut donc absolument, sans le secours des sens, acquérir des connoissances. Avant le péché, elle étoit dans un systême tout différent de celui où elle se trouve aujourd'hui. Exempte d'ignorance & de concupiscence, elle commandoit à ses sens, en suspendoit l'action, & la modifioit à son gré. Elle avoit donc des idées antérieures à l'usage des sens : mais les choses ont changé par sa désobéissance. Dieu lui a ôté tout cet empire : elle est devenue aussi dépendante des sens, que s'ils étoient la cause proprement dite de ce qu'ils ne font qu'occasionner; & il n'y a plus pour elle de connoissances que celles qu'ils lui transmettent. De-là l'ignorance & la concupiscence. C'est cet état de l'ame que je me propose d'étudier; le seul qui puisse être l'objet de la philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience fait connoître. Ainsi, quand je dirai *que nous n'avons point d'idées qui ne nous viennent des sens*, il faut bien se souvenir que je ne parle que de l'état où nous sommes depuis le péché. Cette proposition appliquée à l'ame dans l'état d'innocence, ou après sa séparation du corps, seroit tout-à-fait fausse. Je ne traite pas des connoissances de l'ame dans ces deux derniers états, parce que je ne sais raisonner que d'après l'expérience. D'ailleurs, s'il nous importe beaucoup, comme on n'en sauroit douter, de connoître les facultés, dont Dieu, malgré le péché de notre premier père, nous a conservé l'usage, il est inutile de vouloir deviner celles qu'il nous a enlevées, & qu'il ne doit nous rendre qu'après cette vie.

Je me borne donc, encore un coup, à l'état présent. Ainsi il ne s'agit pas de considérer l'ame comme indépendante du corps, puisque sa dépendance n'est que trop bien constatée, ni comme unie à un corps dans un systême différent de celui où nous sommes. Notre unique objet doit être de consulter l'expérience, & de ne raisonner que d'après des faits que personne ne puisse révoquer en doute.

Si l'on objecte que, dans la supposition où toutes nos idées & toutes nos facultés naissent des sensations, il s'ensuit que la dissolution du corps enlève à l'ame toutes ses idées & toutes ses facultés; je reponds que le systême dans lequel elle jouit aujourd'hui d'une liberté qui la rend capable de mérite & de démérite, démontre qu'elle existera dans un autre systême, où elle se trouvera avec toutes ses facultés, pour être récompensée ou pour être punie. Alors Dieu suppléera au défaut des sens par des moyens qui nous sont inconnus. Assurés, par la foi & par la raison, de l'immortalité de l'ame, nous ne devons pas porter notre curiosité plus loin : ce n'est pas à nous à pénétrer dans les voies du Créateur.

L'hypothèse des idées innées a la même difficulté à résoudre. Car, dans l'impuissance où nous sommes de découvrir en nous des idées où les sensations n'entrent pour rien, on est obligé de reconnoître que l'ame ne porte son attention sur les idées prétendues innées, qu'autant qu'elle y est déterminée par l'action des sens. Quand elle sera séparée du corps, elle n'exercera donc plus son attention; &, ne l'exerçant plus, ses idées seront pour elles comme si elles n'existoient pas.

Ainsi, quelque sentiment qu'on embrasse sur l'origine de nos connoissances, il faut reconnoître trois états différens par rapport à l'ame. L'un où elle commandoit aux sens, & où elle avoit des idées qu'elle ne devoit qu'à elle; l'autre dans lequel, selon moi, elle tire toutes ses connoissances & toutes ses facultés des sensations, ou du moins dans lequel elle a besoin, selon d'autres, de l'usage des sens, pour porter son attention sur ses idées qu'on suppose innées. C'est celui où nous nous trouvons, & c'est le seul sur lequel nous puissions raisonner. Le troisième enfin est celui où elle sera après cette vie. La foi le promet, la raison le prouve, & nous ne devons pas le soumettre à nos conjectures.

De la cause des erreurs des sens.

Dès la naissance de la philosophie, on a déclamé contre les sens; &, parce qu'ils nous font tomber dans des méprises, on a conclu que nous ne saurions leur devoir aucune de nos connoissances. Ce qu'il y a de vrai, c'est qu'ils sont à la fois une source de vérités & une source d'erreurs; il ne s'agit que d'en savoir faire usage.

Il est d'abord bien certain que rien n'est plus clair & plus distinct que notre perception, quand nous éprouvons quelques sensations. Quoi de plus clair que les perceptions de son, de couleur & de solidité! Quoi de plus distinct! Nous est-il jamais arrivé de confondre deux de ces choses? Mais si nous en voulons rechercher la nature, & savoir comment elles se produisent en nous, il ne faut pas dire que nos sens nous trompent, ou qu'ils nous donnent des idées obscures & confuses : la moindre réflexion

fait voir qu'ils n'en donnent aucune. Nous ne connoissons ni la nature de nos organes, ni celles des objets qui agissent sur eux, ni le rapport qui peut se trouver entre un mouvement dans le corps, & un sentiment dans l'ame : si nous nous trompons en jugeant de ces choses, ce ne sont pas les sens qui nous égarent ; c'est que nous jugeons d'après des idées vagues qu'ils ne nous donnent pas, & qu'ils ne peuvent nous donner.

De même, accoutumés de bonne heure à nous dépouiller de nos sensations pour en revêtir les objets, nous ne nous bornons pas à juger que nous avons des sensations, nous jugeons encore qu'elles sont hors de nous. Mais cette erreur n'est que dans les jugemens dont nous nous sommes fait une habitude.

Elle ne porte que sur des idées confuses, puisque nous ne saurions concevoir, dans les objets, quelque chose de semblable à ce que nous éprouvons.

En effet, qu'est-ce que cette étendue dont on pense que les sens donnent une idée si exacte ? Peut-on chercher à s'en rendre raison, & ne pas s'appercevoir que l'idée en est tout-à-fait obscure? C'est, dit-on, ce qui a des parties les unes hors des autres. Mais ces parties elles-mêmes sont-elles étendues ? Comment le sont-elles ? Ne le sont-elles pas ? Comment produisent-elles le phénomène de l'étendue (1) ?

L'ordre de nos sensations nous met continuellement dans la nécessité de sortir hors de nous ; il démontre que nous existons au milieu d'une multitude infinie d'êtres différens : mais cet ordre ne fait pas connoître la nature de ces êtres ; il n'offre que les phénomènes qui résultent de nos sensations ; phénomènes qui correspondent au systême des êtres réels dont cet univers est formé.

Si nous passons à la grandeur des corps, nous n'en avons point d'idée absolue : nous ne saisissons entr'eux que des rapports, encore les connoissons-nous imparfaitement. Nous ne pouvons même juger sûrement de leur figure. Je ne m'arrêterai pas à démontrer les erreurs où nous tombons à ce sujet : elles sont parfaitement démêlées dans la *recherche de la vérité*. Mais, quoique nous ne puissions juger ni de la véritable figure d'un corps, ni de sa grandeur absolue, les sens nous donnent cependant des idées de grandeur & de figure. Je ne sais pas si cette ligne est droite, mais je la vois droite : je ne sais pas si ce corps est quarré, mais je le vois quarré : j'ai donc, par les sens, les idées de quarré & de ligne droite. Il en faut dire autant de toutes sortes de figures.

Ainsi, quelle que soit la nature de nos sensations, de quelque manière qu'elles se produisent, si nous y cherchons l'idée de l'étendue, celle d'une ligne, d'un angle, &c. il est certain que nous l'y trouverons très-clairement & très-distinctement. Si nous cherchons encore à quoi nous rapportons cette étendue & ces figures, nous appercevrons aussi clairement & aussi distinctement que ce n'est pas à nous, ou à ce qui est en nous le sujet de la pensée, mais à quelque chose hors de nous.

Il y a donc trois choses à distinguer dans nos sensations : 1°. la perception que nous éprouvons : 2°. le rapport que nous en faisons à quelque chose hors de nous : 3°. le jugement que ce que nous rapportons aux choses leur appartient en effet.

Il n'y a ni erreur, ni obscurité, ni confusion dans ce qui se passe en nous, non plus que dans le rapport que nous en faisons au-dehors. Si nous réfléchissons, par exemple, que nous avons les idées d'une certaine grandeur & d'une certaine figure, & que nous les rapportons à tel corps, il n'y a rien là qui ne soit vrai, clair & distinct. Voilà où toutes les vérités ont leur source. Si l'erreur survient, ce n'est qu'autant que nous jugeons que telle grandeur & telle figure appartiennent en effet à tel corps. Si, par exemple, je vois de loin un bâtiment quarré, il me paroîtra rond. Y a-t-il donc de l'obscurité & de la confusion dans l'idée de rondeur, ou dans le rapport que j'en fais ? Non : je juge ce bâtiment rond, voilà l'erreur.

Quand je dis donc que toutes nos connoissances viennent des sens, il ne faut pas oublier que ce n'est qu'autant qu'on les tire de ces idées claires & distinctes qu'ils renferment. Il est évident que j'ai l'idée d'un triangle, lors même que je ne puis pas assurer qu'un corps que je vois & que je touche, est en effet triangulaire. Ainsi, pour dissiper l'obscurité & l'incertitude des idées sensibles, nous n'avons qu'à les considérer en faisant abstraction des corps, alors nous trouverons dans nos sensations des idées exactes de grandeur, de figure, leurs rapports & toutes les connoissances des mathématiques. D'autres abstractions nous feront découvrir, dans nos sensations, les idées de devoir, de vertu, de vice, & toute la science de la morale, &c.

La vérité n'est qu'un rapport apperçu entre deux idées, & il y a deux sortes de vérités. Quand je dis, *cet arbre est plus grand que cet autre*, je porte un jugement qui peut cesser d'être vrai, parce que le plus petit peut devenir le plus grand. Il en est de même de tous nos jugemens, lorsque nous nous bornons à observer des qualités qui ne sont pas essentielles aux choses. Ces sortes de vérités se nomment *contingentes*.

Mais ce qui est vrai ne peut cesser de l'être,

(1) Ce sont ces considérations qui ont fait penser à Léibnitz que l'étendue est un phénomène de la même espèce que ceux de son, de couleur, &c.

lorsque nous raisonnons sur des qualités essentielles aux objets que nous étudions. L'idée d'un triangle représentera éternellement un triangle ; l'idée de deux angles droits représentera éternellement deux angles droits : il sera donc toujours vrai que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Voilà tout le mystère des vérités qu'on appelle *nécessaires & éternelles*. C'est par le moyen de quelques abstractions que les sens nous en donnent la connoissance.

Il y a des différences à remarquer entre les idées confuses & les idées distinctes, entre les vérités contingentes & les vérités nécessaires.

Premiérement, les idées confuses & les vérités contingentes sont plus sensibles ; & cela n'est pas étonnant, puisqu'elles sont telles que les sens nous les donnent, lorsque nous ne faisons point d'abstraction. Les idées distinctes & les vérités nécessaires sont moins sensibles, parce que nous ne les acquérons qu'en formant des abstractions, c'est-à-dire, en ne donnant notre attention qu'à une partie des idées que les sens transmettent.

En second lieu, les idées distinctes & les vérités nécessaires nous sont bien moins familières que les idées confuses & les vérités contingentes : la raison en est sensible. Celles-ci sont continuellement renouvellées par les sens ; elles nous frappent par plus d'endroits ; &, comme elles sont destinées à nous éclairer sur nos besoins les plus pressans, elles offrent communément des degrés plus vifs de plaisirs ou de peines, elles intéressent davantage. Mais celles-là ne sont entretenues que par les efforts qu'on fait pour se soustraire à une partie des impressions des sens ; elles nous touchent par moins d'endroits. La curiosité, l'envie de se distinguer par des connoissances, motifs qui soutiennent dans ces recherches, sont des besoins que peu d'hommes connoissent. Ceux même qui les sentent davantage, sont encore plus sensibles à d'autres besoins ; & ils se voient souvent arrachés à leurs méditations, par l'empire que les sens exercent sur eux.

Il faut donc s'accoutumer de bonne heure avec ces sortes d'idées, si l'on veut se les rendre familières, & il faut s'en occuper souvent.

En troisième lieu, les idées confuses & les vérités contingentes, quoique suffisantes pour nous éclairer sur ce que nous devons fuir & rechercher, ne répandent qu'une lumière bien foible. Elles n'offrent que des rapports vagues ; elles n'apprécient rien. Mais l'objet de notre conservation ne demande pas des connoissances plus exactes : nous sentons, c'est assez pour nous conduire.

Les idées distinctes & les vérités nécessaires nous présentent au contraire des connoissances exactes & des rapports appréciés ; elles dévoilent l'essence des choses qu'elles considèrent. C'est ce qu'on voit en mathématiques, en morale & en métaphysique ; mais l'objet de ces sciences est abstrait.

Nous n'avons aucun moyen pour pénétrer dans la nature des substances. Nous ne le pouvons pas avec le secours des sens, puisqu'ils ne nous font voir que des amas de qualités, qui supposent toutes quelque chose que nous ne connoissons pas : nous ne le pouvons pas avec le secours des abstractions, qui n'ont d'autre avantage que de nous faire observer, l'une après l'autre, les qualités que les sens nous offrent à la fois. Si nous voulons juger des essences des choses sensibles, nous ne pouvons donc que nous tromper.

De la connoissance que nous avons de nos perceptions.

Les objets agiroient inutilement sur les sens, & l'ame n'en prendroit jamais connoissance, si elle n'en avoit pas la perception. Ainsi le premier & le moindre degré de connoissance, c'est d'appercevoir.

Mais, puisque la perception ne vient qu'à la suite des impressions qui se font sur les sens, il est certain que ce premier degré de connoissance doit avoir plus ou moins d'étendue, selon qu'on est organisé pour recevoir plus ou moins de sensations différentes. Prenez des créatures qui soient privées de la vue & de l'ouïe, & ainsi successivement, vous aurez bientôt des créatures qui, étant privées de tous les sens, ne recevront aucune connoissance. Supposez au contraire, s'il est possible, de nouveaux sens dans des animaux plus parfaits que l'homme. Que de perceptions nouvelles ! Par conséquent combien de connoissances à leur portée, auxquelles nous ne saurions atteindre, & sur lesquelles nous ne saurions même former des conjectures.

On seroit naturellement porté à croire que nous ne sommes pas toujours avertis de la présence des perceptions qui se font en nous ; c'est que souvent nous le sommes si foiblement, qu'à peine nous souvenons-nous de les avoir éprouvées. Il nous arrive même de les oublier tout-à-fait, & ce n'est qu'en réfléchissant sur les situations où nous nous sommes trouvés, que nous jugeons des impressions qu'elles ont dû faire sur notre ame. Or, si, par la conscience d'une perception, on entend une connoissance réfléchie qui en fixe le souvenir ; il est évident que la plupart de nos perceptions échappent à notre conscience : mais si l'on entend par-là une connoissance qui, quoique trop légère pour laisser des traces après elle, est cependant capable d'influer, & influe en effet sur notre conduite, au moment que la perception se fait éprouver, il n'est pas douteux que nous n'ayons conscience de toutes nos perceptions. Des exemples éclairciront ma pensée.

Que quelqu'un soit dans un spectacle, où une multitude d'objets paroissent se disputer ses regards, son ame sera assaillie de quantité de perceptions, dont il est constant qu'elle prend connoissance ; mais peu-à-peu quelques-unes lui plairont & l'intéresseront davantage : il s'y livrera donc plus volontiers. Dès-lors il commencera à être moins

affecté par les autres : la conſcience en diminuera même inſenſiblement, jusqu'au point que, quand il reviendra à lui, il ne ſe ſouviendra pas d'en avoir pris connoiſſance : l'illuſion qui ſe fait au théâtre, en eſt la preuve. Il y a des momens où la conſcience ne paroît pas ſe partager entre l'action qui ſe paſſe & le reſte du ſpectacle. Il ſembleroit d'abord que l'illuſion devroit être d'autant plus vive, qu'il y auroit moins d'objets capables de diſtraire : cependant chacun a pu remarquer qu'on n'eſt jamais plus porté à ſe croire le ſeul témoin d'une ſcène intéreſſante, que quand le ſpectacle eſt bien rempli. C'eſt peut-être que le nombre, la variété & la magnificence des objets remuent les ſens, échauffent, élèvent l'imagination, & par-là nous rendent plus propres aux impreſſions que le poëte veut faire naître. Peut-être encore que les ſpectateurs ſe portent mutuellement, par l'exemple qu'ils ſe donnent, à porter la vue ſur la ſcène. Quoi qu'il en ſoit, il me ſemble que l'illuſion ſe détruiroit ou diminueroit ſenſiblement, ſi les objets dont on ne croit pas s'appercevoir, ceſſoient d'y concourir.

Qu'on réfléchiſſe ſur ſoi-même au ſortir d'une lecture, il ſemblera qu'on n'a eu conſcience que des idées qu'elle a fait naître. Mais on ne ſe laiſſera pas tromper par cette apparence, ſi l'on fait réflexion que, ſans la conſcience de la perception des lettres, on n'en auroit point eu de celle des mots, ni par conſéquent de celle des idées.

Non-ſeulement nous oublions ordinairement une partie de nos perceptions, mais quelquefois nous les oublions toutes. Quand nous ne fixons point notre attention, enſorte que nous recevons les perceptions qui ſe produiſent en nous, ſans être plus avertis des unes que des autres, la conſcience en eſt ſi légère, que, ſi l'on nous retire de cet état, nous ne nous ſouvenons pas d'en avoir éprouvé. Je ſuppoſe qu'on me préſente un tableau fort compoſé, dont, à la première vue, les parties ne me frappent pas plus vivement les unes que les autres, & qu'on me l'enlève avant que j'aie eu le temps de le conſidérer en détail : il eſt certain qu'il n'y a aucune de ſes parties ſenſibles, qui n'ait produit en moi des perceptions; mais la conſcience en a été ſi foible, que je ne puis m'en ſouvenir. Cet oubli ne vient pas de leur peu de durée : quand on ſuppoſeroit que j'ai eu pendant long-temps les yeux attachés ſur ce tableau, pourvu qu'on ajoute que je n'ai pas rendu tour-à-tour plus vive la conſcience des perceptions de chaque partie, je ne ſerai pas plus en état, au bout de pluſieurs heures, d'en rendre compte qu'au premier inſtant.

Ce qui ſe trouve vrai des perceptions qu'occaſionne ce tableau, doit l'être, par la même raiſon, de celles que produiſent les objets qui m'environnent. Si, agiſſant ſur les ſens avec des forces preſqu'égales, ils produiſent en moi des perceptions toutes à-peu-près dans un pareil degré de vivacité ; & ſi mon ame ſe laiſſe aller à leur impreſſion, ſans chercher à avoir plus conſcience d'une perception que d'une autre, il ne me reſtera aucun ſouvenir de ce qui s'eſt paſſé en moi. Il me ſemblera que mon ame a été, pendant tout ce temps, dans une eſpèce d'aſſoupiſſement, où elle n'étoit occupée d'aucune penſée. Que cet état dure pluſieurs heures ou ſeulement quelques ſecondes, je n'en ſaurois remarquer la différence dans la ſuite des perceptions que j'ai éprouvées, puiſqu'elles ſont également oubliées dans l'un & l'autre cas. Si même on le faiſoit durer des jours, des mois ou des années, il arriveroit que, quand on en ſortiroit par quelque ſenſation vive, on ne ſe rappelleroit pluſieurs années que comme un moment.

Enfin nous ne remarquons pas que nous ſommes avertis de la préſence de la plupart de nos perceptions, qui règle les actions que nous faiſons par habitude. Elles ſont en nous, & notre réflexion n'a point de priſe ſur elles. La conſcience de nos perceptions n'eſt donc plus ou moins vive, qu'à proportion qu'elles attirent plus particuliérement notre attention : combien de fois ne fermons-nous pas la paupière, ſans nous appercevoir que nous ſommes dans les ténèbres.

Des perceptions que nous pouvons nous rappeller.

Il ne dépend pas de nous de réveiller toujours les perceptions que nous avons éprouvées, & dont nous avons eu une conſcience aſſez vive pour en fixer le ſouvenir. Il y a des occaſions où tous nos efforts ſe bornent à en rappeller le nom, quelques-unes des circonſtances qui les ont accompagnées, & une idée abſtraite de perception : idée que nous pouvons former à chaque inſtant, parce que nous ne penſons jamais, ſans avoir conſcience de quelque perception qu'il ne tient qu'à nous de généraliſer. Qu'on ſonge, par exemple, à une fleur dont l'odeur eſt peu familière ; on s'en rappellera le nom ; on ſe ſouviendra des circonſtances où on l'a vue ; on s'en repréſentera le parfum ſous l'idée générale d'une perception qui affecte l'odorat : mais on n'en réveillera pas la perception même.

Les idées d'étendue ſont celles que nous réveillons le plus aiſément, parce que les ſenſations d'où nous les tirons, ſont telles que, tant que nous veillons, il nous eſt impoſſible de nous en ſéparer. Le goût & l'odorat peuvent n'être point affectés ; nous pouvons n'entendre aucun ſon, & ne voir aucune couleur ; mais il n'y a que le ſommeil qui puiſſe nous enlever les perceptions du toucher. Il faut abſolument que notre corps porte ſur quelque choſe, & que ſes parties pèſent les unes ſur les autres. De-là naît une perception qui nous les préſente comme diſtantes & limitées, & qui par conſéquent emporte l'idée de quelqu'étendue.

Or, cette idée, nous pouvons la généaliſer, en la conſidérant d'une manière indéterminée.

Nous pouvons ensuite la modifier, & en tirer, par exemple, l'idée d'une ligne droite ou courbe. Mais nous ne saurions réveiller exactement la perception de la grandeur d'un corps, parce que nous n'avons point là-dessus d'idée absolue, qui puisse nous servir de mesure fixe. Dans ces occasions, l'esprit ne se rappelle que les noms de pied, de toise, &c. avec une idée de grandeur plus ou moins vague.

Avec le secours de ces premières idées, nous pouvons, en l'absence des objets, nous présenter exactement les figures les plus simples : tels sont des triangles & des quarrés. Mais que le nombre des côtés augmente considérablement, nos efforts deviennent superflus. Si je pense à une figure de mille côtés, & à une de neuf cens quatre-vingt-dix-neuf, ce n'est pas par des perceptions que je les distingue, ce n'est que par les noms que je leur ai donnés. Il en est de même de toutes les notions complexes : chacun peut remarquer que, quand il en veut faire usage, il ne s'en retrace que les noms. Pour les idées simples qu'elles renferment, il ne peut les réveiller que l'une après l'autre, & qu'autant que la curiosité ou quelqu'autre besoin y détermine son attention.

L'imagination s'aide naturellement de tout ce qui peut lui être de quelque secours : ce sera par comparaison avec notre propre figure, que nous nous représenterons celle d'un ami absent; & nous l'imaginerons grand ou petit, parce que nous en mesurerons en quelque sorte la taille avec la nôtre. Mais l'ordre & la symmétrie sont principalement ce qui aide l'imagination, parce qu'elle y trouve differens points auxquels elle se fixe, & auxquels elle rapporte le tout. Que je songe à un beau visage, les yeux ou d'autres traits qui m'auront le plus frappé, s'offriront d'abord, & ce sera relativement à ces premiers traits que les autres viendront prendre place dans mon imagination On imagine donc plus aisément une figure, à proportion qu'elle est plus régulière. On pourroit même dire qu'elle est plus facile à voir : car le premier coup d'œil suffit pour s'en former une idée. Si au contraire elle est fort irrégulière, on n'en viendra à bout qu'après en avoir long-temps considéré les différentes parties.

Quand les objets qui occasionnent les sensations du goût, de son, de couleur & de lumière, sont absens, il ne reste point en nous de perceptions que nous puissions modifier, pour en faire quelque chose de semblable à la couleur, à l'odeur & au goût, par exemple, d'une orange. Il n'y a point non plus d'ordre, de symmétrie qui vienne ici au secours de l'imagination. Ces idées ne peuvent donc se réveiller qu'autant qu'on se les est rendues familières. Par cette raison, celles de la lumière & des couleurs doivent se retracer le plus aisément, ensuite celles des sons. Quant aux odeurs & aux saveurs, on ne réveille que celles pour lesquelles on a un goût plus marqué. Il reste donc bien des perceptions dont on peut se souvenir, & dont cependant on ne se rappelle que les noms. Combien de fois même cela n'a-t-il pas lieu par rapport aux plus familières, sur-tout dans la conversation, où l'on se contente souvent de parler des choses sans les imaginer.

De la liaison des idées & de ses effets.

La liaison de plusieurs idées ne peut avoir d'autre cause que l'attention que nous leur avons donnée, quand elles se sont présentées ensemble.

Or, les choses attirent notre attention par le côté par où elles ont plus de rapport avec notre tempéramment, nos passions, notre état; pour tout dire, en un mot, avec nos besoins. Ce sont ces rapports qui font qu'elles nous affectent avec plus de force, & que nous en avons une conscience plus vive. D'où il arrive que, quand ils viennent à changer, nous voyons les objets tout différemment, & nous en portons des jugemens tout-à-fait contraires. On est communément si fort la dupe de ces sortes de jugemens, que celui qui, dans un temps, voit & juge d'une manière, & dans un autre temps voit & juge tout autrement, croit toujours bien voir & bien juger : penchant qui nous devient si naturel, que, nous faisant toujours considérer les objets par les rapports qu'ils ont à nous, nous ne manquons pas de critiquer la conduite des autres, autant que nous approuvons la nôtre. Joignez à cela que l'amour-propre nous persuade aisément que les choses ne sont louables qu'autant qu'elles ont attiré notre attention avec quelque satisfaction de notre part, & vous comprendrez pourquoi ceux mêmes qui ont assez de discernement pour les apprécier, dispensent d'ordinaire si mal leur estime, que tantôt ils la refusent injustement, & tantôt ils la prodiguent.

Quoi qu'il en soit, puisque les choses n'attirent notre attention que par le rapport qu'elles ont à notre tempéramment, à nos passions, à notre état, à nos besoins, c'est une conséquence que la même attention embrasse tout-à-la-fois les idées des besoins, & celles des choses qui s'y rapportent, & qu'elle les lie.

Tous nos besoins tiennent les uns aux autres, & on en pourroit considérer les perceptions comme une suite d'idées fondamentales, auxquelles on rapporteroit toutes celles qui font partie de nos connoissances. Au-dessus de chacune s'éleveroient d'autres suites d'idées, qui formeroient des espèces de chaînes, dont la force seroit entiérement dans l'analogie des signes, dans l'ordre des perceptions, & dans la liaison que les circonstances qui réunissent quelquefois les idées les plus disparates, auroient formée. A un besoin est liée l'idée de la chose qui est propre à le soulager; à cette idée est liée celle du lieu où cette chose se rencontre; à celle-ci, celles des personnes

ſonnes qu'on y a vues ; à cette dernière, les idées des plaiſirs ou des chagrins qu'on a reçus, & plusieurs autres. On peut même remarquer qu'à meſure que la chaîne s'étend, elle ſe ſubdiviſe en différens chaînons ; enſorte que plus on s'éloigne du premier anneau, plus les chaînons ſe multiplient. Une première idée fondamentale eſt liée à deux ou trois autres ; chacune de celles-ci à un égal nombre, ou même à un plus grand, & ainſi de ſuite.

Les différentes chaînes ou chaînons que je ſuppoſe au-deſſus de chaque idée fondamentale, ſeroient liées par la ſuite des idées fondamentales, & par quelques anneaux qui ſeroient vraiſemblablement communs à pluſieurs ; car les mêmes objets, & par conſéquent les mêmes idées ſe rapportent ſouvent à différens beſoins. Ainſi, de toutes nos connoiſſances, il ne ſe formeroit qu'une ſeule & même chaîne, dont les ſentimens ſe réuniroient à certains anneaux, pour ſe ſéparer à d'autres.

Ces ſuppoſitions admiſes, il ſuffiroit, pour ſe rappeller les idées qu'on s'eſt rendues familières, de pouvoir donner ſon attention à quelques-unes de nos idées fondamentales, auxquelles elles ſont liées. Or cela ſe peut toujours, puiſque, tant que nous veillons, il n'y a point d'inſtans où notre tempérament, nos paſſions & notre état n'occaſionnent en nous quelques-unes de ces perceptions, que j'appelle *fondamentales*. Nous y réuſſirions donc avec plus ou moins de facilité, à proportion que les idées que nous voudrions nous retracer, tiendroient à un plus grand nombre de beſoins, & y tiendroient plus immédiatement.

Les ſuppoſitions que je viens de faire ne ſont pas gratuites. J'en appelle à l'expérience, & je ſuis perſuadé que chacun remarquera qu'il ne cherche à ſe reſſouvenir d'une choſe que par le rapport qu'elle a aux circonſtances où il ſe trouve ; & qu'il y réuſſit d'autant plus facilement, que les circonſtances ſont en grand nombre, ou qu'elles ont avec la choſe une liaiſon plus immédiate. L'attention que nous donnons à une perception qui nous affecte actuellement, nous en rappelle le ſigne : celui-ci en rappelle d'autres avec leſquels il a quelque rapport : ces dernières réveillent les idées auxquelles ils ſont liés : ces idées retracent d'autres ſignes ou d'autres idées, & ainſi ſucceſſivement. Deux amis, par exemple, qui ne ſe ſont pas vus depuis long-temps, ſe rencontrent. L'attention qu'ils donnent à la ſurpriſe & à la joie qu'ils reſſentent, leur fait naître auſſi-tôt le langage qu'ils doivent ſe tenir. Ils ſe plaignent de la longue abſence où ils ont été l'un de l'autre ; ils s'entretiennent des plaiſirs dont auparavant ils jouiſſoient enſemble, & de tout ce qui leur eſt arrivé depuis leur ſéparation. On voit facilement comment toutes ces choſes ſont liées entr'elles & à beaucoup d'autres.

D'autres exemples ſe préſenteront à vous, quand vous aurez occaſion de remarquer ce qui arrive dans les cercles. Avec quelle rapidité que la converſation change de ſujet, celui qui conſerve ſon ſang-froid, & qui connoît un peu le caractère de ceux qui parlent, voit preſque toujours par quelle liaiſon d'idées on paſſe d'une matière à une autre. Je me crois donc en droit de conclure que le pouvoir de réveiller nos perceptions, leurs noms ou leurs circonſtances, vient uniquement de la liaiſon que l'attention a miſe entre ces choſes & les beſoins auxquels elles ſe rapportent. Détruiſez cette liaiſon, vous détruiſez l'imagination & la mémoire.

Le pouvoir de lier nos idées a ſes inconvéniens, comme ſes avantages. Pour les faire appercevoir ſenſiblement, je ſuppoſe deux hommes ; l'un, chez qui les idées n'ont jamais pu ſe lier ; l'autre, chez qui elles ſe lient avec tant de facilité & tant de force, qu'il n'eſt plus le maître de les ſéparer. Le premier ſeroit ſans imagination & ſans mémoire, & n'auroit par conſéquent l'exercice d'aucune des opérations qui ſuppoſent l'une ou l'autre de ces facultés. Il ſeroit abſolument incapable de réflexion ; ce ſeroit un imbécille. Le ſecond auroit trop de mémoire & trop d'imagination, & cet excès produiroit preſque le même effet qu'une entière privation de l'une & de l'autre. Il auroit à peine l'exercice de ſa réflexion ; ce ſeroit un fou. Les idées les plus diſparates étant fortement liées dans ſon eſprit, par la ſeule raiſon qu'elles ſe ſont préſentées enſemble, il les jugeroit naturellement liées entr'elles, & les mettroit les unes à la ſuite des autres, comme de juſtes conſéquences.

Entre ces deux excès, on pourroit ſuppoſer un milieu, où le trop d'imagination & de mémoire ne nuiroit pas à la ſolidité de l'eſprit, & où le trop peu ne nuiroit pas à ſes agrémens. Peut-être ce milieu eſt-il ſi difficile, que les plus grands génies ne s'y ſont encore trouvés qu'à-peu-près. Selon que différens eſprits s'en écartent, & tendent vers les extrêmités oppoſées, ils ont des qualités plus ou moins incompatibles, puiſqu'elles doivent plus ou moins participer aux extrêmités qui s'excluent tout-à-fait. Ainſi ceux qui ſe rapprochent de l'extrêmité où l'imagination & la mémoire dominent, perdent à proportion des qualités qui rendent un eſprit juſte, conſéquent & méthodique ; & ceux qui ſe rapprochent de l'autre extrêmité perdent, dans la même proportion, des qualités qui concourent à l'agrément. Les premiers écrivent avec plus de grace, les autres avec plus de ſuite & plus de profondeur. Mais il eſt à propos de développer plus en détail les vices & les avantages des liaiſons d'idées.

Ces liaiſons ſe font dans l'imagination de deux manières : quelquefois volontairement, & d'autres fois elles ne ſont que l'effet d'une impreſſion étrangère. Celles-là ſont ordinairement moins fortes, de ſorte que nous pouvons les rompre plus facilement : on convient qu'elles ſont notre ou-

vrage. Celles-ci sont souvent si bien cimentées, qu'il nous est impossible de les détruire : on les croit volontiers naturelles. Toutes ont leurs avantages & leurs inconvéniens ; mais les dernières sont d'autant plus utiles ou dangereuses, qu'elles agissent sur l'esprit avec plus de vivacité.

Il falloit, par exemple, que la vue d'un précipice où nous sommes en danger de tomber, réveillât en nous l'idée de la mort. L'attention ne peut donc manquer à la première occasion de former cette liaison ; elle doit même la rendre d'autant plus forte, qu'elle y est déterminée par le motif le plus pressant : la conservation de notre être.

Mallebranche a cru cette liaison naturelle ou en nous dès la naissance. « L'idée, dit-il, d'une » grande hauteur que l'on voit au-dessous de soi, » & de laquelle on est en danger de tomber, » ou l'idée de quelque grand corps qui est prêt » à tomber sur nous & à nous écraser, est na- » turellement l ée avec celle qui nous représente » la mort, & avec une émotion des esprits qui » nous dispose à la fuite, & au desir de fuir. » Cette liaison ne change jamais, parce qu'il est » nécessaire qu'elle soit toujours la même, & elle » consiste dans une disposition des fibres du cer- » veau que nous avons dès notre enfance (1) ».

Il est évident que si l'expérience ne nous avoit pas appris que nous sommes mortels, bien loin d'avoir une idée de la mort, nous serions fort surpris à la vue de celui qui mourroit le premier. Cette idée est donc acquise, & Mallebranche se trompe pour avoir cru que ce qui est commun à tous les hommes, est naturel ou né avec nous. Cette erreur est générale : on ne veut pas s'appercevoir que les mêmes sens, les mêmes opérations & les mêmes circonstances doivent produire partout les mêmes effets. On veut absolument avoir recours à quelque chose d'inné ou de naturel, qui précède l'action des sens, l'exercice des opérations de l'ame, & les circonstances communes.

Si les liaisons d'idées qui se forment en nous par des impressions étrangères, sont utiles, elles sont souvent dangereuses. Que l'éducation nous accoutume à lier l'idée de honte ou d'infamie à celle de survivre à un affront ; l'idée de grandeur d'ame ou de courage, à celle de s'ôter soi-même la vie, ou de l'exposer en cherchant à en priver celui de qui on a été offensé, on aura deux préjugés : l'un qui a été le point d'honneur des romains, l'autre qui est celui d'une partie de l'Europe. Ces liaisons s'entretiennent & se fomentent plus ou moins avec l'âge. La force que le tempérament acquiert, les passions auxquelles on devient sujet & l'état qu'on embrasse, en resserrent ou en coupent les nœuds.

Ces sortes de préjugés étant les premières impressions que nous avons éprouvées, ils ne manquent pas de nous paroître des principes incontestables. Dans l'exemple que je viens d'apporter, l'erreur est sensible, & la cause en est connue. Mais il n'y a peut-être personne à qui il ne soit arrivé de faire quelquefois des raisonnemens bisarres, dont on reconnoît enfin tout le ridicule, sans pouvoir comprendre comment on a pu être la dupe un seul instant. Ils ne sont souvent que l'effet de quelque liaison singulière d'idées : cause humiliante pour notre vanité, & que pour cela nous avons tant de peine à appercevoir. Si elle agit d'une manière si secrète, qu'on juge des raisonnemens qu'elle fait faire au commun des hommes.

En général, les impressions que nous éprouvons dans différentes circonstances, nous font associer des idées que nous ne sommes plus maîtres de séparer. On ne peut, par exemple, fréquenter les hommes, qu'on ne lie insensiblement les idées de certains tours d'esprit & de certains caractères avec les figures qui se remarquent davantage. Voilà pourquoi les personnes qui ont de la phisionomie, nous plaisent ou nous déplaisent plus que les autres : car la phisionomie n'est qu'un assemblage de traits, auxquels nous avons associé des idées qui ne se réveillent point, sans être accompagnées d'agrément ou de dégoût. Il ne faut donc pas s'étonner, si nous sommes portés à juger les autres d'après leur phisionomie, & si quelquefois nous sentons pour eux au premier abord de l'éloignement ou de l'inclination.

Par un effet de ces associations, nous nous prévenons souvent jusqu'à l'excès en faveur de certaines personnes, & nous sommes tout-à-fait injustes par rapport à d'autres. C'est que tout ce qui nous frappe dans nos amis, comme dans nos ennemis, se lie naturellement avec les sentimens agréables ou désagréables qu'ils nous font éprouver ; & que, par conséquent, les défauts des uns empruntent toujours quelque agrément de ce que nous remarquons en eux de plus aimable, ainsi que les meilleures qualités des autres nous paroissent participer à leurs vices. Par-là ces liaisons influent infiniment sur toute notre conduite : elles entretiennent notre amour ou notre haine, fomentent notre estime ou notre mépris, excitent notre reconnoissance ou notre ressentiment, & produisent ces simpathies, ces antipathies, & tous ces penchans bisarres dont on a quelquefois tant de peine à rendre raison. Descartes conserva toujours du goût pour les yeux louches, parce que la première personne qu'il avoit aimée avoit ce défaut.

Locke a fait voir le plus grand danger des associations d'idée, lorsqu'il a remarqué qu'elles

(1) Recherche de la vérité, *liv. II, ch. 3.*

ſont l'origine de la folie. « Un homme, dit-il (1), » fort ſage & de très-bon ſens en toute autre » choſe, peut être auſſi fou ſur un certain ar- » ticle, qu'aucun de ceux qu'on renferme aux » petites maiſons, ſi, par quelque violente im- » preſſion qui ſe ſoit faite ſubitement dans ſon » eſprit, ou par une longue application à une » eſpèce particulière de penſées, il arrive que » des idées incompatibles ſoient jointes ſi forte- » ment enſemble dans ſon eſprit, qu'elles y de- » meurent unies ».

Pour comprendre combien cette réflexion eſt juſte, il ſuffit de remarquer que, par la phyſique, l'imagination & la folie ne peuvent différer que du plus au moins. Tout dépend de la vivacité des mouvemens qui ſe font dans le cerveau. Dans les ſonges, par exemple, les perceptions ſe retracent ſi vivement, qu'au réveil on a quelquefois de la peine à reconnoître ſon erreur. Voilà certainement un moment de folie, & il eſt évident qu'on reſteroit fou, ſi les mouvemens du cerveau, qui ont produit cette illuſion, continuoient à être les mêmes. Cet effet peut être produit d'une manière plus lente.

Il n'y a, je penſe, perſonne qui, dans des momens de déſœuvrement, n'imagine quelque roman dont il ſe fait le héros. Ces fictions, qu'on appelle *châteaux en Eſpagne*, n'occaſionnent pour l'ordinaire dans le cerveau que de légères impreſſions, parce qu'on s'y livre peu, & qu'elles ſont bientôt diſſipées par des objets plus réels, dont on eſt obligé de s'occuper. Mais qu'il ſurvienne quelque ſujet de triſteſſe, qui nous faſſe éviter nos meilleurs amis, & prendre en dégoût tout ce qui nous a plu, alors, livrés à tout notre chagrin, notre roman favori ſera la ſeule idée qui pourra nous en diſtraire. Nous nous endormirons en bâtiſſant ce château, nous l'habiterons en ſonge ; & enfin, quand la diſpoſition du cerveau ſera inſenſiblement parvenue à être la même que ſi nous étions en effet ce que nous avons feint, nous prendrons à notre réveil toutes nos chimères pour des réalités. Il ſe peut que la folie de cet athénien, qui croyoit que tous les vaiſſeaux qui entroient dans le Pirée étoient à lui, n'ait pas eu d'autre cauſe.

Cette explication peut faire connoître combien la lecture des romans eſt dangereuſe pour les jeunes perſonnes du ſexe dont le cerveau eſt fort tendre. Leur eſprit, que l'éducation occupe ordinairement trop peu, ſaiſit avec avidité des fictions qui flattent des paſſions naturelles à leur âge. Elles y trouvent des matériaux pour les plus beaux châteaux en Eſpagne : elles les mettent en œuvre avec d'autant plus de plaiſir, que l'envie de plaire & les galanteries qu'on leur fait ſans ceſſe les entretiennent dans ce goût. Alors il ne faut peut-être qu'un léger chagrin pour tourner la tête à une jeune fille, lui perſuader qu'elle eſt Angélique, ou telle héroïne qui lui a plu, & lui faire prendre pour des Médors tous les hommes qui l'approchent.

Il y a des ouvrages faits dans des vues bien différentes, qui peuvent avoir de pareils inconvéniens. Je veux parler de certains livres de dévotion, écrits par des imaginations fortes & contagieuſes. Ils ſont capables de tourner quelquefois le cerveau d'une femme, juſqu'à lui faire croire qu'elle a des viſions, qu'elle s'entretient avec des anges, ou que même elle eſt déja dans le ciel avec eux. Il ſeroit bien à ſouhaiter que les jeunes perſonnes des deux ſexes fuſſent toujours éclairées, dans ces ſortes de lectures, par des directeurs qui connoîtroient la trempe de leur imagination.

Des folies comme celles que je viens d'expoſer, ſont reconnues de tout le monde. Il y a d'autres égaremens auxquels on ne penſe pas à donner le même nom ; cependant tous ceux qui ont leur cauſe dans l'imagination, devroient être mis dans la même claſſe. En ne déterminant la folie que par la conſéquence des erreurs, on ne ſauroit fixer le point où elle commence. Il la faut donc faire conſiſter dans une imagination qui, ſans qu'on ſoit capable de le remarquer, aſſocie des idées d'une manière tout-à-fait ſubordonnée, & influe quelquefois dans nos jugemens ou dans notre conduite. Cela étant, il eſt vraiſemblable que perſonne n'en ſera exempt : le plus ſage ne différera du plus fou, que parce qu'heureuſement les travers de ſon imagination n'auront pour objet que des choſes qui entrent peu dans le train ordinaire de la vie, & qui le mettent moins viſiblement en contradiction avec le reſte des hommes. En effet, où eſt celui que quelque paſſion favorite n'engage pas conſtamment, dans de certaines rencontres, à ne ſe conduire que d'après l'impreſſion forte que les choſes font ſur ſon imagination, & ne faſſe pas retomber dans les mêmes fautes ? Obſervez ſur-tout un homme dans ſes projets de conduite ; car c'eſt-là l'écueil de la raiſon pour le plus grand nombre. Quelle prévention ! quel aveuglement, même dans celui qui a le plus d'eſprit ! Que le peu de ſuccès lui faſſe reconnoître combien il a eu tort ; il ne ſe corrigera pas : la même imagination qui l'a ſéduit, le ſéduira encore : vous le verrez ſur le point de commettre une faute ſemblable à la première : vous la lui verrez commettre, & vous ne le ferez pas convenir de ſon tort.

Les impreſſions qui ſe font dans les cerveaux froids, s'y conſervent long-temps. Ainſi les perſonnes dont l'extérieur eſt compoſé & réfléchi, n'ont d'autre avantage, ſi c'en eſt un, que de

(1) Liv. II. ch. 11. §. 13. Il répète à-peu-près la même choſe, ch. 3. §. 4. du même livre.

garder constamment les mêmes travers. Par-là leur folie, qu'on ne soupçonnoit pas au premier abord, n'en devient que plus aisée à reconnoître pour ceux qui les observent quelque temps. Au contraire, dans les cerveaux où il y a beaucoup de feu & d'activité, les impressions s'effacent, se renouvellent, les folies se succèdent. A l'abord on voit bien que l'esprit d'un homme a quelque travers : mais il en change avec tant de rapidité, qu'on peut à peine remarquer de quelle espèce ils sont.

Le pouvoir de l'imagination est sans bornes : elle diminue ou même dissipe nos peines, & peut seule donner aux plaisirs l'assaisonnement qui en fait tout le prix. Mais quelquefois c'est l'ennemi le plus cruel que nous ayons : elle augmente nos maux, nous en donne que nous n'avions pas, & finit par nous porter le poignard dans le sein.

Pour rendre raison de ces effets, il suffit de considérer que les sens agissant sur l'organe de l'imagination, cet organe réagit sur les sens ; & que sa réaction est plus vive, parce qu'il ne réagit pas avec la seule force que suppose la perception qu'il reçoit, mais avec les forces réunies de toutes celles qui sont étroitement liées à cette perception, & qui, pour cette raison, n'ont pu manquer de se réveiller. Cela étant, il n'est pas difficile de comprendre les effets de l'imagination : venons à des exemples.

La perception d'une douleur réveille dans mon imagination toutes les idées avec lesquelles elle a une liaison étroite. Je vois le danger, la frayeur me saisit, j'en suis abattu, mon corps résiste à peine, ma douleur devient plus vive, mon accablement augmente ; & il se peut que, pour avoir eu l'imagination frappée, une maladie, légère dans ses commencemens, me conduise au tombeau.

Un plaisir que j'ai recherché, retrace également toutes les idées agréables auxquelles il peut être lié. L'imagination renvoie aux sens plusieurs perceptions pour une qu'elle reçoit, & elle écarte ce qui pourroit m'enlever aux sentimens que j'éprouve. Dans cet état, tout entier aux perceptions qui me viennent par les sens, & à celle que l'imagination reproduit, je goûte les plaisirs les plus vifs. Qu'on arrête l'action de mon imagination, je sors aussi-tôt comme d'un enchantement ; j'ai sous les yeux les objets auxquels j'attribuois mon bonheur ; je les cherche, & je ne les vois plus.

Par cette explication, on conçoit que les plaisirs de l'imagination sont tout aussi réels, & tout aussi physiques que les autres, quoiqu'on dise communément le contraire. Je n'apporte plus qu'un exemple.

Un homme tourmenté par la goutte, & qui ne peut se soutenir, revoit, au moment qu'il s'y attendoit le moins, un fils qu'il croyoit perdu : plus de douleur. Un instant après, le feu se met à sa maison, plus de foiblesse ; il est déja hors de danger, quand on songe à le secourir. Son imagination, subitement & vivement frappée, réagit sur toutes les parties de son corps, & y produit la révolution qui le sauve.

De la nécessité des signes.

L'arithmétique fournit un exemple bien sensible de la nécessité des signes. Si, après avoir donné un nom à l'unité, nous n'en imaginions pas successivement pour toutes les idées que nous formons par la multiplication de cette première, il nous seroit impossible de faire aucun progrès dans la connoissance des nombres. Nous ne discernons différentes collections, que parce que nous avons des chifres qui sont eux-mêmes fort distincts. Otons ces chifres, ôtons tous les signes en usage, & nous nous appercevrons qu'il nous est impossible d'en conserver les idées. Peut-on seulement faire la notion du plus petit nombre, si l'on ne considère pas plusieurs objets, dont chacun soit comme le signe auquel on attache l'unité ? Pour moi, je n'apperçois les nombres *deux* ou *trois*, qu'autant que je me représente deux ou trois objets différens. Si je passe au nombre *quatre*, je suis obligé, pour plus de facilité, d'imaginer deux objets d'un côté & deux de l'autre : à celui de *six*, je ne puis me dispenser de les distribuer deux à deux, ou trois à trois ; &, si je veux aller plus loin, il me faudra bientôt considérer plusieurs unités comme une seule, & les réunir pour cet effet à un seul objet.

Locke (1) parle de plusieurs américains qui n'avoient point d'idées du nombre mille, parce qu'en effet ils n'avoient imaginé des noms que pour compter jusqu'à vingt. J'ajoute qu'ils auroient eu quelque difficulté à s'en faire du nombre vingt-un. En voici la raison.

Par la nature de notre calcul, il suffit d'avoir des idées des premiers nombres, pour être en état de s'en faire de tous ceux qu'on peut déterminer. C'est que les premiers signes étant donnés, nous avons des règles pour en inventer d'autres. Ceux qui ignoreroient cette méthode, au point d'être obligés d'attacher chaque collection à des signes qui n'auroient point d'analogie entr'eux, n'auroient aucun secours pour se guider dans l'invention des signes. Ils n'auroient donc pas la même facilité que pour se faire de nouvelles idées. Tel étoit vraisemblablement le cas de ces américains. Ainsi, non-seulement ils n'avoient point d'idée du nombre mille, mais même il ne leur étoit pas aisé de s'en faire immédiatement au-dessus de vingt (2).

(1) Liv. II. chap. 16 Il dit qu'il s'est entretenu avec eux.
(2) On ne peut plus douter de ce que j'avance ici, depuis la relation de M. de la Condamine. Il parle (pag. 67)

Le progrès de nos connoiſſances dans les nombres, vient donc uniquement de l'exactitude avec laquelle nous avons ajouté l'unité à elle-même, en donnant à chaque progreſſion un nom qui la fait diſtinguer de celle qui la précède & de celle qui la ſuit. Je ſais que cent eſt ſupérieur d'une unité à quatre-vingt-dix-neuf, & inférieur d'une unité à cent un, parce que je me ſouviens que ce ſont-là trois ſignes que j'ai choiſis pour déſigner trois nombres qui ſe ſuivent.

Il ne faut pas ſe faire illuſion, en s'imaginant que les idées des nombres, ſéparés de leurs ſignes, ſoient quelque choſe de clair & de déterminé (1). Il ne peut rien y avoir qui réuniſſe dans l'eſprit plusieurs unités, que le nom même auquel on les a attachées. Si quelqu'un me demande ce que c'eſt que *mille*, que puis-je répondre, ſinon que ce mot fixe dans mon eſprit une certaine collection d'unités ? S'il m'interroge encore ſur ſur cette collection, il eſt évident qu'il m'eſt impoſſible de la lui faire appercevoir dans toutes ſes parties. Il ne me reſte donc qu'à lui préſenter ſucceſſivement tous les noms qu'on a inventés pour ſignifier les progreſſions qui la précèdent. Je dois lui apprendre à ajouter une unité à une autre, & à les réunir par le ſigne *deux*; une troiſième aux deux précédentes, & à les attacher au ſigne *trois*; & ainſi de ſuite juſqu'à *dix*, que je fais conſidérer comme une unité. Cette unité compoſée, priſe elle-même dix fois, le conduit à une unité qui eſt plus compoſée encore, & que je fixe dans ſa mémoire par le ſigne *cent*. Ainſi, de dixaines en dixaines, il s'élève à mille ou à tout autre nombre.

Qu'on cherche enſuite ce qu'il y aura de clair dans ſon eſprit, on y trouvera trois choſes : l'idée de l'unité ; celle de l'opération par laquelle il a ajouté plusieurs fois l'unité à elle-même ; enfin le ſouvenir d'avoir imaginé les ſignes dans l'ordre que je viens d'expoſer. Ce n'eſt certainement ni par l'idée de l'unité, ni par celle de l'opération qui l'a multipliée, qu'eſt déterminé le nombre mille ; car ces choſes ſe trouvent également dans tous les autres. Mais, puiſque le ſigne *mille* n'appartient qu'à cette collection, c'eſt lui ſeul qui la détermine & qui la diſtingue. On n'en a donc l'idée que parce qu'on peut rétrograder, en conſidérant que mille eſt une unité compoſée de dix unités de centaine ; que cent eſt une unité compoſée de dix unités de dixaines, & que dix eſt une unité compoſée de dix unités ſimples.

Il eſt donc hors de doute que, quand un homme ne voudroit calculer que pour lui, il ſeroit autant obligé d'inventer des ſignes, que s'il vouloit communiquer ſes calculs. Mais pourquoi, ce qui eſt vrai en arithmétique, ne le ſeroit-il pas dans les autres ſciences. Pourrions-nous jamais réfléchir ſur la métaphyſique & ſur la morale, ſi nous n'avions inventé des ſignes pour fixer nos idées, à meſure que nous avons formé de nouvelles collections ? Les mots ne doivent-ils pas être aux idées de toutes les ſciences, ce que ſont les chiffres aux idées de l'arithmétique ? Il eſt vraiſemblable que l'ignorance de cette vérité eſt une des cauſes de la confuſion qui règne dans les ouvrages de métaphyſique & de morale. Il faut la mettre dans ſon jour.

L'eſprit eſt ſi borné, qu'il ne peut pas ſe retracer une grande quantité d'idées pour en faire tout-à-la-fois le ſujet de ſa réflexion. Cependant il eſt ſouvent néceſſaire qu'il en conſidère plusieurs enſemble. C'eſt ce qu'il fait, lorſque, réuniſſant plusieurs idées ſous un ſigne, il les enviſage comme ſi, toutes enſemble, elles n'en formoient qu'une ſeule.

Il y a deux cas où nous raſſemblons des idées ſimples ſous un ſeul ſigne : nous le faiſons ſur de modèles ou ſans modèles.

Je trouve un corps, & je vois qu'il eſt étendu, figuré, diviſible, ſolide, dur, capable de mouvement & de repos, jaune, fuſible, ductile, malléable, fort, peſant, fixe, qu'il a la capacité d'être diſſous dans l'eau régale, &c. il eſt certain que, ſi je ne puis pas donner tout-à-la-fois à quelqu'un une idée de toutes ces qualités, je ne ſaurois me les rappeller à moi-même, qu'en les faiſant paſſer en revue dans mon eſprit. Mais ſi, ne pouvant les embraſſer toutes enſemble, je voulois ne penſer qu'à une ſeule, par exemple, à la couleur, une idée auſſi incomplette me ſeroit inutile, & me feroit ſouvent confondre ce corps avec ceux qui lui reſſemblent par cet endroit. Pour ſortir de cet embarras, j'invente le mot *or*, & je m'accoutume à lui attacher toutes les idées dont j'ai fait le dénombrement. Quand par la ſuite je penſerai à l'or, je n'appercevrai donc que ce ſon *or*, & le ſouvenir d'y avoir lié une certaine quantité d'idées ſimples, que je ne puis réveiller tout-à-la fois ; mais que j'ai vu co-exiſter dans un même ſujet, & que je me rappellerai les unes après les autres, quand je le ſouhaiterai.

Nous ne pouvons donc réfléchir ſur les ſubſtances, qu'autant que nous avons des ſignes qui déterminent le nombre & la variété des propriétés que nous y avons remarquées, & que nous voulons réunir dans des idées complexes, comme

---

d'un peuple qui n'a d'autre ſigne, pour exprimer le nombre trois, que celui-ci *poellartarrorincourac*. Ce peuple ayant commencé d'une manière auſſi peu commode, il ne lui étoit pas aiſé de compter au delà. On ne doit donc pas avoir de la peine à comprendre que ce fuſſent-là, comme on l'aſſure, les bornes de ſon arithmétique.

(1) Mallebranche a penſé que les nombres qu'apperçoit l'*entendement pur*, ſont quelque choſe de bien ſupérieur à ceux qui tombent ſous les ſens. S. Auguſtin (dans ſes confeſſions), les platoniciens & tous les partiſans des idées innées, ont été dans le même préjugé.

nous les réunissons, hors de nous, dans des sujets. Qu'on oublie pour un moment tous ces signes, & qu'on essaye d'en rappeller les idées, on verra que les mots ou d'autres signes équivalens, sont d'une si grande nécessité, qu'ils tiennent, pour ainsi dire, dans notre esprit, la place que les sujets occupent au-dehors. Comme les qualités des choses ne co-existeroient pas hors de nous, sans des sujets où elles se réunissent, leurs idées ne co-existeroient pas dans notre esprit, sans des signes où elles se réunissent également.

La nécessité des signes est encore bien sensible dans les idées complexes que nous formons sans modèles, c'est-à-dire, dans les idées que nous nous faisons des êtres moraux. Quand nous avons rassemblé des idées que nous ne voyons nulle part réunies, qu'est-ce qui en fixeroit les collections, si nous ne les attachions à des mots qui sont comme des liens qui les empêchent de s'échapper ? Si vous croyez que les noms vous soient inutiles, arrachez-les de votre mémoire, & essayez de réfléchir sur les loix civiles & morales, sur les vertus & les vices, enfin sur toutes les actions humaines ; vous reconnoîtrez votre erreur. Vous avouerez que si, à chaque combinaison que vous faites, vous n'avez pas des signes pour déterminer le nombre d'idées simples que vous avez voulu recueillir, à peine aurez-vous fait un pas que vous n'appercevrez plus qu'un chaos. Vous serez dans le même embarras que celui qui voudroit calculer, en disant plusieurs fois *un*, *un*, *un*, & qui ne voudroit pas imaginer des signes pour chaque collection. Cet homme ne se feroit jamais l'idée d'une vingtaine, parce que rien ne pourroit l'assurer qu'il en auroit exactement répété toutes les unités.

C'est donc l'usage des signes, qui facilite l'exercice de la réflexion : mais cette faculté contribue à son tour à multiplier les signes, & par-là elle peut tous les jours prendre un nouvel essor. Ainsi les signes & la réflexion sont des causes qui se prêtent des secours mutuels, & qui concourent réciproquement à leurs progrès.

Si, en les considérant dans leurs foibles commencemens, on ne voit pas sensiblement leur influence réciproque, on n'a qu'à les observer dans le point de perfection où on les voit aujourd'hui. En effet, combien n'a-t-il pas fallu de réflexion pour former les langues, & de quels secours les langues ne sont-elles pas à la réflexion ? Il est donc constant qu'on ne peut mieux augmenter l'activité de l'imagination, l'étendue de la mémoire, & faciliter l'exercice de la réflexion, qu'en s'occupant des objets qui, exerçant davantage l'attention, lient ensemble un plus grand nombre de signes & d'idées. Voilà par quel artifice nous développons les facultés de notre ame. C'est alors que nous commençons à entrevoir tout ce dont nous sommes capables. Tant qu'on ne dirige point soi-même son attention, l'ame est assujettie à tout ce qui l'environne, & ne possède rien que par une vertu étrangère. Mais si, maître de son attention comme on l'est sur-tout par l'usage des signes, on la guide selon ses desirs, l'ame alors dispose d'elle-même, elle en tire des idées qu'elle ne doit qu'à elle, & s'enrichit de son propre fonds.

L'effet de cette opération est d'autant plus grand, que par elle nous disposons de nos perceptions, à-peu-près comme si nous avions le pouvoir de les produire & de les anéantir. Que, parmi celles que j'éprouve actuellement, j'en choisisse une, aussi tôt la conscience en est si vive & celle des autres si foible, qu'il me paroîtra qu'elle est la seule dont j'aie pris connoissance. Qu'un instant après je veuille l'abandonner, pour m'occuper principalement d'une de celles qui m'affectoient le plus légèrement, elle me paroîtra rentrer dans le néant, tandis qu'une autre m'en paroîtra sortir. La conscience de la première, pour parler moins figurément, deviendra si foible, & celle de la seconde si vive, qu'il me semblera que je ne les ai éprouvées que l'une après l'autre On peut faire cette expérience, en considérant un objet fort composé. Il n'est pas douteux qu'on n'ait en même-temps conscience de toutes les perceptions que font naître ses différentes parties disposées pour agir sur les sens : mais on diroit que la réflexion suspend à son gré les impressions qui se font dans l'ame, pour n'en conserver qu'une seule.

La géométrie nous apprend que le moyen le plus propre à faciliter notre réflexion, est de mettre sous les sens les objets mêmes des idées dont on veut s'occuper, parce qu'alors la conscience en est plus vive : mais on ne peut pas se servir de cet artifice dans toutes les sciences. Un moyen qu'on emploiera par-tout avec succès, c'est de mettre dans nos méditations de la clarté, de la précision & de l'ordre. De la clarté, parce que plus les signes sont clairs, plus nous avons conscience des idées qu'ils signifient, & moins par conséquent elles nous échappent : de la précision, afin que l'attention moins partagée se fixe avec moins d'effort : de l'ordre, afin qu'une première idée plus connue, plus familière prépare notre attention pour celle qui doit suivre.

Il n'arrive jamais que le même homme puisse exercer également sa mémoire, son imagination & sa réflexion sur toutes sortes de matières : c'est que ces opérations dépendent de l'attention comme de leur cause ; que celle-ci ne peut s'occuper d'un objet qu'à proportion du rapport qu'il a aux habitudes que nous avons contractées ; & que nous ne contractons l'habitude des signes & des idées qu'ils déterminent, qu'autant que nous sommes intéressés à étudier les choses. Nous ne pouvons donc pas également, dans tous les genres, nous servir des signes avec la même clarté, la même précision & le même ordre. Cela nous apprend pourquoi ceux qui aspirent à être universels, courent risque d'échouer dans bien des gen-

res. Il n'y a que deux ſortes de talens : l'un ne s'acquiert que par la violence qu'on fait aux organes ; l'autre eſt une ſuite de la facilité qu'ils ont à s'exercer. Celui-ci, appartenant plus à la nature, eſt plus vif, plus actif, & produit des effets bien ſupérieurs : celui-là au contraire ſent l'effort, le travail, & ne s'élève jamais au-deſſus du médiocre.

Concluons que, pour avoir des idées ſur leſquelles nous puiſſions réfléchir, nous avons beſoin d'imaginer des ſignes qui ſervent de liens aux différentes collections d'idées ſimples, & que nos notions ne ſont exactes qu'autant que nous avons inventé avec ordre les ſignes qui les doivent fixer.

Mais malheureuſement nous apprenons les mots, avant d'apprendre les idées : la raiſon ne vient qu'après la mémoire ; elle ne repaſſe pas toujours avec aſſez de ſoin ſur les idées auxquelles on a donné des ſignes. D'ailleurs il y a un grand intervalle entre le temps où l'on commence à cultiver la mémoire d'un enfant, en y gravant bien des mots dont il ne peut encore ſaiſir le vrai ſens, & celui où il commence à être capable d'analyſer ſes notions pour s'en rendre quelque compte. Quand cette opération ſurvient, elle ſe trouve trop lente pour ſuivre la mémoire qu'un long exercice a rendu prompte & facile. Quel travail ne ſeroit-ce pas, s'il falloit qu'elle examinât tous les ſignes ! On les emploie donc tels qu'ils ſe préſentent, & on ſe contente ordinairement d'en ſentir à-peu-près la ſignification. Auſſi tous ceux qui rentreront en eux-mêmes, y trouveront-ils grand nombre de mots auxquels ils ne lient que des idées fort imparfaites : voilà la ſource de cette multitude d'eſprits faux, qui inondent la ſociété, & du chaos où ſe trouvent pluſieurs ſciences abſtraites : chaos que les philoſophes n'ont jamais pu débrouiller, parce qu'aucun d'eux n'en a connu la première cauſe. Locke eſt le premier en faveur de qui on peut faire ici une exception.

La vérité que nous venons d'expoſer, montre combien les reſſorts de nos connoiſſances ſont ſimples & admirables. Voilà l'ame de l'homme avec des ſenſations & des opérations : comment diſpoſera-t elle de ces matériaux ? des geſtes, des ſons, des chifres, des lettres : c'eſt avec des inſtrumens auſſi étrangers à nos idées, que nous les mettons en œuvre pour nous élever aux connoiſſances les plus ſublimes. Les matériaux ſont les mêmes chez tous les hommes : mais l'adreſſe à ſe ſervir des ſignes varie, & de-là l'inégalité qui ſe trouve parmi eux.

Refuſez à un eſprit ſupérieur l'uſage des caractères : combien de connoiſſances lui ſont interdires, auxquelles un eſprit médiocre atteindroit facilement ? Otez-lui encore l'uſage de la parole : le ſort des muets nous apprend dans quelles bornes étroites vous le renfermez. Enfin enlevez-lui l'uſage de toutes ſortes de ſignes ; qu'il ne ſache pas faire à propos le moindre geſte pour exprimer les penſées les plus ordinaires, vous aurez en lui un imbécille.

Il ſeroit à ſouhaiter que ceux qui ſe chargent de l'éducation des enfans, n'ignoraſſent pas les premiers reſſorts de l'eſprit humain. Si un précepteur, connoiſſant parfaitement l'origine & le progrès de nos idées, n'entretenoit ſon diſciple que des choſes qui ont le plus de rapport à ſes beſoins & à ſon âge ; s'il avoit aſſez d'adreſſe pour le placer dans les circonſtances les plus propres à ſe faire des idées préciſes, & à les fixer par des ſignes conſtans ; ſi même, en badinant, il n'employoit jamais dans ſes diſcours que des mots dont le ſens ſeroit exactement déterminé, quelle netteté, quelle étendue ne donneroit-il pas à l'eſprit de ſon élève ! Mais combien peu de pères ſont en état de procurer de pareils maîtres à leurs enfans ! & combien ſont encore plus rares ceux qui ſeroient propres à remplir leurs vues ! Il eſt cependant utile de connoître tout ce qui pourroit contribuer à une bonne éducation. Si l'on ne peut pas toujours l'exécuter, peut-être évitera-t-on au moins ce qui y ſeroit tout-à-fait contraire. On ne devroit, par exemple, jamais embarraſſer les enfans par des paralogiſmes, des ſophiſmes & d'autres mauvais raiſonnemens. En ſe permettant de pareils badinages, on court riſque de leur rendre l'eſprit confus & même faux. Ce n'eſt qu'après que leur entendement auroit acquis beaucoup de netteté & de juſteſſe, qu'on pourroit, pour exercer leur ſagacité, leur tenir des diſcours captieux. Je voudrois même qu'on y apportât aſſez de précaution, pour prévenir tous les inconvéniens. Il me ſemble encore que l'uſage où l'on eſt de n'appliquer les enfans, pendant les premières années de leurs études, qu'à des choſes auxquelles ils ne peuvent rien comprendre ni prendre aucun intérêt, eſt peu propre à développer leurs talens.

Confirmation de ce qui vient d'être prouvé.

» A Chartres, un jeune homme de 23 à 24 ans, » fils d'un artiſan, ſourd & muet de naiſſance, » commença tout à-coup à parler, au grand étonnement de la ville. On ſut de lui que, trois » ou quatre mois auparavant, il avoit entendu » le ſon des cloches, & avoit été extrêmement » ſurpris de cette ſenſation nouvelle & inconnue. Enſuite il lui étoit ſorti une eſpèce d'eau » de l'oreille gauche, & il avoit entendu parfaitement des deux oreilles. Il fut trois ou quatre » mois à écouter ſans rien dire, s'accoutumant » à répéter tout bas les paroles qu'il entendoit, » & s'affermiſſant dans la prononciation & dans » les idées attachées aux mots ; enfin il ſe crut » en état de rompre le ſilence, & il déclara qu'il » parloit, quoique ce ne fût qu'imparfaitement. » Auſſi-tôt des théologiens habiles l'interrogèrent » ſur ſon état paſſé, & leurs queſtions principales roulèrent ſur Dieu, ſur l'ame, ſur la

» bonté ou la malice morale des actions. Il ne » parut pas avoir poussé ses pensées jusques-là. » Quoiqu'il fût né de parens catholiques, qu'il » assistât à la messe, qu'il fût instruit à faire le » signe de la croix, & à se mettre à genoux dans » la contenance d'un homme qui prie, il n'avoit » jamais joint à tout cela aucune intention, ni » compris celle que les autres y joignent. Il ne » savoit pas bien distinctement ce que c'étoit que » la mort, & il n'y pensoit jamais. Il menoit une » vie purement animale, tout occupé des objets » sensibles & présens, & du peu d'idées qu'il » recevoit par les yeux. Il ne tiroit pas même de » la comparaison de ses idées tout ce qu'il sem- » ble qu'il en auroit pu tirer. Ce n'est pas qu'il » n'eût naturellement de l'esprit ; mais l'esprit » d'un homme, privé du commerce des autres, » est si peu exercé & si peu cultivé, qu'il ne » pense qu'autant qu'il y est indispensablement » forcé par les objets extérieurs. Le plus grand » fond des idées des hommes est dans leur com- » merce réciproque ».

Ce fait est rapporté dans les Mémoires de l'Académie des Sciences (1). Il eût été à souhaiter qu'on eût interrogé ce jeune homme sur le peu d'idées qu'il avoit, quand il étoit sans l'usage de la parole; sur les premières qu'il acquit depuis que l'ouïe lui fut rendue; sur les secours qu'il reçut, soit des objets extérieurs, soit de ce qu'il entendoit dire, soit de sa propre réflexion pour en faire de nouvelles; en un mot, sur tout ce qui peut être dans son esprit une occasion de se former. L'expérience fait en nous des progrès si prompts, qu'il n'est pas étonnant qu'elle se donne quelquefois pour la nature même : ici au contraire elle fut si lente, qu'il eût été aisé de ne pas s'y méprendre. Mais les théologiens ne voulurent voir dans ce jeune homme que la nature seule ; &, tout habiles qu'ils étoient, ils ne démêloient ni la nature, ni l'expérience. Nous n'y pouvons suppléer que par des conjectures.

J'imagine que, pendant 23 ans, l'ame de ce jeune homme disposoit à peine de son attention. Elle la donnoit aux objets, non pas à son choix, mais selon qu'elle étoit entraînée. Il est vrai qu'élevé parmi les hommes, il en recevoit des secours qui lui faisoient lier quelques-unes de ses idées à des signes. Il n'est pas douteux qu'il ne sût faire connoître par des gestes ses principaux besoins, & les choses qui les pouvoient soulager. Mais, comme il manquoit de noms pour désigner celles qui n'avoient pas un si grand rapport à lui, qu'il étoit peu intéressé à y suppléer par quelqu'autre moyen, & qu'il ne retiroit de dehors aucun secours, il n'y pensoit jamais que quand il en avoit une perception actuelle. Son attention, uniquement attirée par des sensations vives, cessoit avec ses sensations. Il étoit donc borné dans ses jugemens comme dans ses besoins. Un petit nombre d'objets l'occupoit entiérement, & tous les autres échappoient à son attention. Mais on pourroit demander s'il étoit capable de raisonnement, & jusqu'à quel point.

Raisonner, c'est saisir les rapports par lesquels deux, trois jugemens, ou un plus grand nombre, sont liés les uns aux autres. Quand, par exemple, je retire la main à la vue d'un charbon ardent qu'on approche de moi, je juge que ce charbon brûle ; qu'il ne me brûlera pas, si je m'en éloigne, & que par conséquent je dois retirer la main. Il n'en faut pas même davantage à un logicien pour faire un syllogisme. *Je dois éviter*, dira-t-il, *tout ce qui brûle* : or, *ce charbon brûle, je dois donc l'éviter*. Mais la décomposition de ces jugemens & la forme syllogistique ne sont pas le raisonnement : ce n'est qu'une manière de l'énoncer ; &, dans l'exemple que je viens de rapporter, ce développement est si inutile, qu'il en est ridicule. Cependant ce même développement devient absolument nécessaire, lorsque les raisonnemens sont fort composés : car alors nous ne pouvons plus embrasser d'une simple vue tous les jugemens & tous les rapports qu'ils renferment. Nous en considérons donc séparément les différentes parties ; nous les développons l'une après l'autre ; nous donnons des signes à chaque idée, à chaque jugement, à chaque rapport. Par ce moyen, nous découvrons peu-à-peu ce que nous ne pourrions pas saisir d'un seul coup d'œil ; & cette décomposition, qui est tout-à-fait frivole dans un raisonnement simple, devient solide dans un raisonnement composé, parce qu'elle y est nécessaire. Cependant l'un & l'autre sont l'effet des mêmes opérations : car, soit qu'on saisisse plusieurs rapports à la première vue, ou qu'on les découvre successivement, on porte, dans l'un & l'autre cas, des jugemens dont l'un est une conséquence des autres. Quand, par exemple, un géomètre dit, *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, cette proposition est une conséquence des jugemens dont il a formé sa démonstration ; & cette démonstration lui est si familière, qu'il ne tient qu'à lui de s'en représenter toutes les parties à la fois. Or je demande si son esprit ne fait pas alors, au même instant, toutes les opérations que fait successivement celui d'un élève qui apprend à démontrer cette vérité.

Le jeune homme de Chartres avoit contracté l'habitude de veiller à ses besoins, c'est-à-dire, de juger si les choses lui étoient contraires ou favorables, de conclure s'il devoit les fuir ou les éviter, & d'agir en conséquence. Il ne distinguoit pas successivement ces opérations : elles

(1) Année 1703, pag. 18.

étoient

étoient toujours en lui au même inſtant. Mais la forme qu'elles prennent dans le diſcours, eſt tout-à-fait étrangère à l'eſſence du raiſonnement; & c'eſt pour avoir confondu ces deux choſes que la logique eſt devenue un art ſi frivole.

Il eſt vrai que le raiſonnement de ce jeune homme étoit fort borné : il ne raiſonnoit point dans ces occaſions où l'eſprit, ne pouvant tout ſaiſir à la fois, eſt obligé de procéder par ces développemens qu'on ne peut faire ſans le ſecours des ſignes. Il étoit donc naturel *qu'il ne tirât pas de la comparaiſon de ſes idées tout ce qu'il ſemble qu'il en auroit pu tirer*; & il ne nous paroîtroit pas même qu'il en eût pu tirer davantage, ſi l'habitude où nous ſommes de nous aider des ſignes, nous permettoit de remarquer tout ce que nous leur devons. Nous n'aurions qu'à nous mettre à ſa place, pour comprendre combien il devoit acquérir peu de connoiſſances : mais nous jugeons toujours d'après notre ſituation.

Borné dans ſes raiſonnemens, ſa réflexion, qui n'avoit pour objet que des ſenſations vives ou nouvelles, n'influoit point dans la plupart de ſes actions, & que fort peu dans les autres. Il ne ſe conduiſoit que par habitude & par imitation, ſur-tout dans les choſes qui avoient moins de rapport à ſes beſoins. C'eſt ainſi que, faiſant ce que la dévotion de ſes parens exigeoit de lui, il n'avoit jamais ſongé au motif qu'on pouvoit avoir, & ignoroit qu'il dût y joindre une intention. Peut-être même l'imitation étoit-elle d'autant plus exacte, que la réflexion ne l'accompagnoit point; car les diſtractions doivent être moins fréquentes dans un homme qui ſait peu réfléchir.

Il ſemble que, pour ſavoir ce que c'eſt que la vie, ce ſoit aſſez d'être & de ſentir. Cependant, au haſard d'avancer un paradoxe, je dirai que ce jeune homme en avoit une idée. Pour un être qui ne réfléchit pas, pour nous-mêmes, dans ces momens où, quoiqu'éveillés, nous ne faiſons que végéter, les ſenſations ne ſont que des ſenſations, & elles ne deviennent des idées, que lorſque la réflexion nous les fait conſidérer comme images de quelque choſe. Il eſt vrai qu'elles guidoient ce jeune homme dans la recherche de ce qui étoit utile à ſa conſervation, & l'éloignoient de ce qui pouvoit lui nuire : mais il en ſuivroit l'impreſſion, ſans réfléchir ſur ce que c'étoit que ſe conſerver, ou ſe laiſſer détruire. Une preuve de la vérité de ce que j'avance, c'eſt qu'il ne ſavoit pas bien diſtinctement ce que c'étoit que la mort; s'il avoit ſu ce que c'étoit que la vie, n'auroit-il pas vu, auſſi diſtinctement que nous, que la mort n'en eſt que la privation (1)?

L'illuſtre ſecrètaire de l'académie des ſciences a fort bien remarqué que le plus grand fond des idées des hommes eſt dans leur commerce réciproque. J'ajoute ſeulement que c'eſt l'uſage des ſignes qui met ce fond en valeur. Ce ſont eux qui contribuent au plus grand développement de l'eſprit.

Il s'offre cependant une difficulté. Si notre eſprit, dira-t-on, ne fixe ſes idées que par des ſignes, nos raiſonnemens courent riſque de ne rouler ſouvent que ſur des mots, ce qui doit nous jetter dans bien des erreurs.

Je réponds que la certitude des mathématiques lève cette difficulté. Pourvu que nous déterminions ſi exactement les idées attachées à chaque ſigne, que nous puiſſions dans le beſoin en faire l'analyſe, nous ne craindrons pas plus de nous tromper que les mathématiciens, lorſqu'ils ſe ſervent de leurs chifres. A la vérité, cette objection fait voir qu'il faut ſe conduire avec beaucoup de précaution, pour ne pas s'engager, comme bien des philoſophes, dans des diſputes de mots, & dans des queſtions vaines & puériles : mais par-là elle ne fait que confirmer ce que j'ai moi-même remarqué.

On peut obſerver ici avec quelle lenteur l'eſprit s'élève à la connoiſſance de la vérité. Locke en fournit un exemple qui me paroît curieux.

Quoique la néceſſité des ſignes pour les idées des nombres ne lui ait pas échappé, il ne parle cependant pas comme un homme bien aſſuré de ce qu'il avance. Sans les ſignes, dit-il, avec leſquels nous diſtinguons chaque collection d'unités, *à peine pouvons-nous faire uſage des nombres, ſur-tout dans les combinaiſons fort compoſées* (2).

Il s'eſt apperçu que les noms ſont néceſſaires pour les idées faites ſans modèles, mais il n'en a pas ſaiſi la vraie raiſon. « L'eſprit, dit-il, ayant » mis de la liaiſon entre les parties détachées de » ſes idées complexes, cette union qui n'a aucun » fondement particulier dans la nature, ceſſeroit, » s'il n'y avoit quelque choſe qui la maintînt (3) ». Ce raiſonnement devoit, comme il l'a fait, l'empêcher de voir la néceſſité des ſignes pour les notions des ſubſtances : car ces notions ayant un fondement dans la nature, c'étoit une conſéquence que la réunion de leurs idées ſimples ſe conſervât dans l'eſprit ſans le ſecours des mots.

Il faut bien peu de choſes pour arrêter les plus grands génies dans leurs progrès : il ſuffit, comme on le voit ici, d'une lègère mépriſe qui leur

(1) La mort peut ſe prendre encore pour le paſſage de cette vie dans une autre. Mais ce n'eſt pas là le ſens dans lequel il faut ici l'entendre, M. de Fontenelle ayant dit que ce jeune homme n'avoit point d'idée de Dieu ni de l'ame; il eſt évident qu'il n'en avoit pas davantage de la mort, priſe pour le paſſage de cette vie dans une autre.

(2) Liv. II. chap. 16. ſect, 5.

(3) Liv. III. chap 5. ſect. 10.

échappe dans le moment même qu'ils défendent la vérité. Voilà ce qui a empêché Locke de découvrir combien les signes sont nécessaires à l'exercice des opérations de l'ame. Il suppose que l'esprit fait des propositions mentales, dans lesquelles il joint ou sépare les idées sans l'intervention des mots (1). Il prétend même que la meilleure voie, pour arriver à des connoissances, seroit de considérer les idées en elles-mêmes; mais il remarque qu'on le fait fort rarement : tant, dit-il, la coutume d'employer des sons pour des idées a prévalu parmi nous (2). Après ce que j'ai dit, il est inutile que je m'arrête à faire voir combien tout cela est peu exact.

De la nécessité & des abus des idées générales.

Abstraire, c'est proprement tirer, séparer une chose d'une autre, dont elle faisoit partie : par conséquent les idées abstraites sont des idées partielles séparées de leur tout.

Il y a deux sentimens sur ces idées : les uns les prétendent innées, les autres assurent qu'elles sont l'ouvrage de l'esprit. Ceux-là se trompent; ceux-ci sont peu exacts. L'action des sens suffit à la production de quelques idées abstraites; l'esprit concourt avec eux à la production de plusieurs : enfin, aidé de celles qu'il a reçues des sens, & de celles auxquelles il a contribué, il en forme par lui-même un grand nombre.

En effet, nos sens décomposent chaque objet. La vue en sépare les couleurs, l'ouïe les sons, &c. notre ame ne reçoit que des idées partielles. Le toucher est le seul sens qui forme ces collections, où nous trouvons ces idées complexes. C'est lui qui réunit, dans différens tons, ces idées qui viennent à nous séparément.

Ainsi, dans le principe, l'ame ne compose ni ne décompose : elle reçoit séparément les idées que les sens séparent; elle reçoit ensemble celles que le toucher réunit.

Avec la seule vue, on n'a que l'idée abstraite de quelque couleur : avec l'ouïe seule, on n'a que l'idée abstraite de quelque son. Mais, si l'on fait usage de la vue, de l'ouïe & du toucher, on a l'idée complexe d'un tout solide, coloré, sonore. Voilà tout l'artifice des idées que nous nous formons des objets sensibles. Les sens commencent, le concours de l'esprit ou de la réflexion survient, & les idées se multiplient.

Quant aux idées abstraites que nous acquérons des opérations de notre ame, il suffit de savoir que toutes nos facultés spirituelles ne sont que la sensation même qui se transforme différemment, pour comprendre que les sens nous donnent les idées abstraites d'*attention*, de *comparaison*, de *jugement*, &c. mais ils ne les donnent qu'autant qu'ils sont aidés par la réflexion de l'esprit.

Toutes nos idées ne sont que différentes combinaisons de ces deux premières espèces. Si nous nous bornons à juger des qualités sensibles que nos sens apperçoivent dans les objets, soit immédiatement, soit par le secours de quelqu'instrument, nous nous faisons toutes les idées abstraites de mathématique & de physique.

Si nous jugeons par analogie des qualités spirituelles qui appartiennent aux objets, nous découvrons les facultés intérieures des animaux.

Si nous jugeons de la cause par les effets, nous nous élevons, par la considération de l'univers, à la connoissance de Dieu.

Enfin, si nous considérons toutes nos facultés, relativement à la fin à laquelle nous connoissons par la raison que Dieu nous destine, nous nous formons des idées de religion naturelle, de principes de morale, de vertus, de vices, &c.

C'est dans les idées abstraites, qui sont le fruit de différentes combinaisons, qu'on reconnoît l'ouvrage de l'esprit. Ainsi les idées abstraites de couleur, de son, &c. viennent immédiatement des sens; celles des facultés de notre ame sont dues tout-à-la-fois aux sens & à l'esprit; & les idées de la divinité & de la morale appartiennent à l'esprit seul. Je dis à *l'esprit seul*, parce que les sens n'y concourent plus par eux-mêmes. Ils ont fourni les matériaux, & c'est l'esprit qui les met en œuvre.

En faisant des abstractions, nous découvrons des rapports de ressemblance & de différence entre les objets. De-là les idées générales, qui ne sont que des idées sommaires & des expressions abrégées. *Triangle* dit expressément tous les triangles, de quelqu'espèce qu'ils soient. Un nom abstrait devient une idée générale ou sommaire, toutes les fois qu'il est la dénomination de plusieurs choses qui ont des qualités communes. *Couleur*, *son*, *odeur*, &c. sont tout-à-la-fois idées abstraites & idées sommaires ou générales : idées abstraites, parce que ce sont des idées partielles que nous séparons des objets; idées sommaires, parce que chacune désigne un certain nombre de sensations qui viennent à l'ame par le même organe. C'est sous ce point de vue qu'il faut considérer les idées abstraites & générales, sans quoi on leur donneroit plus de réalité qu'elles n'en ont. Toutes ces idées sont absolument nécessaires. Les hommes étant obligés de parler des choses, selon qu'elles diffèrent ou qu'elles conviennent, il a fallu qu'ils pussent les rapporter à des choses distinguées par des signes.

Mais il faut remarquer que c'est moins par rapport à la nature des choses que par rapport à la

(1) Liv. IV. chap. 5. sect. 3, 4, 5.
(2) Liv. IV. chap. 6. sect. 1.

manière dont nous les connoiſſons, que nous en déterminons les genres ou les eſpèces, ou, pour parler un langage plus familier, que nous les diſtribuons dans des claſſes ſubordonnées les unes aux autres. Voilà pourquoi il y a ſouvent beaucoup de confuſion dans ces ſortes d'idées, & c'eſt pourquoi encore elles donnent ſouvent lieu à des diſputes frivoles. Si nous avions la vue aſſez perçante pour découvrir dans les objets un plus grand nombre de propriétés, nous appercevrions bientôt des différences entre ceux qui nous paroiſſent les plus conformes, & nous pourrions en conſéquence les ſubdiviſer en de nouvelles claſſes. Quoique différentes portions d'un même métal ſoient, par exemple, ſemblables par les qualités que nous leur connoiſſons, il ne s'enſuit pas qu'elles le ſoient par celles qui nous reſtent à connoître. Si nous ſavions en faire la dernière analyſe, peut-être trouverions-nous autant de différence entr'elles, que nous en trouvons maintenant entre des métaux de différente eſpèce.

Ce qui rend les idées générales ſi néceſſaires, c'eſt la limitation de notre eſprit. Dieu n'en a beſoin nullement : ſa connoiſſance infinie comprend tous les individus, & il ne lui eſt pas plus difficile de penſer à tous en même-temps, que de penſer à un ſeul. Pour nous, la capacité de notre eſprit eſt remplie, non-ſeulement lorſque nous ne penſons qu'à un objet, mais même lorſque nous ne le conſidérons que par quelqu'endroit. C'eſt pourquoi nous ſommes obligés, lorſque nous voulons mettre de l'ordre dans nos penſées, de diſtribuer les choſes en différentes claſſes.

C'eſt donc parce que notre intelligence eſt bornée, que nous faiſons des abſtractions & que nous généraliſons. Mais, ſi dans les abſtractions & dans les idées générales, on ſe conduit avec méthode, l'ordre ſuppléera à l'imitation de l'eſprit. En effet, que ne doit-on pas à l'analyſe ? C'eſt elle qui pénètre dans le détail des ſciences : elle montre les rapports; elle découvre les principaux généraux, & c'eſt par elle que l'eſprit s'élève au-deſſus des ſens, & paroît penſer ſans leur ſecours. Or, analyſer c'eſt décompoſer, ſéparer, c'eſt-à-dire, abſtraire.

Locke croit que les bêtes ne ſont point d'abſtractions, parce qu'il ne voit qu'une perfection dans le pouvoir d'en former : mais cette faculté eſt un défaut dans ſon principe. D'ailleurs, pour abſtraire, il ſuffit d'avoir des ſens.

Les bêtes ont donc des idées abſtraites, & même des idées générales : mais, dans l'impuiſſance où elles ſont de ſe faire une langue, elles n'ont pas ces expreſſions abrégées qui multiplient nos idées à l'infini. Le langage eſt à l'eſprit ce que la ſtatique eſt au corps : il ajoute à ſes forces. L'entendement a ſes leviers; avec leur ſecours il fuit, il ſuſpend, il hâte, il ſoumet la nature; &, s'il fait de grandes choſes, c'eſt moins par les forces qui lui ſont propres que par l'art d'employer des forces étrangères.

L'uſage de ces forces commence avec les idées ſommaires. C'eſt par ces idées que l'eſprit prend ſon eſſor, qu'il s'élève, qu'il plane, qu'il redeſcend pour s'élever plus haut encore : c'eſt par elles qu'il diſpoſe de ce qu'il connoît pour arriver à ce qu'il ne connoît pas; enfin c'eſt par elles ſeules qu'il peut mettre de l'ordre dans ſes connoiſſances. Les idées générales ſont préciſément, dans la mémoire, ce que ſont dans un cabinet d'hiſtoire naturelle, des tablettes numérotées ſur leſquelles tout eſt arrangé, ſuivant l'ordre des matières.

Cependant ſi, comme nous l'avons dit, la néceſſité de ces idées vient de la limitation de notre eſprit, & ſi ce n'eſt qu'à force de méthode que nous pouvons ſuppléer à cette limitation, il eſt à craindre qu'elle ne nous entraîne dans bien des erreurs. Il en eſt une où les philoſophes ſont tombés à ce ſujet, & elle a eu de grandes ſuites : ils ont réaliſé toutes leurs abſtractions, ou les ont regardées comme des êtres qui ont une exiſtence réelle, indépendamment de celle des choſes (1). Voici, je penſe, ce qui a donné lieu à une opinion auſſi abſurde.

Toutes nos premières idées ont été particulières : c'étoient certaines ſenſations que nous regardions comme des modifications de notre être, ou comme les qualités des objets auxquels nous les rapportons. Or toutes ces idées préſentent une vraie réalité, puiſqu'elles ne ſont proprement que tel ou tel être modifié de telle ou telle manière. Nous ne ſaurions, par exemple, rien appercevoir en nous que nous ne regardions comme à nous, comme appartenant à notre être, ou comme étant notre être de telle ou telle façon : mais, parce que notre eſprit eſt trop borné pour réfléchir en même-temps ſur un grand nombre de modifications, il prend, l'une après l'autre, celles qu'il voit dans un objet : il les ſépare par conſé-

(1) Au commencement du douzième ſiècle, les péripatéticiens formèrent deux branches; celle des nominaux & celle des réaliſtes. Ceux-ci ſoutenoient que les notions générales que l'école appelle *nature univerſelle*, *relations*, *formalités* & autres, ſont des réalités diſtinctes des choſes. Ceux-là au contraire penſoient qu'elles ne ſont que des noms, par où l'on exprime différentes manières de concevoir; & ils s'appuient ſur ce principe, *que la nature ne fait rien en vain*. C'étoit ſoutenir une bonne thèſe par une aſſez mauvaiſe raiſon; car c'étoit convenir que ces réalités étoient poſſibles, & que, pour les faire exiſter, il ne falloit que leur trouver quelque utilité. Cependant ce principe étoit appellé le *raſoir des nominaux*. La diſpute entre ces deux ſectes fut ſi vive, qu'on en vint aux mains en Allemagne, & qu'en France Louis XI crut devoir défendre la lecture des livres des nominaux. Ainſi l'autorité ſévit contre ceux qui avoient raiſon.

quent de leur être, il leur ôte toute leur réalité. Cependant on ne peut pas réfléchir sur rien, car ce seroit proprement ne pas réfléchir. Comment donc ces modifications prises d'une manière abstraite, séparément de l'être auquel elles appartiennent, & auquel elles ne participent qu'autant qu'elles y sont renfermées, deviendroient-elles l'objet de l'esprit ? C'est qu'il continue de les regarder comme des êtres. Accoutumé, toutes les fois qu'il les considère dans leur objet, à les appercevoir avec une réalité, dont pour lors elles ne sont pas distinctes, il leur conserve, autant qu'il peut, cette même réalité, dans le temps qu'il les distingue de leur sujet. Il se contredit : d'un côté, il envisage ces modifications sans aucun rapport à leur être, & elles ne sont plus rien ; d'un autre côté, parce que le néant ne peut se saisir, il les regarde comme quelque chose, & continue de leur attribuer cette même réalité avec laquelle il les a d'abord apperçues, quoiqu'elle ne puisse plus leur convenir. En un mot, ces abstractions, quand elles n'étoient que des idées particulières, se sont liées avec l'idée de l'être, & cette liaison subsiste.

Quelque vicieuse que soit cette contradiction, elle est néanmoins nécessaire. Car si l'esprit est trop limité pour embrasser tout-à-la-fois un être & ses modifications, il faudra bien qu'il les distingue, en formant des idées abstraites ; &, quoique par-là les modifications perdent toute la réalité qu'elles avoient, il faudra bien encore qu'il leur en suppose, parce qu'autrement il n'en pourroit jamais faire l'objet de sa réflexion.

C'est cette nécessité qui est cause que bien des philosophes n'ont pas soupçonné que la réalité des idées abstraites fût l'ouvrage de l'imagination. Ils ont vu que nous étions forcés à considérer ces idées comme quelque chose de réel, ils s'en sont tenus là ; &, n'étant pas remontés à la cause qui nous les fait appercevoir sous cette fausse apparence, ils ont conclu qu'elles sont en effet des êtres.

On a donc réalisé toutes ces notions, mais plus ou moins, selon que les choses dont elles sont des idées partielles, paroissent avoir plus ou moins de réalité. Les idées des modifications ont participé à moins de degrés d'être que celles des substances, & celles des substances finies en ont encore eu moins que celles de l'être infini (1).

Ces idées réalisées de la sorte ont été d'une fécondité merveilleuse. C'est à elles que nous devons l'heureuse découverte des qualités ocultes, des formes substantielles, des qualités intentionnelles, ou, pour ne parler que de ce qui est commun aux modernes, c'est à elle que nous devons ces genres, ces essences & ces différences, qui sont tout autant d'êtres qui vont se placer dans chaque substance pour la déterminer à être ce qu'elle est. Lorsque les philosophes se servent de ces mots *être*, *substance*, *essence*, *genre*, *espèce*, il ne faut pas s'imaginer qu'ils n'entendent que certaines collections d'idées simples qui nous viennent par sensation & par réflexion : ils veulent pénétrer plus avant, & voir dans chacun d'eux des réalités spécifiques. Si même nous descendions dans un plus grand détail, & que nous passions en revue les noms des substances, *corps*, *animal*, *homme*, *métal*, *or*, *argent*, &c tous dévoilent aux yeux des philosophes, des êtres cachés au reste des hommes.

Une preuve qu'ils regardent ces mots comme signe de quelque réalité, c'est que, quoiqu'une substance ait souffert quelqu'altération, ils ne laissent pas de demander si elle appartient encore à la même espèce, à laquelle elle se rapportoit avant ce changement : question qui deviendroit superflue, s'ils mettoient les notions des substances, & celles de leurs espèces, dans différentes collections d'idées simples. Lorsqu'ils demandent si de la glace & de la neige sont de l'eau ; si un fœtus monstrueux est un homme ; si Dieu, les esprits, les corps ou même le vuide sont des substances, il est évident que la question n'est pas, si ces choses conviennent avec les idées simples, rassemblées sous ces mots *eau*, *homme*, *substance* : elle se résoudroit d'elle même. Il s'agit de savoir si ces choses renferment certaines essences, certaines réalités qu'on suppose que ces mots *eau*, *homme*, *substance* signifient ; &, comme l'on ne sait ce qu'on veut dire, l'on dispute & on ne résout rien.

Ce préjugé a fait imaginer à tous les philosophes qu'il faut définir la substance, par la différence la plus prochaine & la plus propre à en expliquer la nature. Mais nous sommes encore à attendre d'eux un exemple de ces sortes de définitions. Elles seront toujours défectueuses, par l'impuissance où ils sont de connoître les essences ; impuissance dont ils ne se doutent pas, parce qu'ils se préviennent pour des idées abstraites qu'ils réalisent, & qu'ils prennent ensuite pour l'essence même des choses.

L'abus des notions abstraites réalisées se montrent encore bien visiblement, lorsque les philosophes, non contens d'expliquer à leur manière la nature de ce qui est, ont voulu expliquer la nature de ce qui n'est pas. On les a vu parler des créatures purement possibles, comme des créatures existantes, & tout réaliser jusqu'au néant d'où elles sont sorties. Où étoient les créatures, a-t-on demandé, avant que Dieu les eût créées ? La réponse est facile : car c'est demander où elles étoient avant qu'elles fussent ; à quoi, ce me semble, il suffit de répondre qu'elles n'étoient nulle part.

(1) Descartes lui-même raisonne de la sorte. *Med*,

L'idée des créatures possibles n'est qu'une abstraction réalisée que nous avons formée, en cessant de penser à l'existence des choses, pour ne penser qu'aux autres qualités que nous leur connoissons. Nous avons pensé à l'étendue, à la figure, au mouvement & au repos des corps, & nous avons cessé de penser à leur existence. Voilà comment nous nous sommes fait l'idée des corps possibles : idée qui leur ôte toute leur réalité, puisqu'elle les suppose dans le néant ; & qui, par une contradiction évidente, la leur conserve, puisqu'elle nous les représente comme quelque chose d étendu, de figuré, &c.

Les philosophes n'appercevant pas cette contradiction, n'ont pris cette idée que par ce dernier endroit. En conséquence ils ont donné à ce qui n'est point, les réalités de ce qui existe, & quelques-uns ont cru résoudre d'une manière sensible les questions les plus épineuses de la création.

« Je crains, dit Locke, que la manière dont » on parle des facultés de l'ame, n'ait fait venir à » plusieurs personnes l'idée confuse d'autant d'agens qui existent distinctement en nous, qui » ont différentes fonctions & différens pouvoirs, » qui commandent, obéissent & exécutent di» verses choses, comme autant d'êtres distincts ; » ce qui a produit quantité de vaines disputes, » de discours obscurs & pleins d'incertitude sur » les questions qui se rapportent à ces différens » pouvoirs de l'ame ».

Cette crainte est digne d'un sage philosophe ; car pourquoi agiteroit-on comme des questions fort importantes : *si le jugement appartient à l'entendement ou à la volonté ; s'ils sont l'un & l'autre également actifs ou également libres ; si la volonté est capable de connoissance, ou si ce n'est qu'une faculté aveugle ; si enfin elle commande à l'entendement, ou si celui-ci la guide ou la détermine* ? Si, par *entendement* & *volonté*, les philosophes ne vouloient exprimer que l'ame envisagée par rapport à certains actes qu'elle produit ou peut produire, il est évident que le jugement, l'activité & la liberté appartiendroient à l'entendement, ou ne lui appartiendroient pas, selon qu'en parlant de cette faculté, on considéreroit plus ou moins de ces actes. Il en est de même de la volonté. Il suffit, dans ces sortes de cas, d'expliquer les termes, en déterminant, par des analyses exactes, les notions qu'on se fait des choses. Mais les philosophes ayant été obligés de se représenter l'ame par des abstractions, ils en ont multiplié l'être, & l'entendement & la volonté ont subi le sort de toutes les notions abstraites. Ceux même, tels que les cartésiens, qui ont remarqué expressément que ce ne sont point là des êtres distingués de l'ame, ont agité toutes les questions que je viens de rapporter. Ils ont donc réalisé toutes ces notions abstraites contre leur intention & sans s'en appercevoir. C'est qu'ignorant la manière de les analyser, ils étoient incapables d'en connoître les défauts, & par conséquent de s'en servir avec toutes les précautions nécessaires.

Les abstractions sont donc souvent des fantômes que les philosophes prennent pour les choses même. Ce qu'ils ont écrit sur l'espace & sur la durée, en est encore un exemple.

L'espace pur n'est qu'une abstraction. La marque à laquelle on ne peut méconnoître ces sortes d'idées, c'est qu'on ne peut les appercevoir que par différentes suppositions. Comme elles sont partie de quelque notion complexe, l'esprit ne sauroit les former qu'en cessant de penser aux autres idées partielles, auxquelles elles sont unies. C'est à quoi les suppositions l'engagent, quoique d'une manière artificieuse. Lorsqu'on dit, *supposez un corps anéanti, & conservez ceux qui l'environnent dans la même distance où ils étoient*. Au lieu d'en conclure l'existence de l'espace pur, nous en devrions seulement inférer que nous pouvons continuer de considérer l'étendue, dans le temps que nous ne considérons plus les autres idées partielles que nous avons du corps. C'est tout ce que peut cette supposition, & celles qui lui ressemblent. Mais, de ce que nous pouvons diviser de la sorte nos notions, il ne s'ensuit pas qu'il y ait dans la nature des êtres qui répondent à chacune de nos idées partielles. Il est à craindre que ce ne soit ici qu'un effet de l'imagination qui, ayant feint qu'un corps est anéanti, est obligé de feindre un espace entre les corps environnans : il se peut qu'elle ne se fasse une idée abstraite d'espace, que parce qu'elle conserve l'étendue même des corps qu'elle suppose rentrés dans le néant. Ce n'est pas que je prétende que cet espace n'existe pas : je veux seulement dire que l'idée que nous nous en formons, n'en démontre pas l'existence.

Il en est de même de l'idée de la durée. Ce n'est qu'une abstraction : c'est d'après la succession de nos idées, que nous représentons la durée des choses qui sont hors de nous. Tout prouve donc que nous ne connoissons ni la nature de l'espace, ni celle de la durée. Mais le grand défaut des abstractions réalisées, c'est de nous persuader que nous n'ignorons rien.

Je ne sais si, après ce que je viens de dire, on pourra enfin abandonner toutes ces abstractions réalisées : plusieurs raisons me font appréhender le contraire. 1°. Il faut se souvenir que nous avons dit que les noms des substances tiennent, dans notre esprit, la place que les sujets occupent hors de nous : ils y sont le lien & le soutien des idées simples, comme au-dehors les sujets le sont des qualités. Voilà pourquoi nous sommes toujours tentés de les rapporter à ce sujet, & de nous imaginer qu'ils en expriment la réalité même.

En second lieu, je remarquerai que nous pouvons connoître toutes les idées simples qui entrent dans les notions que nous formons sans modèle. Or l'essence d'une chose étant, selon les philo-

sophes, ce qui la constitue ce qu'elle est, c'est une conséquence que nous puissions, dans ces occasions, avoir des idées des essences : aussi leur avons-nous donné des noms. Par exemple, celui de *justice* signifie l'essence du juste, celui de *sagesse* l'essence du sage, &c. C'est peut-être là une des raisons qui ont fait croire aux scholastiques que, pour avoir des noms qui exprimassent les essences des substances, ils n'avoient qu'à suivre l'analogie du langage, & ils ont fait les mots de *corporéité*, d'*animalité* & d'*humanité*, pour désigner les essences du *corps*, de l'*animal* & de l'*homme*. Ces termes leur étant devenus familiers, il est bien difficile de leur persuader qu'ils sont vuides de sens.

En troisième lieu, il n'y a que deux moyens de se servir des mots : s'en servir après avoir fixé dans son esprit toutes les idées simples qu'ils doivent signifier, ou seulement après les avoir supposés signes de la réalité même des choses. Le premier moyen est pour l'ordinaire embarrassant, parce que l'usage n'est pas toujours assez décidé. Les hommes voyant les choses différemment, selon l'expérience qu'ils ont acquise, il est difficile qu'ils s'accordent sur le nombre & sur la qualité des idées de bien des noms. D'ailleurs, lorsque cet accord se rencontre, il ne sera pas toujours aisé de saisir, dans sa juste étendue, le sens d'un terme : pour cela, il faudroit du temps, de l'expérience & de la réflexion. Il est bien plus commode de supposer dans les choses une réalité, dont on regarde les mots comme les véritables signes : d'entendre par ces mots *homme*, *animal*, &c. une entité qui détermine & distingue ces choses, que de faire attention à toutes les idées simples qui peuvent leur appartenir. Cette voie satisfait tout-à-la-fois notre impatience & notre curiosité. Peut-être y a-t-il peu de personnes, même parmi celles qui ont le plus travaillé à se défaire de leurs préjugés, qui ne sentent quelque penchant à rapporter tous les noms des substances à des réalités inconnues. Cela paroît même dans des cas où il est facile d'éviter l'erreur, parce que nous savons bien que les idées que nous réalisons ne sont pas de véritables êtres ; je veux parler des êtres moraux, tels que la *gloire*, la *guerre*, la *renommée*, auxquels nous n'avons donné la dénomination d'*être*, que parce que, dans les discours les plus sérieux, comme dans les conversations les plus familières, nous les imaginons sous cette idée.

C'est-là certainement une grande source d'erreurs. Il suffit d'avoir supposé que les mots répondent à la réalité des choses, pour les confondre avec elles, & pour conclure qu'ils en expliquent parfaitement la nature. Voilà pourquoi celui qui fait une question, & qui s'informe ce que c'est que tel ou tel corps, croit, comme Locke le remarque, demander quelque chose de plus qu'un nom ; & que celui qui lui répond, *c'est du fer*, croit aussi lui apprendre quelque chose de plus. Mais, avec un tel jargon, il n'y a point d'opinion, quelqu'inintelligible qu'elle puisse être, qui ne se soutienne : il ne faut plus s'étonner de la vogue des différentes sectes.

Il est donc bien important de ne pas réaliser nos abstractions. Pour éviter cet inconvénient, je ne connois qu'un moyen, c'est de savoir développer, dès l'origine, la génération de toutes nos notions abstraites. Ce moyen a été inconnu aux philosophes, & c'est en vain qu'ils ont tâché d'y suppléer par des définitions. La cause de leur ignorance à cet égard, c'est le préjugé où ils ont toujours été, qu'il falloit commencer par les idées générales : car, lorsqu'on s'est défendu de commencer par les particulieres, il n'est pas possible d'expliquer les plus abstraites qui en tirent leur origine. En voici un exemple.

Après avoir défini l'impossible, par *ce qui implique contradiction* (1) ; le possible, par *ce qui ne l'implique pas* ; & l'être, par *ce qui peut exister*, on n'a pas su donner d'autre définition de l'existence, sinon qu'elle est *le complément de la possibilité*. Mais je demande si cette définition présente quelqu'idée, & si l'on ne seroit pas en droit de jetter sur elle le ridicule qu'on a donné à quelques-unes de celles d'Aristote.

Si le possible est *ce qui n'implique pas contradiction*, la possibilité est la *non-implication de contradiction*. L'existence est donc le *complément de la non-implication de contradiction*. Quel langage ! en observant mieux l'ordre naturel des idées, on auroit vu que la notion de la possibilité ne se forme que d'après celle de l'existence.

Je pense qu'on n'adopte ces sortes de définitions que parce que, connoissant d'ailleurs la chose définie, on n'y regarde pas de si près. L'esprit qui est frappé de quelque clarté, la leur attribue, & ne s'apperçoit pas qu'elles sont inintelligibles. Cet exemple fait voir combien il est important de substituer toujours des analyses aux définitions des philosophes. Je crois même qu'on devroit porter le scrupule, jusqu'à éviter de se servir des expressions dont ils paroissent le plus jaloux.

L'abus en est devenu si familier, qu'il est difficile, quelque soin qu'on se donne, qu'elles ne fassent mal saisir une pensée au commun des lecteurs. Locke en est un exemple. Il est vrai qu'il n'en fait, pour l'ordinaire, que des applications fort justes : mais on l'entendroit dans bien des endroits avec plus de facilité, s'il les avoit entiérement bannies de son style. Je n'en juge, au reste, que par la traduction.

---

(1) Wolf.

Ces détails font voir quelle est l'influence des idées abstraites. Si leurs défauts ignorés ont fort obscurci toute la métaphysique, aujourd'hui qu'ils sont connus, il ne tiendra qu'à nous d'y remédier.

Des principes généraux & de la synthèse.

La facilité d'abstraire & de décomposer a introduit de bonne heure l'usage des propositions générales. On ne peut être long-temps sans s'appercevoir qu'étant le résultat de plusieurs connoissances particulières, elles sont propres à soulager la mémoire, & à donner de la précision au discours. Mais elles dégénèrerent bientôt en abus, & donnèrent lieu à une manière de raisonner fort imparfaite. En voici la raison.

Les premières découvertes dans les sciences ont été si simples & si faciles, que les hommes les ont faites sans le secours d'aucune méthode. Ils ne purent même imaginer des règles qu'après avoir fait des progrès, qui, les ayant mis dans la situation de remarquer comment ils étoient arrivés à quelques vérités, leur firent connoître comment ils pouvoient parvenir à d'autres. Ainsi ceux qui firent les premières découvertes, ne purent montrer quelle route il falloit prendre pour les suivre, puisqu'eux-mêmes ne savoient pas encore quelle route ils avoient tenue. Il ne resta d'autres moyens pour en montrer la certitude, que de faire voir qu'elle s'accordoit avec les propositions générales que personne ne révoquoit en doute. Cela fit croire que ces propositions étoient la vraie source de nos connoissances. On leur donna en conséquence le nom de *principes*; & ce fut un préjugé généralement reçu, & qui l'est encore, qu'on ne doit raisonner que par principes (1). Ceux qui découvrirent de nouvelles vérités, crurent, pour donner une plus grande idée de leur pénétration, devoir faire un mystère de la méthode qu'ils avoient suivie. Ils se contentèrent de les exposer, par le moyen des principes généralement adoptés; & le préjugé reçu s'accréditant de plus en plus, fit naître des sentimens sans nombre.

L'inutilité & l'abus des principes paroît sur tout dans la synthèse : méthode où il semble qu'il soit défendu à la vérité de paroître qu'elle n'ait été précédée d'un grand nombre d'axiomes, de définitions & d'autres propositions prétendues fécondes. L'évidence des démonstrations mathématiques & l'approbation que tous les savans donnent à cette manière de raisonner, suffiroient pour persuader que je n'avance qu'un paradoxe insoutenable. Mais il n'est pas difficile de faire voir que ce n'est point à la méthode synthétique que les mathématiques doivent leur certitude. En effet, si cette science avoit été susceptible d'autant d'erreurs, d'obscurités & d'équivoques que la métaphysique, la synthèse auroit été tout-à-fait propre à les entretenir & à les multiplier de plus en plus; &, si les idées des mathématiciens sont exactes, c'est qu'elles sont l'ouvrage de l'analyse. La méthode que je blâme, peu propre à corriger un principe vague, une notion mal déterminée, laisse subsister tous les vices d'un raisonnement, ou les cache sous les apparences d'un grand ordre, qui est aussi superflu qu'il est sec & rebutant. Je renvoie, pour s'en convaincre, aux ouvrages de métaphysique, de morale & de théologie, où l'on a voulu s'en servir (2)

Il suffit de considérer qu'une proposition générale n'est que le résultat de nos connoissances particulières, pour s'appercevoir qu'elle ne peut nous faire descendre qu'aux connoissances qui nous ont élevés jusqu'à elle, ou qu'à celles qui auroient également pu nous en frayer le chemin. Par conséquent, bien loin d'en être le principe, elle suppose qu'elles sont toutes connues par d'autres moyens, ou que du moins elles peuvent l'être. En effet, pour exposer la vérité avec l'étalage des principes que demande la synthèse, il est évident qu'il faut déja en avoir connoissance. Cette méthode, propre tout au plus à démontrer d'une manière fort abstraite, des choses qu'on pourroit prouver d'une manière bien plus simple, éclaire d'autant moins l'esprit qu'elle cache la route qui conduit aux découvertes. Il est même à craindre qu'elle n'en impose, en donnant de l'apparence aux paradoxes les plus faux; parce qu'avec des propositions détachées & souvent fort éloignées les unes des autres, il est aisé de prouver tout ce qu'on veut, sans qu'il soit facile d'appercevoir par où ce raisonnement pèche : on en peut trouver des exemples en métaphysique. Enfin elle n'abrège pas, comme on se l'imagine communément; car il n'y a point d'auteurs qui ne tombent dans des redites plus fréquentes, & dans des détails plus inutiles que ceux qui s'en servent.

Il me semble, par exemple, qu'il suffit de réfléchir sur la manière dont on se fait l'idée d'un tout & d'une partie, pour voir évidemment que le tout est plus grand que sa partie. Cependant

---

(1) Je n'entends point ici, par *principes*, des observations confirmées par l'expérience. Je prends ce mot dans le sens ordinaire aux philosophes, qui appellent *principes* les propositions générales & abstraites sur lesquelles ils bâtissent leurs systêmes.

(2) Descartes, par exemple, a-t-il répandu plus de jour sur ses méditations métaphysiques, quand il a voulu les démontrer selon les règles de cette méthode? Peut-on trouver de plus mauvaises démonstrations que celles de Spinosa? Je pourrois encore citer Mallebranche, qui s'est quelquefois servi de la synthèse : Arnaud qui en fait usage dans un assez mauvais traité sur les idées & ailleurs : l'auteur de l'action de Dieu sur les créatures, & plusieurs autres. On diroit que ces écrivains se sont imaginés que, pour démontrer géométriquement, ce soit assez de mettre dans un certain ordre les différentes parties du raisonnement, sous les titres d'*axiomes*, de *définitions*, de *demandes*, &c.

plusieurs géomètres modernes, après avoir blâmé Euclide, parce qu'il a négligé de demontrer ces sortes de propositions, entreprennent d'y suppléer. En effet, la synthèse est trop scrupuleuse pour laisser rien sans preuve : voici comment un géomètre a la précaution de prouver que le tout est plus grand que sa partie.

Il établit d'abord pour définition, qu'*un tout est plus grand, dont une partie est égale à un autre tout*; & pour axiome, que *le même est égal à lui-même* : c'est la seule proposition qu'il n'entreprend pas de démontrer. Ensuite il raisonne ainsi.

« Un tout, dont une partie est égale à un autre tout, est plus grand que cet autre tout (par la déf.); mais chaque partie d'un tout est égale à un autre tout, c'est-à-dire, à elle-même (par l'axiome), dont un tout est plus grand que sa partie (1) ».

J'avoue que ce raisonnement auroit besoin d'un commentaire pour être mis à ma portée. Quoi qu'il en soit, il me paroît que la définition n'est ni plus claire ni plus évidente que le théorême, & que par conséquent elle ne sauroit servir à sa preuve. Cependant on donne cette démonstration pour exemple d'une analyse parfaite : car, dit-on, *elle est renfermée dans un syllogisme, dont une prémisse est une définition, & l'autre une proposition identique ; ce qui est le signe d'une analyse parfaite.*

Si c'est-là tout le secret de l'analyse, on conviendra que c'est une méthode bien frivole. Les géomètres en ont une meilleure. Les progrès qu'ils ont faits suffiroient pour le prouver. Peut-être même leur analyse ne paroît-elle si éloignée de pouvoir être employée dans les autres sciences, que parce que les signes en sont particuliers à la géométrie. Quoi qu'il en soit, il n'y a qu'une bonne manière de raisonner : celle qui commence par décomposer, afin de montrer, dans une gradation simple, la génération des idées que nous nous faisons. Ennemie des notions vagues & de tout ce qui peut être contraire à l'exactitude & à la précision, ce n'est point à l'aide des maximes générales & des définitions de mot qu'elle cherche la vérité, c'est avec le secours du calcul ; elle soustrait & elle tend, s'il est possible, à épuiser les combinaisons.

Quant aux principes généraux, ce ne sont que des résultats qui peuvent tout au plus servir à marquer les principaux endroits par où l'on a passé. Ainsi que le fil du labyrinthe, inutiles quand nous voulons aller en avant, ils ne font que faciliter les moyens de revenir sur nos pas. S'ils sont propres à soulager la mémoire & à abréger les disputes, en indiquant briévement les vérités dont on convient de part & d'autre, ils deviennent ordinairement si vagues, que, si l'on n'en use avec précaution, ils multiplient les disputes, & les font dégénérer en pures questions de mots. Le seul moyen d'acquérir des connoissances est donc de remonter à l'origine de nos idées, d'en suivre la génération, & de les comparer sur tous les rapports possibles, c'est-à-dire, de décomposer & composer méthodiquement ce que j'appelle *analyser*.

Il est vrai qu'on fait ordinairement deux méthodes de ce que je renferme en une seule. On veut que l'analyse ne soit que ce qu'elle signifie littéralement, une décomposition ; & l'on fait de l'art de décomposer une méthode à part, à laquelle on donne le nom de *synthèse*. En distinguant l'analyse & la synthèse, on donne lieu de croire qu'il est libre de choisir entr'elles. Voilà pourquoi tant de philosophes entreprennent d'expliquer la composition & la génération des choses qu'ils n'ont jamais décomposées ; & c'est la source de quantité de mauvais systêmes. Que penseroit-on d'un homme qui, sans même avoir une montre dont il ne connoîtroit pas les ressorts, établiroit des principes généraux pour en expliquer le méchanisme ? Telle est cependant la conduite de ceux qui se bornent uniquement à la synthèse. Il est donc certain qu'on ne fait des progrès dans la recherche de la vérité, qu'autant que l'art de composer & celui de décomposer se réunissent dans une même méthode. Il faut les connoître tous deux également, & faire continuellement usage de l'un & de l'autre.

Le syllogisme est le grand instrument de la synthèse. Sur le principe que *deux choses égales à une troisième sont égales entr'elles*, les logiciens ont imaginé des idées qu'ils appellent *moyennes*; &, comparant séparément à la même idée moyenne deux idées dont ils veulent démontrer le rapport, ils font deux propositions, & ils tirent une conclusion qui énonce ce rapport. Tel est l'artifice du syllogisme : mais c'est faire consister le raisonnement dans la forme du discours, plutôt que dans le développement des idées. Voici un exemple tel qu'ils en donnent eux-mêmes.

Les méchans méritent d'être punis.
Or, les voleurs sont méchans ;
Donc les voleurs méritent d'être punis.

Méchans est l'idée moyenne qui convient dans une proposition à *méritent d'être punis*, & dans l'autre à *voleurs*; & *les voleurs méritent d'être punis* est la conclusion.

Rien n'est plus frivole que cette méthode ; car

(1) Cette démonstration est tirée des élémens de mathématique de M. Wolf. La voici dans les termes de l'auteur. §. 18. déf. *Majus est cujus pars alteri toti æqualis est ; minus verò, quod parti alterius æquale.* §. 73 axiom. *Idem est æquale sibimetipsi.* Théor. *totum majus est suâ parte.* Démonstr. *Cujus pars alteri æqualis est id ipsum altero majus.* §. 18. *Sed quælibet pars totius, hoc est, sibi ipsi æqualis est.* §. 73. *Ergo totum quâlibet suâ majus est.*

il suffit de décomposer l'idée de voleur & celle d'un homme qui mérite d'être puni, pour découvrir une identité entre l'une & l'autre. Dès-lors il est démontré que le voleur mérite punition. Il importe peu de la forme que je donne à mon raisonnement : toute la force de la démonstration est dans l'identité, que la décomposition des idées rend sensible.

Il ne sauroit y avoir d'inconvénient à décomposer des idées & à les comparer partie par partie ; il est même évident que c'est l'unique moyen d'en découvrir les rapports. La géométrie ne connoît pas d'autre méthode ; elle ne mésure qu'en décomposant, & les idées dont les logiciens font tant d'usage, ne sont qu'une sorte d'abus.

On dit communément qu'il faut avoir des principes. On a raison ; mais je me trompe fort, ou la plupart de ceux qui répètent cette maxime, ne savent guères ce qu'ils exigent. Il me paroît même que nous ne comptons pour principes que ceux que nous avons nous-mêmes adoptés, & en conséquence nous accusons les autres d'en manquer, quand ils refusent de les recevoir. Si l'on entend par *principes* des propositions générales qu'on peut au besoin appliquer à des cas particuliers, qui est-ce qui n'en a pas ? Mais aussi quel mérite y a-t-il à en avoir ? Ce sont des maximes vagues, dont rien n'apprend à faire de justes applications. Dire d'un homme qu'il a de pareils principes, c'est faire connoître qu'il est incapable d'avoir des idées nettes de ce qu'il pense. Si l'on doit donc avoir des principes, ce n'est pas qu'il faille commencer par-là pour descendre ensuite à des connoissances moins générales ; mais c'est qu'il faut avoir bien étudié les vérités particulières, & s'être élevé d'abstraction en abstraction, &, par une suite d'analyses, jusqu'aux propositions universelles. Ces sortes de principes sont naturellement déterminés par les connoissances particulières qui y ont conduit ; on en voit toute l'étendue, & l'on peut s'assurer de s'en servir toujours avec exactitude. Dire qu'un homme a de pareils pricipes, c'est donner à entendre qu'il connoît parfaitement les arts & les sciences dont il fait son objet, & qu'il apporte par-tout de la netteté & de la précision.

Des propositious identiques & des propositions instructives, ou des définitions de mots, & des définitions de chose.

Les idées abstraites & les principes généraux sont un systême de toutes nos connoissances : c'est le résultat, l'expression abregée de nos découvertes : c'est un sommaire qui marque entre nos idées une liaison plus ou moins sensible, à proportion que nous avons étudié avec plus ou moins de méthode.

Si nous descendons dans le détail, nous trouvons chaque connoissance exprimée par une proposition, & chaque proposition exprimée par des mots dont la signification doit être déterminée. Après avoir parlé des idées abstraites & des principes généraux, il est donc naturel de traiter des propositions & des définitions.

Si une proposition idéntique est, comme on le dit, celle où la même idée est affirmée d'elle-même, toute vérité est une proposition identique. En effet cette proposition, *l'or est jaune, pesant, fusible*, &c. n'est vraie, que parce que je me suis formé de l'or une idée complexe, qui renferme toutes ces qualités. Si, par conséquent, nous substituons l'idée complexe au nom de la chose, nous aurons cette proposition : *ce qui est jaune, pesant, fusible*, est *jaune, pesant, fusible*, &c.

En un mot, une proposition n'est que le développement d'une idée complexe en tout ou en partie. Elle ne fait donc qu'énoncer ce qu'on suppose déjà renfermé dans cette idée : elle se borne donc à affirmer que le même est le même.

Cela est sur-tout sensible dans cette proposition & ses semblables : *deux & deux font quatre*. On le remarqueroit encore dans toutes les propositions de Géométrie, si on les observoit dans l'ordre où elles naissent les unes des autres. La même idée est également affirmée d'elle-même dans *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, & dans *la demi-circonférence du cercle, est à la demi-circonférence du cercle*, &c.

Les sciences humaines ne sont-elles donc qu'un recueil de propositions frivoles ? On l'a reproché aux Mathématiques ; mais ce reproche est sans fondement.

Un être pensant ne formeroit point de proposition, s'il avoit toutes les connoissances, sans les avoir acquises, & si sa vue saisissoit à la fois & distinctement toutes les idées & tous les rapports. Tel est Dieu : toute vérité est pour lui comme deux & deux font quatre, & rien sans doute n'est si frivole à ses yeux que cette science, dont nous enflons notre orgueil, quoiqu'elle soit bien propre à nous convaincre de notre foiblesse.

Un enfant qui apprend à compter, croit faire une découverte, la première fois qu'il remarque que deux & deux font quatre. Il ne se trompe pas ; c'en est une pour lui. Voilà ce que nous sommes.

Quoique toute proposition vraie soit en elle-même identique, elle ne doit pas le paroître à celui qui remarque pour la premiere fois le rapport des termes dont elle est formée. C'est au contraire une proposition instructive, une découverte.

Par conséquent, une proposition peut être identique pour vous, & instructive pour moi. *Le blanc est blanc*, est identique pour tout le monde, & n'apprend rien à personne. *Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, ne peut être identique que pour un géomètre.

Ce n'est donc point en elle-même, qu'il faut considérer une proposition, pour déterminer si

elle est identique ou instructive; mais c'est par rapport à l'esprit qui en juge.

Une intelligence d'un ordre supérieur pourroit à ce sujet regarder nos plus grands philosophes, comme nous regardons nous-mêmes les enfans: elle pourroit, par exemple, donner pour un des premiers axiomes de Géométrie, *le quarré de l'hypoténuse est égal aux quarrés des deux autres côtés.* Cependant que feroit-elle dans les sciences qu'elle se flatteroit d'avoir approfondies? Un recueil de propositions, où elle diroit de mille manieres différentes *le même est le même.*

Elle appercevroit au premier coup d'œil l'identité de toutes nos propositions, parce que ses lumières seroient supérieures aux nôtres; & parce qu'il y auroit encore des ténèbres pour elle, elle feroit des analyses pour faire des découvertes, c'est-à-dire, pour faire des propositions identiques. Ce n'est qu'à des esprits bornés, qu'il appartient de créer des sciences.

Il y a deux raisons qui font qu'une proposition, idendique en elle-même, est instructive pour nous. La première, c'est que nous n'acquérons que l'une après l'autre les idées partielles, qui doivent entrer dans une notion complexe. Je vois de l'or, je connois qu'il est jaune; je le saisis, je sens qu'il est pesant; je le mets au feu, je découvre qu'il est fusible: d'autres expériences m'apprennent qu'il est malléable, ductile, &c. Ainsi quand je dis l'*or est ductile, malléable*, c'est la même chose que si je disois: *Ce corps que je savois être jaune, pesant & fusible, est encore ductile & malléable.*

La seconde raison est dans l'impuissance où nous sommes d'embrasser à la fois distinctement toutes les idées partielles, que nous avons renfermées dans une notion complexe. Quand je prononce le mot *or*, par exemple, je me représente confusément certaines propriétés: mais ces propositions passent distinctement devant mon esprit, toutes les fois que j'affirme que ce métal est jaune; qu'il est pesant, &c. & ces propositions sont instructives, parce qu'en les formant, je rapprends ce que l'expérience m'avoit découvert.

L'identité des propositions nous échappe dans les sciences de calcul, par une raison particulière aux méthodes que les mathématiciens sont obligés de suivre: car s'ils marchent toujours sûrement, ils ne voient pas toujours où ils sont. Le fil qu'ils suivent, les conduit hors du labyrinthe; mais il ne suffit pas pour leur donner toujours une idée des lieux par où ils passent. Ils commencent par des vérités frivoles en apparence; cependant, quand on avance avec eux, les propositions deviennent instructives, & nous ne sommes plus capables d'en remarquer l'identité.

En Méthaphysique, les idées n'échappent jamais aux esprits qui sont faits pour les saisir. C'est là que d'une seule & même idée on voit sensiblement naître tout un systême. Tel est celui où nous avons démontré que la sensation devient successivement attention, mémoire, comparaison, jugement, refléxion, &c; idée simple, complexe, sensible, intellectuelle, &c. Il renferme une suite de propositions instructives par rapport à nous, mais toutes identiques en elles-mêmes; & chacun remarquera que cette maxime générale, qui comprend tout ce systême, *les connoissances & les facultés humaines ne sont dans le principe que sensation*, peut être rendue par une expression plus abregée, & tout-à-fait idéntique; car étant bien analysée, elle ne signifie autre chose, sinon que *les sensations sont des sensations.* Si nous pouvions, dans toutes les sciences, suivre également la génération des idées, & saisir par-tout le vrai systême des choses, nous verrions d'une vérité naître toutes les autres, & nous trouverions l'expression abregée de tout ce que nous saurions dans cette proposition identique, *le même est le même.*

Il y a trois sortes de définitions. L'une est une proposition, qui explique la nature de la chose: les Mathématiques & la Morale en donnent des exemples. L'autre ne remonte pas jusqu'à la nature de la chose; mais parmi les propriétés connues, elle en saisit une d'où toutes les autres découlent. Telle est celle-ci, *l'ame est un être capable de sensation.* Ces sortes de définitions sont imparfaites: encore est-il rare d'en pouvoir faire d'aussi bonnes. Car plus nous connoissons de propriétés dans un objet, plus il nous est difficile d'en découvrir une qui soit le principe des autres. Il ne nous reste donc qu'à faire l'énumération de toutes ces propriétés; à décrire la chose comme nous la voyons; & c'est la dernière espèce de définitions.

Toute définition de mot est en soi une définition de chose, & par conséquent une proposition instructive. Mais c'est un effet des bornes de notre esprit, s'il y a des propositions instructives & des définitions de chose. Les analyses, par exemple, que j'ai faites des opérations de l'ame, sont des définitions de choses pour celui qui ne se connoît pas encore, & pour celui qui, se connoissant, ne peut saisir d'un même coup d'œil la génération de toutes nos facultés, c'est-à-dire, pour tout le monde. Mais des esprits d'un ordre supérieur ne les regarderoient que comme des définitions de mots, propres à leur faire connoître l'usage des différens noms que nous donnons à la sensation. Il faut faire ici les mêmes raisonnemens que nous avons faits sur les propositions.

J'ai cru qu'il étoit utile, & qu'il suffisoit d'apprécier la valeur des propositions & des définitions; & j'ai négligé les détails où entrent les logiciens. Qu'importe de savoir combien il y a de sorte de propositions & de syllogismes? Quel avantage retire-t-on de toutes ces règles qu'on a imaginées pour les raisonnemens? Qu'on sache se faire des idées exactes, & l'on saura raisonner.

De notre ignorance sur les idées de substance, de corps, d'espace & de durée.

Les métaphysiciens font bien des efforts pour fonder la nature de ces choses : mais je crois devoir me borner à établir les idées que nous nous en formons. S'ils avoient commencé par cette etude, ils se setoient épargnés bien des travaux.

Nous nous connoissons par les sensations que nous éprouvons, ou par celles que nous avons éprouvées, & que la mémoire nous rappelle. Mais quel est cet être, où nos sensations se succèdent ? Il est évident que nous ne l'appercevons point en lui-même : il ne se connoîtroit pas s'il ne se sentoit jamais : il ne se connoît que comme quelque chose qui est dessous ses sensations : & en conséquence nous l'appellons *substance*.

Ces mêmes sensations deviennent les qualités des objets sensibles, lorsque le sentiment de solidité nous oblige de les rapporter au dehors, & d'en former ces différentes collections, auxquelles nous donnons le nom de *corps*. Nous nous représentons quelque chose pour les recevoir : quelque chose que nous imaginions dessous, & que par cette raison nous nommons encore *substance*. Mais dans le vrai nos sentations n'existent point hors de nous ; elles ne sont qu'où nous sommes, & cette questio *qu'est-ce que la substance des corps ?* se réduit à celle-ci, *qu'est-ce qui soutient nos sensations hors de nous, qu'est-ce qui les soutient où elles ne sont pas ?* Pour faire une question plus raisonnable, il faudroit demander *qu'y a-t-il hors de nous*, quand nos sens nous font juger qu'il y a des qualités qui n'y sont pas ? A quoi tout le monde devroit répondre : *il y a certainement quelque chose, mais nous n'en connoissons pas la nature.*

Ce n'est pas ce qu'on a fait. Chacun au contraire a voulu expliquer l'essence de la substance, comme s'il étoit possible d'appercevoir dans les objets autre chose que nos sensations : par les apparences sous lesquelles les êtres se montrent à nous, on a voulu juger de ce qu'ils sont en réalité ; & les volumes se sont multipliés, parce qu'on n'a jamais tant de choses à dire, que lorsqu'on part d'un faux principe. Voilà pourquoi la Métaphysique est souvent la plus frivole de toutes les sciences.

Rien dans l'Univers n'est visible pour nous : nous n'appercevons que les phénomènes produits par le concours de nos sensations.

Tous ces phénomènes sont subordonnés. Le premier, celui que les autres supposent, c'est l'étendue. Car nos sensations ne nous représentent la figure, la situation, &c. que comme une étendue différemment modifiée. Le mouvement est le second : c'est lui qui paroît produire toutes les modifications de l'étendue. Enfin l'un & l'autre concourent à la génération de tout ce que nous appellons *objets sensibles*.

Mais gardons-nous bien de penser que les idées que nous avons de l'étendue & du mouvement, soient conformes à la réalité des choses. Quels que soient les sens, qui nous donnent ces idées, il ne nous est pas possible de passer de ce que nous sentons à ce qui est.

Cependant les philosophes ne se ctoient pas si bornés : ils agitent une infinité de questions sur l'étendue, sur le corps, sur la matière, sur l'espace, sur la durée. Ils ne savent pas qu'ils n'ont que des sensations. Il est inutile d'examiner en détail tout ce qu'ils ont dit à ce sujet. On verra combien ils sont peu fondés dans leurs raisonnemens, si l'on considère comment nous nous formons toutes ces idées.

Ainsi qu'une succession de sensation donne l'idée de durée, une coexistence de sensations donne l'idée d'étendue, & nous avons plusieurs sensations qui peuvent également produire ces phénomènes. L'idée d'étendue, d'abord acquise par les sensations du toucher, peut encore être retracée par les sensations de la vue, & l'idée de durée peut venir à nous par tous les sens.

Or, plus il y a de sensations différentes auxquelles nous pouvons devoir une idée, plus cette idée nous paroîtra indépendante de chaque espèce de sensation en particulier : & bientôt nous serons pottés à croire qu'elle est indépendante de toute sensation. Ainsi, que l'idée de durée subsiste également, lorsqu'on substitue aux sensations de la vue celles de l'odorat, à celles de l'odorat celles de l'ouïe, &c., on juge qu'on pourroit l'avoir sans la vue, sans l'odorat, sans l'ouïe ; on conclut précipitamment qu'on l'auroit encore, quand même on auroit été privé de tous les sens, & l'on ne doute pas qu'elle ne soit innée. Voilà pourquoi on a été si long-temps avant de remarquer que la durée n'est, par rapport à nous, que la succession de nos perceptions.

Le phénomène de l'étendue se conserve également, quoique nos sensations varient. Le toucher le fait naître, la vue le reproduit, & la mémoire le retrace, parce qu'elle nous rappelle les sensations du toucher & de la vue. Nous paroissons donc fondés à le croire indépendant de chacune de ces causes en particulier. Mais on va plus loin : on croit que nous voyons l'étendue en elle-même, & cependant l'idée que nous en avons, n'est que la coexistence de plusieurs sensations que nous rapportons hors de nous.

Si nous comptons la solidité parmi ces sensations, nous aurons l'idée de ce que nous appellons *corps* ; si, par une abstraction, nous retranchons la solidité, nous aurons l'idée de ce que nous appellons *vuide, espace pénétrable* : si, considérant l'étendue solide, le corps, nous faisons abstraction de la variété des sensations que produisent les différens phénomènes des objets sensibles, nous aurons l'idée d'une matière similaire dans toutes ses parties. Mais ces abstractions ne font que décomposer nos sensations : elles n'y ajou-

tent rien ; elles en retranchent au contraire, & ce qui reste n'est jamais qu'une partie de sensation.

Cependant les philosophes adoptent ces abstractions ou les rejettent, & ils disputent entr'eux comme s'il s'agissoit des premiers principes des choses. Si l'intérêt de Descartes est que toute étendue soit solide, celui de Newton est qu'il y ait un espace vuide ; & c'en est assez pour que l'un fasse une abstraction que l'autre n'a pas voulu faire. Ce qui m'étonne, c'est que Locke prenne parti dans ces sortes de controverses. Ne devoit-il pas se borner à développer les idées qui en font l'objet ? Dans le systême des idées originaires des sens, rien n'est si frivole que de raisonner sur la nature des choses : nous ne devons étudier que les rapports qu'elles ont à nous. C'est tout ce que les sens peuvent nous apprendre.

Quand Locke dit (1) : « La durée est une commune mesure de tout ce qui existe, de quelque nature qu'il soit ; une mesure à laquelle toutes choses participent également pendant leur existence...... Tout de même que si toutes choses n'étoient qu'un seul être ». Sur quoi fonde-t-il cette assertion ? Vous ne connoissez, lui dirai-je, la durée que par la succession de vos pensées. Vous n'appercevez donc pas immédiatement la durée des choses, & vous n'en jugez que par la durée même de votre être pensant. Vous appliquez votre propre durée à tout ce qui est hors de vous, & vous imaginez par ce moyen une mesure commune & commensurable, instans pour instans, à la durée de tout ce qui existe. N'est-ce donc pas là une abstraction que vous réalisez ? Mais Locke oublie quelquefois ses principes.

J'ai prouvé ailleurs que l'idée de durée ne nous offre rien d'absolu. En voici une nouvelle preuve.

Qu'un corps soit mu en rond avec une vîtesse qui surpasse l'activité de nos sens, nous ne verrons qu'un cercle parfait & entier. Mais donnons d'autres yeux à d'autres intelligences, elles verront ce corps passer successivement d'un point de l'espace à l'autre. Elles distingueront donc plusieurs instans où nous n'en pouvons remarquer qu'un seul. Par conséquent la présence d'une seule idée à notre esprit, où un seul instant de notre durée coexistera à plusieurs idées qui se succèdent dans ces intelligences, à plusieurs instans de leur durée.

Mais ce corps pourroît être mu si rapidement, qu'il n'offriroit qu'un cercle aux yeux de ces intelligences ; pendant qu'à d'autres yeux il paroîtroit passer successivement d'un point de la circonférence à l'autre. Nous pouvons même continuer ces suppositions, & nous ne saurions où nous arrêter. Nous n'arriverons donc jamais à cette mesure commune de durée, dont Locke croit se faire une idée.

Les réflexions que nous venons de faire me fournissent l'occasion de résoudre la question *si l'ame pense toujours*. J'ajoute pour cet effet deux conditions à la supposition d'un corps mu circulairement. Je suppose d'abord qu'on me cache les deux arcs opposés du cercle qui est décrit, afin que je ne puisse voir ce corps que dans les deux points A & B, extrêmité du diamètre. Je suppose ensuite que ce corps soit mu avec une telle vîtesse, qu'il se fasse voir successivement dans les points A & B, & me donne deux perceptions si immédiates, que je ne puisse avoir conscience d'aucun intervalle de l'une à l'autre. Il est évident qu'à chaque révolution de ce corps, il n'y aura pour moi que deux instans dans la durée de mon ame ; & qu'il y en aura dans la durée du moment de ce corps, autant qu'il y a de points dans les arcs AB & BA. Or, que la perception de mon ame, quand le corps est mu en A, figure celle qui précède le sommeil, & que sa perception, quand ce même corps est en B, figure celle qui commence le réveil : le corps qui va par l'arc de cercle d'A à B, représentera mon corps qui va de l'instant où je viens de m'endormir, à celui où je me réveille, & qui se cache à l'ame, ou qui n'y produit plus de perception. Je pourrois donc dire que la derniere perception de l'ame, quand on s'endort, & la premiere quand on s'éveille, forment deux instans qui coexistent, non-seulement aux deux instans où le corps se trouve lorsqu'il les occasionne, mais encore à tous ceux par où ils passent, tant que le sommeil dure. En un mot, la succession qui se fait dans le corps pendant le sommeil, est nulle par rapport à l'ame, qui ne peut avoir conscience d'aucun intervalle entre la perception qui précède en elle le sommeil, & celle qui commence le réveil. Le corps pourroit donc essuyer des milliers d'instans, qui ne coexisteroient qu'à deux instans de la durée de l'ame. Ainsi l'ame pense toujours, en ce sens qu'elle pense pendant tout le temps qu'elle dure : car sa durée n'étant que la succession de ses pensées, il y auroit contradiction qu'elle durât sans penser. Elle pense même toujours, en ce sens qu'elle pense pendant que les autres choses durent. En effet, si la perception qu'elle éprouve, quand le corps s'assoupit, & celle qu'elle a au moment où les sens rentrent en action, se suivent si immédiatement, qu'elles coexistent à toute la succession du corps, depuis l'instant où l'on s'endort, jusqu'à celui où l'on s'éveille ; elle pense, sans que la durée de son corps mette aucune interruption à ses pensées, & par conséquent elle pense toujours. Mais si par penser toujours on entend que le nombre des perceptions qui se succèdent en elle, soit égal à celui des instans de la durée de son corps, elle ne pense pas toujours, par la raison qu'elle a une durée toute différente. Ce qui néanmoins laisse à l'ame

(1) Liv. II. chap. 15. §. 11.

l'exercice de ses facultés, tel que nous le lui connoissons par les songes & le souvenir qui nous en reste.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons au moins conclure que nous ne savons pas ce qu'est la durée en elle-même.

De l'idée qu'on a cru se faire de l'infini.

Quand on travaille sur les connoissances humaines, on a plus d'erreurs à détruire que de vérités à établir. Heureusement la plupart des opinions des philosophes tombent d'elles-mêmes, & ne méritent pas qu'on en parle. Nous avons fait voir qu'il n'y a point d'idées innées, (*Voyez* les art. *idées innées* & *opérations de l'Ame.*) & qu'il nous est impossible de connoître la nature des choses. Il nous reste à démontrer que nous n'avons point d'idées de l'infini : cette erreur a encore des partisans, qu'on ne peut pas se flatter de convaincre, parce que les hommes sont trop peu capables de raisonner contre ce qu'ils croient. Mais on peut garantir des préjugés ceux qui n'ont point encore embrassé de sentiment. Si cela est, il ne faut que du temps, & les erreurs passeront avec ceux qui les défendent.

Les nombres ne sont qu'à la suite des collections formées par la multiplication de l'unité, & fixées dans l'esprit par des signes imaginés avec ordre ; & nous n'en avons des idées qu'autant que nous pouvons, par degrés, nous élever jusqu'aux plus composés, & redescendre jusqu'aux plus simples.

Mais, pour acquérir des idées, il n'est pas nécessaire, comme on le prétend, de supposer en nous l'idée d'un nombre infini, qui soit comme un fond inépuisable, d'où l'esprit tire chaque nombre particulier ; il suffit de supposer que nous sommes capables de nous faire l'idée de l'unite, de l'ajouter à elle-même, & d'attacher chaque collection à un signe.

En effet, c'est ainsi que nous formons les nombres 2, 3, 4, 5, &c. nous en formons de plus considérables, lorsque nous remarquons que nous pouvons répéter ce que nous avons fait, c'est-à-dire, ajouter encore l'unité, & inventer de nouveaux signes : car les plus composés, & les plus simples se forment tous de la même manière.

Mais remarquer que nous pouvons sans cesse ajouter l'unité, c'est remarquer qu'il n'est point de nombre qui ne soit susceptible d'augmentation, & qui ne le soit sans fin. Nous nous imaginons bientôt que nous n'en jugeons ainsi, que parce que l'idée de l'infini nous est présente. Cependant qu'on ajoute sans cesse des unités les unes aux autres, parviendra-t-on jamais à pouvoir dire, *voilà le nombre infini*, comme on parvient à dire, *voilà celui de mille ?*

De deux conditions nécessaires pour se former les idées des nombres, nous n'en remplissons qu'une, pour nous faire l'idée prétendue de l'infini : je veux dire que n'ayant pas ajouté successivement les unes aux autres toutes les unités qu'il devroit renfermer, parce que la chose est impossible, nous lui avons seulement donné un nom. Mais par-là nous sommes dans le même cas d'un homme qui, n'ayant encore appris à compter que jusqu'à vingt, répéteroit, d'après nous, le signe *mille.*

Si l'on fait attention que nous ne nous représentons les grands nombres que très-imparfaitement ; que notre réflexion n'en sauroit embrasser distinctement toutes les parties ; que nous sommes obligés de les rappeller chacun à l'unité ; & que nous ne parvenons à nous en faire une idée même vague qu'après avoir donné des noms à toutes les collections qui les précèdent, comment s'imaginera-t-on qu'il nous soit possible d'avoir une idée de l'infini ?

Cependant les philosophes voient l'infini partout : ils le voient dans chaque portion de matière, dans chaque partie de l'espace, dans chaque instant de la durée ; & les contradictions où ils tombent, ne les font pas revenir sur eux-mêmes. Il est vrai qu'en rejettant l'idée de l'infini, nous n'en connoissons pas mieux toutes ces choses ; mais nous évitons beaucoup de mauvais raisonnemens, & nous avouons notre ignorance.

Quand je divise & subdivise une grandeur, jusqu'à ce qu'enfin ses parties échappent à mes sens, il est certain qu'elles échapperoient encore à ma réflexion, si je ne suppléois au défaut des sens, par quelque moyen propre à m'en conserver les idées. Ce moyen ne peut m'être fourni que par l'imagination, qui, me représentant les parties que je ne vois pas, sur le modèle de celles que je vois, me les fait juger également étendues & divisibles.

Si je continue de subdiviser, l'imagination viendra encore à mon secours. Je me présenterai donc toujours de l'étendue & de la visibilité, & je serai tenté de conclure que chaque portion de grandeur est divisible à l'infini, & renferme une infinité de parties.

Mais cette conclusion seroit sans fondement ; car je n'ai formé qu'une suite de jugemens qui proviennent, non de ce qu'en effet j'apperçois que chaque partie de matière est réellement étendue & divisible, mais de ce que je suis obligé d'imaginer celles qui sont insensibles sur le modèle de celles qui me frappent les sens. Or, qui peut me répondre que la nature est telle que je l'imagine ? Qu'on ne m'oppose pas les démonstrations des géomètres sur la divisibilité de la matière à l'infini : car ce n'est pas la matière qui est l'objet de la géométrie, c'est une grandeur tout-à-fait imaginaire, & la géométrie de l'infini se ressent souvent des erreurs de la métaphysique.

Des idées simples & des idées complexes.

J'appelle *idée complexe* la réunion ou la collec-

tion de plusieurs perceptions, & *idée simple* une perception considérée toute seule.

Quoique nos perceptions soient susceptibles de plus ou moins de vivacité, on auroit tort de s'imaginer que chacune soit composée de plusieurs autres. Fondez ensemble des couleurs qui ne diffèrent que parce qu'elles ne sont pas également vives, elles ne produiront qu'une seule perception.

Il est vrai qu'on regarde comme différens dégrés d'une même perception toutes celles qui ont des rapports moins éloignés. Mais c'est que, faute d'avoir autant de noms que de perceptions, on a été obligé de rappeller celle-ci à certaines classes. Prises à part, il n'y en a point qui ne soit simple. Comment décomposer, par exemple, celle qu'occasionne la blancheur de la neige? y distinguera-t-on plusieurs autres blancheurs dont elle se soit formée.

Toutes les opérations de l'ame considérées dans leur origine, sont également simples; car chacune n'est alors qu'une perception. Mais ensuite elles se combinent pour agir de concert, & forment des opérations composées. Cela paroît sensiblement dans ce qu'on appelle pénétration, discernement, sagacité, &c.

Outre les idéesqui sont réellement simples, on regarde souvent comme telle une collection de plusieurs perceptions, lorsqu'on la rapporte à une collection plus grande dont elle fait partie. Il n'y a même point de notion, quelque composée qu'elle soit, qu'on ne puisse considérer comme simple, en lui attachant l'idée de l'unité.

Parmi les idées complexes, les unes sont composées de perceptions différentes, telle est celle d'un corps; les autres le sont de perceptions uniformes, ou plutôt elles ne sont qu'une même perception répétée. Tantôt le nombre n'en est point déterminé, telle est l'idée abstraite de l'étendue: tantôt il est déterminé, le pied, par exemple, est la perception d'un pouce pris douze fois.

Quant aux notions qui se forment de perceptions différentes, il y en a de deux sortes: celles des substances & celles des êtres moraux. Afin que les premières soient utiles, il faut qu'elles soient faites sur le modèle des substances, & qu'elles ne représentent que les propriétés qui y sont renfermées. Dans les autres on se conduit tout différemment. Il ne seroit pas raisonnable d'attendre d'avoir vu des actions & des habitudes de toute espèce, pour s'en former des notions, & pour en faire différentes classes. Nous sommes donc obligés de rassembler & de combiner, sous un certain nombre de mots, les idées simples dont elles peuvent se composer. Ces collections, une fois déterminées, sont autant de modèles auxquels nous comparons les actions particulières, & d'après lesquels nous jugeons du caractère & de la conduite de chaque homme. Telles sont les notions de *vertu*, *vice*, *courage*, *lâcheté*, *probité*, *gloire*, *&c.*

Puisque les idées simples ne sont que nos propres perceptions, le seul moyen de les conoître, c'est de réfléchir sur ce qu'on éprouve à la vue des objets.

Il en est de même de ces idées complexes qui ne sont qu'une répétition indéterminée d'une même perception. Il suffit, par exemple, pour avoir l'idée abstraite de l'étendue, d'en considérer la perception, sans en considérer aucune partie déterminée, comme répétée un certain nombre de fois. Mais les idées complexes, proprement dites, sont formées de perceptions différentes, ou d'une même perception répétée d'une manière déterminée.

On ne peut bien connoître ces dernieres idées complexes, qu'en les analysant, c'est-à-dire, qu'il faut les réduire aux idées simples dont elles ont été composées, & suivre les progrès de leur génération. C'est ainsi que nous nous sommes formés la notion de l'entendement. Jusques ici aucun philosophe n'a su que cette méthode pût être pratiquée en métaphisique. Les moyens dont ils se sont servis pour y suppléer, n'ont fait qu'augmenter la confusion, & multiplier les disputes.

De là on peut conclure l'inutilité des définitions, c'est-à-dire, de ces propositions où l'on veut expliquer les propriétés des choses par un genre & par une différence. 1°. L'usage en est impossible, quandil s'agit des idées simples. Locke l'a fait voir (1) & il est assez singulier qu'il soit le premier qui l'ait remarqué. Les philosophes qui sont venus avant lui, ne sachant pas discerner les idées qu'il falloit définir de celles qui ne doivent pas l'être, qu'on juge de la confusion qui se trouve dans leurs écrits. Les cartésiens n'ignoroient pas qu'il y a des idées plus claires que toutes les définitions qu'on en peut donner; mais ils n'en savoient pas la raison, quelque facile qu'elle paroisse à appercevoir. Ainsi ils font bien des efforts pour définir des idées fort simples; tandis qu'ils jugent inutile d'en définir de fort composées. Cela fait voir combien en philosophie le plus petit pas est difficile à faire.

En second lieu, les définitions sont peu propres à donner une notion exacte des choses un peu composées. Les meilleuresne valent pas même une analyse imparfaite. C'est qu'il entre toujours quelque chose de gratuit, ou du moins on n'a point de règles pour s'assurer du contraire. Dans l'analyse on est obligé de suivre la génération même de la chose. Ainsi quand elle sera bien faite, elle réunira infailliblement les suffrages; & par là terminera les disputes.

Quoique les géomêtres aient connu cette mé-

(1) Liv. 3. c. 4.

thode, ils ne sont pas exempts de reproches. Il leur arrive quelquefois de ne pas saisir la vraie génération des choses, & cela dans des occasions où il n'étoit pas difficile de le faire. On en voit la preuve dés l'entrée de la géométrie. Après avoir dit que le point est *ce qui se termine soi-même de toutes parts, ce qui n'a d'autres bornes que soi-même, ou ce qui n'a ni longeur, ni largeur, ni profondeur*, ils le font mouvoir pour engendrer la ligne. Ils font ensuite mouvoir la ligne pour engendrer la surface, & la surface pour engendrer le solide.

Je remarque d'abord qu'ils tombent ici dans le défaut des autres philosophes, c'est de vouloir définir une chose fort simple : défaut qui est une des suites de la sinthèse qu'ils ont si fort à cœur, & qui demande qu'on définisse tout.

En second lieu, le mot de *borne* dit si nécessairement une relation à une chose étendue, qu'il n'est pas possible d'imaginer une chose qui se termine de toutes parts, ou qui n'a d'autres bornes que soi-même. La privation de toute longueur, largeur & profondeur, n'est pas non-plus une notion assez facile pour être présentée la première.

En troisieme lieu, on ne sauroit se représenter le mouvement d'un point sans étendue, & encore moins la trace qu'on suppose qu'il laisse après lui pour produire la ligne. Quant à la ligne, on peut bien la concevoir en mouvement, selon la détermination de sa longeur, mais non pas selon la détermination qui devroit produire la surface, car alors elle est dans le même cas que le point. On en peut dire autant de la surface mue, pour engendrer le solide.

On voit bien que les géomètres ont eu pour objet de se conformer à la génération des choses ou à celles des idées : mais ils n'y ont pas réussi.

On ne peut avoir l'usage des sens, qu'on n'ait aussi-tôt l'idée de l'étendue avec toutes ses dimensions. Celle du solide est donc une des premières qu'ils transmettent. Or, prenez un solide & considérez-en une extrémité, sans penser à sa profondeur, vous aurez l'idée d'une surface ou d'une étendue en longueur & largeur sans profondeur

Prenez ensuite cette surface, & pensez à sa longueur, sans penser à sa largeur, vous aurez l'idée d'une ligne, ou d'une étendue en longueur sans largeur & sans profondeur.

Enfin réfléchissez sur une extrémité de cette ligne, sans faire attention à sa longueur, & vous vous ferez l'idée d'un point, ou de ce qu'on prend en géométrie pour ce qui n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur.

Par cette voie, vous vous formerez sans effort les idées de point, de ligne & de surface. On voit que tout dépend d'étudier l'expérience, afin d'expliquer la génération des idées dans le même ordre, dans lequel elles se sont formées. Cette méthode est sur-tout indispensable, quand il s'agit de notions abstraites : c'est le seul moyen de les expliquer avec netteté.

On peut remarquer deux différences essentielles entre les idées simples & les idées complexes : 1°. l'esprit est purement passif dans la production des premières : il est au contraire actif dans la génération des dernières. C'est lui qui en réunit les idées simples d'après des modèles, ou d'après les différentes vues qui font imaginer des êtres moraux. En un mot, elles ne sont que l'ouvrage d'une expérience réfléchie : 2°. nous n'avons point de mesure pour connoître l'excès d'une idée simple sur une autre : ce qui provient de ce qu'on ne peut les diviser. Il n'en est pas de même des idées complexes : on connoît avec la dernière précision la différence de deux nombres, parce que l'unité qui en est la mesure commune, est toujours égale. On peut encore compter les idées simples des notions complexes, qui, ayant été formées de perceptions différentes, n'ont pas une mesure aussi exacte que l'unité. S'il y a des rapports qu'on ne sauroit apprécier, ce sont uniquement ceux des idées simples. Par exemple, on connoît exactement quelles idées on a attachées de plus au mot *or* qu'à celui de *tombac*; mais on ne peut pas mesurer la différence de la couleur de ces métaux, parce que la perception en est simple & indivisible.

Les idées simples & les idées complexes conviennent en ce qu'on peut également les considérer comme absolues & comme relatives. Elles sont absolues, quand on s'y arrête, & qu'on en fait l'objet de sa réflexion, sans les rapporter à d'autres. Mais, quand on les considère comme subordonnées les unes aux autres, on les nomme relations.

Les notions des êtres moraux ont deux avantages : le premier, c'est d'être complettes : ce sont des modèles fixes dont l'esprit peut acquérir une connoissance si parfaite, qu'il ne lui en restera plus rien à découvrir. Cela est évident, puisque ces notions ne peuvent renfermer d'autres idées simples que celles que l'esprit a lui-même rassemblées. Le second avantage est une suite du premier ; il consiste en ce que tous les rapports qui sont entr'elles peuvent être apperçus : car, connoissant toutes les idées simples dont elles sont formées, nous en pouvons faire toutes les analyses possibles.

Mais les notions des substances n'ont pas les mêmes avantages. Elles sont nécessairement incomplettes, parce que nous les rapportons à des modèles, où nous pouvons tous les jours découvrir de nouvelles propriétés. Par conséquent nous ne saurions connoître tous les rapports qui sont entre deux substances. S'il est louable de chercher par l'expérience à augmenter de plus en plus notre connoissance à cet égard, il est ridicule de se flatter qu'on puisse un jour la rendre parfaite.

Cependant il faut prendre garde qu'elle n'est

pas obſcure & confuſe comme on ſe l'imagine ; elle n'eſt que bornée. Il dépend de nous de parler des ſubſtances dans la dernière exactitude, pourvu que nous ne comprenions, dans nos idées & dans nos expreſſions, que ce qu'une obſervation conſtante nous apprend.

Conclusion.

L'ame, dans le ſyſtême où il eſt permis à la ſeule philoſophie de l'obſerver, tient tout ſon exercice des ſens auxquels elle eſt unie ; ils ſont l'unique ſource de ſes erreurs & de ſes connoiſſances. Parmi les perceptions qu'elle en reçoit, le plus grand nombre paſſent légèrement, ne ſe montrent que pour diſparoître, & ne laiſſent point de traces après elles. Les autres au contraire font une impreſſion forte ; elles tendent chacune à occuper l'ame toute entière ; &, lorſqu'elles ne ſont plus dans les ſens, elles reſtent dans la mémoire.

Cependant celles-là concourent à toutes nos actions : elles déterminent nos mouvemens d'habitude, lors même qu'elles ſe cachent le plus à nous : elles influent particulièrement dans notre inſtinct, & nous obéiſſons continuellement à leur impreſſion : celles-ci ne produiſent rien en nous que nous ne ſoyons capables de démêler ; l'attention les fixe, la réflexion les combine, & elles ouvrent un vaſte champ à nos connoiſſances & à notre liberté.

C'eſt par la liaiſon des idées que tout ce ſyſtême d'opération ſe développe : c'eſt par elle qu'il a des avantages & des inconvéniens : elle eſt tout-à-la-fois le principe de la folie & celui de la raiſon.

Tout a ſes abus : combien n'y en a-t-il pas dans l'uſage des ſignes, uſage auquel nous devons notre ſupériorité ? Ces abus ſont ſenſibles dans les idées abſtraites qe'on réaliſe ; dans les principes généraux qu'on s'obſtine à regarder comme l'origine de nos connoiſſances, & dans les fauſſes idées qu'on ſe fait de la nature des êtres. Il ſuffiroit d'apprécier la valeur des mots pour détruire toutes ces erreurs de la métaphyſique. En effet, à quoi ſe réduiſent toutes nos connoiſſances ? à des idées ſimples & à des idées complexes. A des idées ſimples, c'eſt-à dire, à des perceptions telles que les ſens les donnent, & priſes ſéparément des objets où elles ſe réuniſſent : à des idées complexes, c'eſt-à-dire, à pluſieurs perceptions raſſemblées pour former un tout ; & il y en a de deux eſpèces. Les unes ſont deſtinées à repréſenter les objets ſenſibles ; elles ſont l'objet de la phyſique, de la chymie, &c ; les autres forment ces notions abſtraites dont les mathématiques, la morale & la métaphyſique s'occupent. En vain feroit-on des efforts pour trouver une une autre eſpèce d'idée : les philoſophes qui l'ont tenté, n'ont fait qu'abuſer des termes. *L'abbé de Condillac, Cours d'étude.*

Art de connoître. *De la première cauſe des erreurs.* Pluſieurs philoſophes ont relevé, d'une manière éloquente, grand nombre d'erreurs qu'on attribue aux ſens, à l'imagination & aux paſſions ; mais on n'a pas recueilli de leurs ouvrages tout le fruit qu'ils s'en étoient promis. Leur théorie trop imparfaite eſt peu propre à éclairer dans la pratique. L'imagination & les paſſions ſe replient de tant de manières, & dépendent ſi fort des tempéramens, des temps & des circonſtances, qu'il eſt impoſſible de dévoiler tous les reſſorts qu'elles font jouer, & qu'il eſt très-naturel que chacun ſe flatte de n'être pas dans le cas de ceux qu'elles égarent.

Semblable à un homme d'un foible tempérament, qui ne relève d'une maladie que pour tomber dans une autre ; l'eſprit, au-lieu de quitter ſes erreurs, ne fait ſouvent qu'en changer. Pour délivrer de toutes ſes maladies un homme d'une foible conſtitution, il faudroit lui faire un tempérament tout nouveau ; pour corriger notre eſprit de toutes ſes foibleſſes, il faudroit lui donner de nouvelles vues; il faut s'arrêter au détail de ſes maladies, remonter à leur ſource même & la tarir.

Nous la trouverons, cette ſource, dans l'habitude où nous ſommes de raiſonner ſur des choſes dont nous n'avons point d'idées, & dont nous n'avons que des idées peu exactes : car nous nous ſervons des mots, avant d'en avoir déterminé la ſignification, & même ſans avoir ſenti le beſoin de la déterminer. Voyons quelle eſt la cauſe de cette habitude.

Encore enfans, nous ſommes d'autant moins capables de réflexions, que nous avons peu réfléchi : nous ne ſentons pas même le beſoin de réfléchir nous même, parce que ceux qui veillent à notre conſervation, réfléchiſſent pour nous. Cependant les objets font ſur nos ſens des impreſſions d'autant plus vives, qu'elles ſont plus nouvelles. Impatient de connoître tout ce qui nous frappe, notre inquiétude conduit rapidement notre attention d'une choſe à une autre. Nous n'obſervons rien : nous ne ſavons pas combien il faut obſerver : nous jugeons à la hâte ; nous ne nous rendons aucune raiſon des jugemens que nous portons : & pourtant nous croyons avoir acquis une connoiſſance, auſſi-tôt que nous avons fait un jugement. De la ſorte, nous nous rempliſſons de bonne heure d'idées & de maximes, telles que le hazard & une mauvaiſe éducation les préſentent.

Parvenus à un âge où l'eſprit commence à vouloir mettre plus d'ordre & plus d'exactitude dans ſes penſées, nous ne voyons en nous que des jugemens avec leſquels nous ſommes familiariſés de tout temps ; & nous continuons par habitude à juger des choſes comme nous avons toujours jugé. La plupart de ceux qui nous entourent, nous entretiennent dans des préjugés qui leur ſont communs,

commun, & que souvent ils nous ont donnés. Si quelques-uns jugent autrement, ils ne nous éclairent pas; ils nous étonnent, ils nous choquent même. Nous avons de la répugnance à voir comme eux, parce que nous sommes prévenus pour notre manière de voir; & nous ne concevons pas qu'on puisse avoir d'autres idées que les nôtres, parce que nous n'en avons jamais eu d'autres nous-mêmes. Comme elles nous sont familières, elles nous paroissent évidentes; & comme nous ne nous souvenons pas de les avoir acquises, nous les croyons nées avec nous. En conséquence, quelque défectueuses qu'elles soient, nous leur donnons les noms de *lumière naturelle*, de *principes gravés*, *imprimés dans l'ame*. Nous nous en rapportons d'autant plus volontiers à ces idées, que nous croyons que si elles nous trompoient, Dieu seroit la cause de nos erreurs, & nous les regardons comme l'unique moyen qu'il nous ait donné pour arriver à la vérité. C'est ainsi que des notions, avec lesquelles nous ne sommes que familiarisés, paroissent, aux philosophes mêmes, des principes de la dernière évidence.

Ce qui accoutume notre esprit à cette inexactitude, c'est la manière dont nous nous formons au langage. Nous n'arrivons à ce qu'on appelle l'*âge de raison*, que long-temps après avoir contracté l'usage de la parole. Si l'on excepte les mots destinés à faire connoître nos besoins, c'est ordinairement le hasard qui nous a donné occasion d'étendre certains sons plutôt que d'autres, & qui a décidé des idées que nous leur avons attachées. Pour peu qu'en réfléchissant sur les enfans que nous voyons, nous nous rappellions l'état par où nous avons passé, nous reconnoîtrons qu'il n'y a rien de moins exact que l'emploi que nous faisions ordinairement des mots. Cela n'est pas étonnant: nous entendions des expressions dont la signification, quoique bien déterminée par l'usage, étoit si composée, que nous n'avions ni assez d'expérience, ni assez de pénétration pour la saisir: nous en entendions d'autres qui ne présentoient jamais la même idée, ou qui même étoient tout-à-fait vuides de sens. Pour juger de l'impossibilité où nous étions de nous en servir avec discernement, il ne faut que remarquer l'embarras où nous sommes encore souvent de le faire.

Cependant l'usage de joindre les signes avec les choses nous est devenu si naturel, quand nous n'étions pas encore en état de peser la valeur des mots, que nous nous sommes accoutumés à rapporter les noms à la réalité même des objets, & que nous avons cru qu'ils en expliquoient parfaitement l'essence. On s'est imaginé qu'il y a des idées innées, parce qu'en effet il y en a qui sont les mêmes chez tous les hommes: nous n'aurions pas manqué de juger que notre langage est inné, si nous n'avions su que les autres peuples en parlent de tout différens (1); persuadés que les mots expliquent la nature des choses, il semble que dans nos recherches, tous nos efforts ne tendent qu'à trouver de nouvelles expressions. A peine en avons-nous imaginé, que nous croyons avoir acquis de nouvelles connoissances. L'amour propre nous entretient dans cette erreur, parce que nous nous persuadons aisément que nous connoissons les choses, lorsque nous avons long-temps cherché à les connoître, & que nous en avons beaucoup parlé.

En rappellant nos erreurs à l'origine que je viens d'indiquer, on les renferme dans une cause unique, & qui est telle que nous ne saurions nous cacher qu'elle n'ait eu jusqu'ici beaucoup de part dans nos jugemens. Peut-être même pourroit-on obliger les philosophes les plus prévenus, de convenir qu'elle a jetté les premiers fondemens de leurs systêmes: il ne faudroit que les interroger avec adresse. En effet; si nos passions occasionnent des erreurs, c'est qu'elles abusent d'un principe vague, d'une expression métaphysique, & d'un terme équivoque, pour en faire des applications d'où nous puissions déduire les opinions qui nous flattent. Si nous nous trompons, les principes vagues, les métaphores & les équivoques, sont donc des causes antérieures à nos passions. Il suffit par conséquent de renoncer à ce vain langage, pour dissiper tout l'artifice de l'erreur.

Si l'origine de l'erreur est dans le défaut d'idée, ou dans les idées mal déterminées, celle de la vérité doit être dans des idées bien déterminées. Les mathématiques en sont la preuve. Sur quelque sujet que nous ayons des idées exactes, elles seront toujours suffisantes pour nous faire discerner la vérité: si au contraire nous n'en avons pas, nous aurons beau prendre toutes les précautions imaginables, nous confondrons toujours tout. En un mot, en métaphysique, on marcheroit d'un pas assuré avec des idées bien déterminées, & sans ces idées, on s'égareroit même en arithmétique.

Mais comment les arithméticiens ont-ils des idées si exactes? C'est que connoissant de quelle manière elles s'engendrent, ils sont toujours en état de les composer ou de les décomposer, pour les comparer selon tous leurs rapports. Ce n'est qu'en réfléchissant sur la génération des nombres, qu'on a trouvé les règles de combinaisons. Ceux qui n'ont pas réfléchi sur cette génération, peuvent calculer avec autant de justesse que les autres, parce que les règles sont sures; mais ne connoissant pas les raisons sur lesquelles elles sont fondées, ils n'ont point d'idée de ce qu'ils font, &

---

(1) Psammeticus, roi d'Egypte, fit élever deux enfans avec défense de prononcer aucune parole devant eux. Le premier mot qu'ils prononcèrent fut *beccos*, qui signifie *pain* en langue phrygienne. De là on conclut que cette langue conservoit des mots de la langue naturelle, & que par conséquent elle étoit la plus ancienne.

sont incapables de découvrir de nouvelles règles.

Or, dans toutes les sciences, comme en arithmétique, la vérité ne se découvre que par des décompositions. Si l'on n'y raisonne pas ordinairement avec la même justesse, c'est qu'on n'a point encore trouvé de règles sûres pour composer & décomposer toujours exactement les idées; ce qui provient de ce qu'on n'a pas même su les déterminer. Peut-être nous sera-t-il possible d'y suppléer.

De la manière de déterminer les idées ou leurs noms.

C'est un avis usé & généralement reçu, que celui qu'on donne de prendre les mots dans le sens de l'usage. En effet, il semble d'abord qu'il n'y a pas d'autres moyens, pour se faire entendre, que de parler comme les autres. Mais si, pour avoir de véritables connoissances, il faut les recommencer, sans se laisser prévenir en faveur des opinions accréditées, il me paroît que, pour rendre le langage exact, on doit le réformer sans s'assujettir toujours à l'usage. Il y a bien des erreurs qu'il seroit impossible de détruire, si l'on s'obstinoit à parler comme tout le monde. Il faut donc se faire un langage à soi, si l'on veut s'exprimer avec une exactitude, dont l'usage ne donne pas l'exemple.

Ce n'est pas que je veuille qu'on se fasse une loi d'attacher toujours aux mots des idées toutes différentes de celles qu'ils signifient ordinairement; ce seroit une affectation puérile & ridicule. L'usage est uniforme & constant pour les noms des idées simples, & pour ceux de plusieurs notions familières au commun des hommes; alors il ne faut rien changer. Mais lorsqu'il est question des idées complexes, qui appartiennent plus particulièrement à la métaphysique & à la morale, il n'y a rien de plus arbitraire, ou même souvent de plus captieux. C'est ce qui m'a porté à croire, que pour donner de la clarté & de la précision au langage, il falloit reprendre les matériaux de nos connoissances, & en faire de nouvelles combinaisons, sans égard pour celles qui se trouvent faites.

L'usage ne fixe le sens des mots que par le moyen des circonstances où l'on parle. A la vérité, il semble que ce soit le hasard qui dispose des circonstances : mais si nous savions nous-mêmes les choisir, nous pourrions faire, dans toute occasion, ce que le hasard nous fait faire dans quelques-unes, c'est-à-dire, déterminer exactement la signification. Il n'y a pas d'autre moyen pour donner toujours de la précision au langage, que celui qui lui en a donné toutes les fois qu'il en a eu. Il faudroit donc se mettre d'abord dans des circonstances sensibles, afin de faire des signes pour exprimer les premières idées qu'on acquéreroit par sensation; & lorsqu'en réfléchissant sur celles-là, on en acquérroit de nouvelles, on feroit de nouveaux noms dont on détermineroit le sens, en plaçant les autres dans les circonstances où l'on se seroit trouvé, & en leur faisant faire les mêmes réflexions qu'on auroit faites. Alors les réflexions succèderoient toujours aux idées: elles seroient donc claires & précises, puisqu'elles ne rendroient que ce que chacun auroit sensiblement éprouvé.

En effet, un homme qui commenceroit par se faire un langage à lui-même, & qui ne se proposeroit de s'entretenir avec les autres qu'après avoir fixé le sens de ses expressions, par des circonstances où il auroit su se placer, ne tomberoit dans aucun des défauts qui nous sont si ordinaires. Les noms des idées simples seroient clairs, parce qu'ils ne signifieroient que ce qu'il appercevroit dans des circonstances choisies : ceux des idées complexes seroient précis, parce qu'ils ne renfermeroient que les idées simples que certaines circonstances réuniroient d'une manière déterminée. Enfin, quand il voudroit ajouter à ces premières combinaisons, ou en retrancher quelque chose, les signes qu'ils emploieroient, conserveroient la clarté des premiers, pourvu que ce qu'il auroit ajouté ou retranché, se trouvât marqué par de nouvelles circonstances. S'il vouloit ensuite faire part aux autres de ce qu'il auroit pensé, il n'auroit qu'à les placer dans le même point de vue où il s'est trouvé lui-même, lorsqu'il a imaginé les signes, & il les engageroit à lier les mêmes idées que lui aux mots qu'il auroit choisis.

Au reste, quand je parle de faire des mots, ce n'est pas que je veuille qu'on propose des termes tout nouveaux. Ceux qui sont autorisés par l'usage, me paroissent d'ordinaire suffisans pour parler sur toutes sortes de matieres. Ce seroit même nuire à la clarté du langage, que d'inventer, surtout dans les sciences, des mots sans nécessité. Je me sers donc de cette façon de parler, *faire des mots*, parce que je ne voudrois pas qu'on commençât par exposer les termes pour les définir ensuite, comme on fait ordinairement : mais parce qu'il faudroit qu'après s'être mis dans des circonstances où l'on sentiroit, & où l'on verroit quelque chose, on donnât, à ce qu'on sentiroit & à ce qu'on verroit, un nom qu'on emprunteroit de l'usage. Ce tour m'a paru assez naturel, & d'ailleurs plus propre à marquer la différence qui se trouve entre la manière dont je voudrois qu'on déterminât la signification des mots, & les définitions des philosophes.

Je crois qu'il seroit inutile de se gêner, dans le dessein de n'employer que les expressions accréditées par le langage des savans : peut-être même seroit-il plus avantageux de prendre, dans le langage ordinaire, les mots dont on auroit besoin.

Quoique l'un ne soit pas plus exact que l'autre, je trouve cependant dans celui-ci un vice de moins : c'est que les gens du monde, n'ayant pas autrement réfléchi sur les objets des sciences, conviendront assez volontiers de leur ignorance &

du peu d'exactitude des mots dont ils se servent; les philosophes, au contraire, honteux d'avoir médité inutilement, sont toujours partisans entêtés des prétendus fruits de leurs veilles.

Afin de faire mieux comprendre cette méthode, il faut entrer dans un plus grand détail, & appliquer aux différentes idées ce que nous venons d'exposer d'une manière générale. Nous commencerons par les noms des idées simples.

L'obscurité & la confusion viennent de ce qu'en prononçant les mêmes mots, nous croyons nous accorder à exprimer les mêmes idées, quoique d'ordinaire les uns ajoutent à une idée complexe des idées partielles qu'un autre en retranche. De là, il arrive que différentes combinaisons n'ont qu'un même signe, & que les mêmes mots ont, dans différentes bouches & souvent dans la même, des acceptions bien différentes. D'ailleurs, comme l'étude des langues, avec quelque peu de soin qu'elle se fasse, ne laisse pas de demander quelque réflexion, on coupe court, & on rapporte les signes à des réalités, dont on n'a point d'idées. Tels sont, dans le langage de bien des philosophes, les termes *d'êtres*, de *substance*, *d'essence*, &c. Il est évident que ces défauts ne peuvent appartenir qu'aux idées qui sont l'ouvrage de l'esprit. Pour la signification des noms des idées simples, qui viennent immédiatement des sens, elle est connue tout-à-la-fois; elle ne peut pas avoir pour objet des réalités imaginaires, parce qu'elle se rapporte immédiatement à de simples perceptions, qui sont en effet dans l'esprit telles qu'elles y paroissent. Ces sortes de termes ne peuvent donc être obscurs. Le sens en est si bien marqué, par toutes les circonstances où nous nous trouvons naturellement, que les enfans même ne sauroient s'y tromper. Pour peu qu'ils soient familiarisés avec leur langue, ils ne confondent point les noms des sensations, & ils ont des idées aussi claires de ces mots, *blanc*, *noir*, *rouge*, *mouvement*, *repos*, *plaisir*, *douleur*, que nous-mêmes. Quant aux opérations de l'ame, ils les distinguent également, pourvu qu'elles soient simples, & que les circonstances en fassent l'objet de leur réflexion: on voit par l'usage qu'ils font des mots, *oui*, *non*, *je veux*, *je ne veux pas*, qu'ils en saisissent la vraie signification.

On m'objectera peut-être qu'il est démontré que les mêmes objets produisent différentes sensations dans différentes personnes; que nous ne les voyons pas sous les mêmes idées de grandeur, que nous n'y appercevons pas les mêmes couleurs, &c.

Je réponds que malgré cela nous nous entendrons toujours suffisamment par rapport au but qu'on se propose en métaphysique & en morale. Pour cette dernière, il n'est pas nécessaire de s'assurer, par exemple, que les mêmes châtimens produisent dans tous les hommes les mêmes sentimens de douleur, & que les mêmes récompenses sont suivies des mêmes sentimens de plaisir. Quelle que soit la variété avec laquelle les causes du plaisir & de la douleur affectent les hommes de différens tempéramens, il suffit que le sens de ces mots, *plaisir*, *douleur*, soit si bien arrêté que personne ne puisse s'y méprendre. Or, les circonstances où nous nous trouvons tous les jours, ne nous permettent pas de nous tromper dans l'usage que nous sommes obligés de faire de ces termes.

Pour la métaphysique, c'est assez que les sensations représentent de l'étendue, des figures & des couleurs. La variété qui se trouve entre les sensations de deux hommes, ne peut occasionner aucune confusion. Que, par exemple, ce que j'appelle *bleu* me paroisse constamment ce que d'autres appellent *verd*, & que ce que j'appelle *verd* me paroisse constamment ce que d'autres appellent *bleu*, nous nous entendrons aussi-bien quand nous dirons *les prés sont verds*, *le ciel est bleu*, que si, à l'occasion de ces objets, nous avions tous les mêmes sensations. C'est qu'alors nous ne voulons dire autre chose, sinon que le ciel & les prés viennent à notre connoissance sous des apparences qui entrent dans notre ame par la vue, & que nous nommons *bleues*, *vertes*. Si l'on vouloit faire signifier à ces mots que nous avons précisément les mêmes sensations, ces propositions ne deviendroient pas obscures; mais elles seroient fausses, ou du moins elles ne seroient pas suffisamment fondées pour être regardées comme certaines.

Je crois donc pouvoir conclure que les noms des idées simples, tant ceux des sensations que ceux des opérations de l'ame, peuvent être fort bien déterminées par des circonstances; puisqu'ils le sont déjà si exactement que les enfans ne s'y trompent pas. Un philosophe doit seulement avoir attention, lorsqu'il s'agit des sensations, d'éviter deux erreurs où les hommes ont coutume de tomber par des jugemens précipités: l'une, c'est de croire que les sensations sont dans les objets, l'autre dont nous venons de parler, que les mêmes objets produisent dans chacun de nous les mêmes sensations.

Dès que les termes qui sont les signes des idées simples, sont exacts, rien n'empêche qu'on ne détermine ceux qui appartiennent aux autres idées. Il suffit pour cela de fixer le nombre & la qualité des idées simples dont on forme une notion complexe. Ce qui fait qu'on trouve tant d'obstacles à déterminer, dans ces occasions, le sens des noms, & qu'on y laisse souvent beaucoup d'obscurités, c'est qu'on regarde comme un bon guide, l'usage dont on s'est fait une habitude, & que, sans considérer s'il est exact & précis, on veut absolument s'y conformer. La morale fournit surtout des expressions si composées, & l'usage, que nous consultons, s'accorde si peu avec lui-même, qu'en voulant parler comme tout le monde, nous

ne pouvons manquer de parler d'une manière peu exacte, & de tomber dans bien des contradictions. Un homme qui s'appliqueroit d'abord à ne considérer que des idées simples, & qui ne les rassembleroit sous des signes qu'à mesure qu'il se familiariseroit avec elles, ne courroit certainement pas les mêmes dangers. Les noms des idées les plus composées, dont il seroit obligé de se servir, auroient constamment une signification déterminée; parce qu'en choisissant lui-même les idées simples qu'il voudroit leur attacher, & dont il auroit soin de fixer le nombre, il renfermeroit le sens de chaque mot dans des limites tracées avec la dernière exactitude.

Mais si l'on ne veut renoncer à la vaine science de ceux qui rapportent les mots à des réalités qu'ils ne connoissent pas, il est inutile de penser à donner de la précision au langage. L'arithmétique n'est démontrée dans toutes ses parties, que parce que nous avons une idée exacte de l'unité, & que, par l'art avec lequel nous nous servons des signes, nous déterminons combien de fois l'unité est ajoutée à elle-même dans les nombres les plus composés. Dans d'autres sciences on veut, avec des expressions vagues & obscures, raisonner sur des idées complexes, & en découvrir les rapports. Pour sentir combien cette conduite est peu raisonnable, on n'a qu'à juger où nous en serions, si les hommes avoient pu mettre l'arithmétique dans la confusion où se trouvent la métaphysique & la morale.

Les idées complexes sont l'ouvrage de l'esprit: si elles sont défectueuses, c'est parce que nous les avons mal faites: le seul moyen pour les corriger, c'est de les refaire. Il faut donc reprendre les matériaux de nos connoissances, & les mettre en œuvre, comme s'ils n'avoient pas été employés. Pour y réussir, il est à propos, dans les commencemens, de n'attacher aux sons, que le plus petit nombre d'idées simples qu'il sera possible; de choisir celles que tout le monde peut appercevoir sans peine, en se plaçant dans les mêmes circonstances que nous; & de n'en ajouter de nouvelles, que quand on se sera familiarisé avec les premières, & qu'on se trouvera dans des circonstances propres à les faire entrer dans l'esprit d'une manière claire & précise. Par là on s'accoutumera à joindre aux mots toutes sortes d'idées simples, en quelque nombre qu'il puisse être.

La liaison des idées avec les signes est une habitude qu'on ne sçauroit contracter tout d'un coup, principalement s'il en résulte des notions fort composées. Les enfans ne parviennent que fort tard à avoir des idées précises des nombres 1000, 10000, &c.: ils ne peuvent les acquérir que par un long & fréquent usage, qui leur apprend à multiplier l'unité, & à fixer chaque collection par des noms particuliers. Il nous sera également impossible, parmi la quantité d'idées complexes qui appartiennent à la métaphysique & à la morale, de donner de la précision aux termes que nous aurons choisis, si nous voulons, dès la première fois, & sans autre précaution, les charger d'idées simples. Il nous arrivera de les prendre tantôt dans un sens & bientôt après dans un autre, parce que n'ayant gravé que superficiellement dans notre esprit les collections d'idées, nous y ajouterons ou nous en retrancherons souvent quelque chose, sans nous en appercevoir. Mais si nous commençons à ne lier aux mots que peu d'idées, & si nous ne passons à de plus grandes collections qu'avec beaucoup d'ordre, nous nous accoutumerons à composer nos notions de plus en plus, sans les rendre moins fixes & moins assurées.

Nous avons deux sortes de notions complexes: les unes sont celles que nous formons sur des modèles; ce sont celles des substances: les autres sont certaines combinaisons d'idées simples que l'esprit réunit sans avoir de modèles; ce sont celles des êtres moraux.

Ce seroit se proposer une méthode inutile dans la pratique, & même dangereuse, que de vouloir se faire des notions des substances, en rassemblant arbitrairement certaines idées simples. Ces notions nous représenteroient des substances qui n'existeroient nulle part, rassembleroient des propriétés qui ne seroient nulle part rassemblées, & sépareroient celles qui seroient réunies; & ce seroit un effet du hasard, si elles se trouvoient quelquefois conformes à des modèles. Pour rendre les noms des substances clairs & précis, il faut donc consulter la nature, & ne leur faire signifier que les idées simples, que nous observerons exister ensemble.

Il y a encore d'autres idées qui appartiennent aux substances, & qu'on nomme *abstraites*. Ce ne sont que des idées plus ou moins simples auxquelles nous donnons notre attention, en cessant de penser aux autres idées simples qui coexistent avec elles. Si nous cessons de penser à la substance des corps, comme étant actuellement colorée & figurée, & que nous ne la considérions que comme quelque chose de mobile, de divisible, d'impénétrable, & d'une étendue indéterminée, nous aurons l'idée de la matière: idée plus simple que celle des corps, dont elle n'est qu'une abstraction; quoiqu'il ait plu à bien des philosophes de la réaliser. Si ensuite nous cessons de penser à la mobilité de la matière, à sa divisibilité & à son impénétrabilité, pour ne réfléchir que sur son étendue indéterminée; nous nous formerons une idée encore plus simple: c'est celle de l'espace pur. Il en est de même de toutes les abstractions: par où il paroît que les noms des idées les plus abstraites sont aussi faciles à déterminer, que ceux des substances mêmes.

Pour déterminer les notions des êtres moraux, il faut se conduire tout autrement que pour celles des substances. Les législateurs n'avoient point de modèles, quand ils ont réuni la première

fois certaines idées ſimples, dont ils ont compoſé les Loix ; & quand ils ont parlé de pluſieurs actions humaines, avant d'avoir conſidéré s'il y en avoit des exemples quelque part. Les modèles des arts ne ſe ſont pas non-plus trouvés ailleurs que dans l'eſprit des premiers inventeurs. Les ſubſtances, telles que nous les connoiſſons, ne ſont que certaines collections de propriétés, qu'il ne dépend point de nous d'unir ni de ſéparer, & qu'il ne nous importe de connoître, qu'autant qu'elles exiſtent : les actions des hommes ſont des combinaiſons qui varient ſans ceſſe, & dont il eſt ſouvent de notre intérêt d'avoir des idées, avant que nous en ayons vu des modèles. Si nous n'en formions les notions qu'à meſure que l'expérience les feroit arriver à notre connoiſſance, ce ſeroit ſouvent trop tard. Nous ſommes donc obligés de nous y prendre différemment ; ainſi nous réuniſſons, ou ſéparons à notre choix certaines idées ſimples, ou bien nous adoptons les combinaiſons que d'autres ont déjà faites.

Lorſque nous formons la notion complexe d'une ſubſtance, notre deſſein eſt de reconnoître cette ſubſtance telle qu'elle eſt : c'eſt là ce qui détermine le nombre, la qualité & l'ordre des idées ſimples, que nous raſſemblons ſous un ſeul mot. Nous devons avoir également un but bien arrêté, toutes les fois que nous formons des notions complexes ſans modèle. Il n'y auroit actuellement que déſordre & confuſion dans la réunion des idées ſimples : tout y ſeroit arbitraire, & nous raiſonnerions ſans nous entendre. Repréſentons-nous celui dont l'imagination s'eſt fait, pour la premiere fois, l'idée d'une montre. Son objet a été que, dans un temps donné, l'aiguille fît une revolution entiere : & c'eſt ſous ce point de vue, qu'il compoſe d'abord en lui-même l'ouvrage qu'il exécute enſuite. Il en eſt de même de toutes les notions complexes : la fin doit toujours déterminer le nombre & la qualité des idées ſimples qu'elles renferment. Quand je prononce, par exemple, le mot *vertu*, je conſidère l'homme par rapport à la religion & à la ſociété ; & en conſéquence j'entends par *vertu*, toutes les habitudes, qui nous rendent religieux & citoyens. Voilà un fond qui appartient toujours à la notion complexe que je me fais. Mais cette notion ſuffiſamment déterminée en général, ne l'eſt pas encore pour chaque cas particulier. Elle eſt ſuſceptible de différens acceſſoires ſuivant les devoirs de chaque état. Elle varie donc continuellement : elle n'eſt jamais exactement dans un cas, ce qu'elle eſt dans l'autre.

En mathématique & en phyſique, les notions ont cet avantage, qu'ayant une fois été déterminées, elles ne varient plus. Mais, en morale, elles ſe transforment de tant de manieres, qu'il eſt rare que les hommes ſachent les ſaiſir avec préciſion. Retrouvant par-tout les mêmes mots, ils s'imaginent retrouver abſolument par-tout les mêmes idées, & c'eſt là une ſource de mauvais raiſonnemens.

Il y a donc cette différence entre les notions des ſubſtances & les notions des êtres moraux, que nous regardons celles-ci comme des modèles, d'après leſquels nous jugeons des choſes ; & que celles là ne ſont que des copies, dont les choſes nous ont donné les modèles. Pour la vérité des premieres, il faut que les combinaiſons de notre eſprit ſoient conformes à ce qu'on remarque dans les choſes ; pour la vérité des ſecondes, il ſuffit qu'au dehors les combinaiſons en puiſſent être telles qu'elles ſont dans notre eſprit. La notion de la juſtice ſeroit vraie, quand même on ne trouveroit point d'action juſte, parce que ſa vérité conſiſte dans une collection d'idées, qui ne dépend point de ce qui ſe paſſe hors de nous. Celle du fer n'eſt vraie, qu'autant qu'elle eſt conforme à ce métal, parce qu'il en doit être le modèle.

Par ce détail, il eſt facile de s'appercevoir qu'il ne tiendra qu'à nous de fixer la ſignification des noms, parce qu'il dépend de nous de déterminer les idées ſimples dont nous avons nous-mêmes formé des collections. On conçoit auſſi que les autres entreront dans nos penſées, pourvu que nous les mettions dans des circonſtances où les mêmes idées ſimples ſoient l'objet de leur eſprit comme du nôtre, & où ils ſoient engagés à les réunir ſous les mêmes noms que nous les aurons raſſemblées.

De l'art de ſoutenir & de conduire ſon attention & ſa réflexion.

L'EXPÉRIENCE eſt l'habitude de juger de ce qu'on a vu & des jugemens qu'on a déjà portés. Elle s'acquiert par l'exercice des facultés de l'ame, & elle eſt auſſi néceſſaire dans la recherche de la vérité, que dans la conduite de la vie.

Mais puiſqu'il eſt de ſa nature de nous faire juger d'après ce que nous avons vu & d'après les jugemens que nous avons portés, elle doit nous jeter dans bien des erreurs : il ſuffit que nous ayons ſouvent vu ſuperficiellement, & jugé précipitament : choſe fort ordinaire.

Quand il s'agit de régler nos actions, les circonſtances nous obligent ſouvent de reconnoître que nous manquons d'expérience, ou que celle que nous avons eſt très-fautive : il n'en eſt pas de même, quand nous avons à raiſonner ſur des choſes de pure ſpéculation. Alors il eſt très-rare qu'on ſe rende à ſoi-même le témoignage de n'avoir ni aſſez vu, ni aſſez bien vu. Rien n'eſt ſi commun que de juger ſans avoir réfléchi.

Notre réflexion a deux objets : les ſenſations actuelles, & les ſenſations que nous nous ſouvenons d'avoir eues, & ces deux choſes s'éclairent mutuellement. Tantôt ce que nous avons éprouvé

vé, nous aide à mieux démêler ce que nous éprouvons : d'autres fois ce que nous éprouvons corrige des erreurs où nous sommes tombés par des jugemens précipités. Les objets sensibles étant fort composés, nous ne pouvons les comparer qu'en formant des abstractions : par là nous voyons ce qui convient à tous, & ce qui les distingue; & nous les distribuons en différentes classes.

Or, les idées ne peuvent plus tomber sous les sens, lorsqu'elles sont abstraites & générales. Nous ne saurions voir un corps en général, un arbre en général. Nous ne saurions même rien imaginer de semblable. Il en est de même de toutes les idées sensibles, lorsqu'on les considère d'une manière générale, un son en général, une saveur en général.

Les idées ainsi considérées, deviennent intellectuelles : car, quoiqu'originairement elles n'aient été que des sensations, elles ne sont plus l'objet de la faculté qui sent; elles sont l'objet de la faculté intelligente, c'est-à-dire, de la faculté qui abstrait, qui compare & qui juge.

Notre réflexion peut se borner aux idées intellectuelles; car je ne puis réfléchir que sur des idées abstraites : nous ne saurions la borner à des idées sensibles. Nous ne réfléchissons, par exemple, sur la grandeur d'un corps, que parce que nous comparons sa grandeur avec celle d'un autre corps. Dès-lors notre esprit est donc occupé d'une idée commune, abstraite, & par conséquent intellectuelle.

C'est à la mémoire à retracer les idées intellectuelles, puisque c'est elle qui les conserve. Si elle les rappelle trop lentement, la réflexion laissera échapper le moment de juger, ou elle jugera avec précipitation, & sans avoir fait toutes les comparaisons nécessaires. Si la mémoire manque d'ordre & de netteté, les idées se présenteront comme un tableau confus, où l'on discerne à peine quelques traits; il ne sera pas possible de faire des analyses exactes, & la réflexion ne s'exercera que pour mal juger.

Il est donc bien important de s'assurer de sa mémoire, & des idées qu'on lui a confiées. Or, pour s'assurer de sa mémoire, il faut l'exercer beaucoup; & pour s'assurer de l'exactitude des idées, dont elle a le dépôt, il faut reprendre nos connoissances à leur origine, & en suivre la génération. Voilà ce que nous avons essayé de faire.

Quand on est sûr de sa mémoire, & des idées qu'elle rappelle, il ne s'agit plus que de savoir régler sa réflexion : c'est-à-dire, de savoir la fixer, la soutenir, jusqu'à ce qu'on soit convaincu d'avoir bien analysé les objets dont on veut juger.

Nous avons pour cela bien des secours : si les objets sont présens, nous les touchons, nous fixons sur eux la vue, nous les regardons sous toutes les faces, nous prêtons l'oreille aux bruits qu'ils font, &c. : s'ils sont absens, la main en trace l'image aux yeux, l'imagination les colore, la mémoire rappelle tout ce que nous y avons remarqué; nous en parlons avec nous-mêmes : par là, les sens, la mémoire, l'imagination concourent à déterminer l'attention sur un objet; & tout, jusqu'aux paroles qu'on prononce, donne des secours à la réflexion.

Mais il n'y a pas toujours autant de concert entre nos facultés. Souvent elles nuisent à l'intention, & par conséquent à la réflexion, par les idées contraires qu'elles offrent tout-à-coup. Ainsi ce que j'entends, me distrait malgré moi de ce que je vois; & une idée souvent futile, qui s'offre à mon imagination, m'arrache aux méditations les plus profondes.

Les philosophes méditatifs sont tombés, à cette occasion, dans une erreur grossiere : ils ont cru que les sens sont un obstacle à la réflexion. Ils ont vu les distractions qu'ils nous donnent, ils n'ont pas vu comment ils contribuent à nous rendre attentifs.

Qu'on se recueille dans le silence & dans l'obscurité : le plus petit bruit, ou la moindre lueur, suffisent pour distraire, si l'on est frappé de l'un ou de l'autre au moment qu'on ne s'y attendoit point. C'est que les idées dont on s'occupe, se lient naturellement avec la situation où l'on se trouve; & qu'en conséquence les perceptions, qui sont contraires à cette situation, ne peuvent survenir, qu'aussi-tôt l'ordre des idées ne soit troublé. On peut remarquer la même chose dans une supposition toute différente. Si, pendant le jour, & au milieu du bruit, je réfléchis sur un objet, ce sera assez pour me donner une distraction. Que la lumière ou le bruit cesse tout-à-coup, dans ce cas, comme dans le premier, les nouvelles perceptions que j'éprouve, sont tout-à-fait contraires à l'état où j'étois auparavant. L'impression subite qui se fait en moi, doit donc encore interrompre la suite de mes idées.

Cette seconde expérience fait voir que la lumière & le bruit ne sont pas un obstacle à la réflexion : je crois même qu'il ne faudroit que de l'habitude, pour en tirer de grands secours. Il n'y a proprement que les révolutions inopinées, qui puissent nous distraire. Je dis *inopinées ;* car quels que soient les changemens qui se font autour de nous, s'ils n'offrent rien à quoi nous ne devions naturellement nous attendre; ils ne font que nous appliquer plus fortement à l'objet dont nous voulions nous occuper. Combien de choses différentes ne rencontre-t-on pas quelquefois dans une même campagne ? Des côteaux abondans, des plaines arides, des rochers qui se perdent dans les nues, des bois où le bruit & le silence, la lumière & les ténèbres se succèdent alternativement, &c. Cependant les poëtes éprouvent tous les jours que cette variété les inspire; c'est qu'étant liée avec les plus belles idées dont la

poëſie ſe pare, elle ne peut manquer de les reveiller. La vue, par exemple, d'un côteau abondant, retrace le chant des oiſeaux, le murmure des ruiſſeaux, le bonheur des bergers, leur vie douce & paiſible, leurs amours, leur conſtance, leur fidèlité, la pureté de leurs mœurs, &c.

L'homme ne penſe qu'autant qu'il emprunte des ſecours, ſoit des objets qui lui frappent les ſens, ſoit de ceux dont ſon imagination lui retrace les images; & cette obſervation eſt vraie pour les philoſophes comme pour les poëtes. Il eſt certain que ſelon les habitudes que l'eſprit s'eſt faites, il n'y a rien qui ne puiſſe nous aider à réfléchir : c'eſt qu'il n'eſt point d'objets auxquels nous n'ayons le pouvoir de lier nos idées, & qui, par conſéquent, ne ſoient propres à faciliter l'exercice de la mémoire & de l'imagination. Tout conſiſte à ſavoir former nos idées en liaiſon, conformément au but qu'on ſe propoſe, & aux circonſtances où l'on ſe trouve. Avec cette adreſſe, il ne ſera pas néceſſaire d'avoir, comme quelques philoſophes, la précaution de ſe retirer dans des ſolitudes, ou de s'enfermer dans un caveau, pour y méditer à la lueur d'une lampe. Ni le jour, ni les ténèbres, ni le bruit, ni le ſilence, rien ne peut mettre obſtacle à l'eſprit d'un homme qui ſait penſer : tout dépend des habitudes qu'on s'eſt faites. Quand il faut peu de choſe pour diſtraire, c'eſt qu'on eſt peu accoutumé à réfléchir.

Continuellement aſſaillis par des idées ſenſibles & par des idées intellectuelles, nous ſommes entraînés des unes aux autres. Tantôt elles nous fixent avec effort ſur l'objet de notre réflexion, tantôt elles nous tranſportent ſur des objets bien différens, & elles produiſent des effets auſſi contraires, ſuivant les rapports qu'elles ont avec la choſe dont nous voulons nous occuper. Il ne faut donc pas plus renoncer aux idées ſenſibles qu'aux idées intellectuelles; & il faut écarter les idées intellectuelles, comme les idées ſenſibles, lorſqu'elles n'ont point d'analogie avec l'objet de notre réflexion.

En effet, quand on veut réfléchir ſur des choſes ſenſibles, il eſt évident que, s'il y a des ſenſations dont il faut ſe garantir, il y en a auſſi auxquelles on ne ſauroit trop ſe livrer.

Mais le plus difficile, c'eſt de commander à notre imagination. Quelquefois plus nous voulons écarter les idées dont elle traverſe notre réflexion, plus ces idées ſe montrent obſtinément. Alors il faut emprunter le ſecours de toutes nos facultés. Nous regarderons avec effort l'objet que nous voulons étudier, nous le toucherons, nous en déſignerons de la main toutes les parties, nous dirons à haute voix tout ce que nous y remarquerons. Nous déterminerons encore notre mémoire à nous rappeller de pareils objets, à nous rappeller les impreſſions qu'ils ont faites ſur nous, les jugemens que nous en avons portés : nous écarterons au contraire toutes les choſes ſenſibles qui ont quelque rapport avec les idées capables de nous diſtraire. Si, après ces moyens, on ne devient pas maître de ſon imagination, il ne reſtera plus qu'à attendre qu'elle ſe ralentiſſe d'elle-même.

Le même artifice ſoutient l'attention qu'on veut donner aux idées intellectuelles. Car, s'il y a des ſenſations propres à nous diſtraire de pareils objets, il y en a auſſi qui nous y appliquent : telles ſont toutes les ſenſations qui ſont ou qui pourroient être l'origine de ces idées. Auſſi l'imagination nous eſt-elle, en pareil cas, d'un grand ſecours : elle rend les idées équivalentes à des ſenſations; elle nous préſente ſans ceſſe les tableaux qui ont avec elles la plus grande analogie, & elle empêche que rien ne puiſſe nous diſtraire.

Il n'y a perſonne qui ne tire quelquefois, de ſon propre fonds, des penſées qu'il ne doit qu'à lui, quoique peut-être elles ne ſoient pas neuves. C'eſt dans ces momens qu'il faut rentrer en ſoi, pour réfléchir ſur tout ce qu'on éprouve. Il faut remarquer les impreſſions qui ſe faiſoient ſur les ſens, la manière dont l'eſprit étoit affecté, le progrès de ſes idées; en un mot, toutes les circonſtances qui ont pu faire naître une penſée qu'on ne doit qu'à ſa propre réflexion. Si l'on veut s'obſerver pluſieurs fois de la ſorte, on ne manquera pas de découvrir quelle eſt la marche naturelle de ſon eſprit. On connoîtra, par conſéquent, les moyens qui ſont les plus propres à le faire réfléchir; & même, s'il s'eſt fait quelqu'habitude contraire à l'exercice de ſes opérations, on pourra peu-à-peu l'en corriger.

On reconnoîtroit facilement ſes défauts, ſi on pouvoit remarquer que les plus grands hommes en ont eu de ſemblables. Les philoſophes auroient ſuppléé à l'impuiſſance où nous ſommes pour la plûpart de nous étudier nous-mêmes, s'ils nous avoient laiſſé l'hiſtoire des progrès de leur eſprit. Deſcartes l'a fait, & c'eſt une des grandes obligations que nous lui ayons. Au lieu d'attaquer directement les ſcholaſtiques, il repréſente le tems où il étoit dans les mêmes préjugés; il ne cache point les obſtacles qu'il a eus à ſurmonter pour s'en dépouiller; il donne les règles d'une méthode beaucoup plus ſimple qu'aucune de celles qui avoient été en uſage juſqu'à lui; &, laiſſant entrevoir les découvertes qu'il croit avoir faites, il prépare, par cette adreſſe, les eſprits à recevoir les nouvelles opinions qu'il ſe propoſoit d'établir (1). Je crois que cette conduite a eu beaucoup de part à la révolution dont ce philoſophe eſt l'auteur.

---

(1) *Voyez* ſa méthode.

Les mathématiques ſont la ſcience où l'on connoît le mieux l'art de conduire ſa réflexion. Elles doivent cet avantage à la préciſion des idées, à l'exactitude des ſignes & à l'enchaînement dans lequel elles préſentent les choſes.

C'eſt par-là que les mathématiciens pouſſent l'analyſe juſques dans les derniers termes. Qu'on ſache donner de la préciſion aux idées, de l'exactitude aux ſignes, & de l'ordre aux différens objets qu'on a à traiter, il ne ſera pas bien difficile de réfléchir.

De l'analyſe.

ANALYSER, c'eſt décompoſer, comparer & ſaiſir les rapports.

Mais l'analyſe ne décompoſe que pour faire voir, autant qu'il eſt poſſible, l'origine & la génération des choſes. Elle doit donc préſenter les idées partielles dans le point de vue où l'on voit ſe réproduire le tout qu'on analyſe. Celui qui décompoſe au haſard, ne fait que des abſtractions; celui qui n'abſtrait pas toutes les qualités d'un objet, ne donne que des analyſes incomplettes; celui qui ne préſente pas ſes idées dans l'ordre qui peut facilement faire connoître la génération des objets, fait des analyſes peu inſtructives, & ordinairement fort obſcures. L'analyſe eſt donc la décompoſition entière d'un objet, & la diſtribution des parties dans l'ordre où la génération devient facile.

L'analyſe eſt le vrai ſecret des découvertes, parce qu'elle tend par ſa nature à nous faire remonter à l'origine des choſes. Elle a cet avantage, qu'elle n'offre jamais que peu d'idées à la fois, & toujours dans la gradation la plus ſimple. Elle eſt ennemie des principes vagues, & de tout ce qui peut être contraire à l'exactitude & à la préciſion. Ce n'eſt point avec le ſecours des propoſitions générales qu'elle cherche la vérité, mais toujours par une eſpèce de calcul; c'eſt-à-dire, en compoſant & décompoſant les notions, juſqu'à ce qu'on les ait comparées ſous tous les rapports favorables aux découvertes qu'on a en vue. Ce n'eſt pas non plus par des définitions, qui d'ordinaire ne font que multiplier les diſputes, c'eſt en expliquant la génération de chaque idée. On voit par-là quelle eſt la ſeule méthode qui puiſſe donner de l'évidence à nos raiſonnemens, & par conſéquent la ſeule qu'on doive ſuivre dans la recherche de la vérité.

Tantôt une analyſe eſt complette en elle-même, tantôt elle ne l'eſt que relativement aux connoiſſances que nous avons. Dans le premier cas, elle remonte aux qualités primitives, les embraſſe toutes & ne préſuppoſe rien. Dans le ſecond, elle eſt véritablement incomplette; elle s'arrête aux qualités ſecondaires, aux effets que nous découvrons, aux phénomènes, & elle ne peut nous rapprocher des principes.

Le géomètre donne des exemples d'analyſes complettes en elles-mêmes, toutes les fois qu'il détermine le nombre & la grandeur des angles & des côtés d'une figure. Il eſt évident que ces analyſes ne préſuppoſent rien; car une figure ne ſauroit avoir autre choſe que des angles & des côtés.

En phyſique, au contraire, les analyſes ne ſont complettes que relativement aux découvertes que nous avons faites. En vain décompoſe-t-on toutes les qualités qui tombent ſous nos ſens; il faut néceſſairement qu'il en échappe, & il en échappera toujours. Des inſtrumens ſuppléent à la foibleſſe de nos organes, & paroiſſent nous découvrir un nouveau monde: mais, dans le vrai, ce ne ſont que des nouvelles décorations qu'ils font paſſer devant nous, & la nature reſte cachée derrière un voile qui ne ſe lève jamais. D'ailleurs l'*art* ne peut découvrir que des qualités analogues à celles que nous connoiſſons déja; & un microſcope ne ſeroit pas plus inutile à des aveugles, qu'à nous un inſtrument propre à faire appercevoir des qualités pour leſquelles il faudroit d'autres ſens que les nôtres.

Quand nos analyſes ſont en elles-mêmes complettes, nous avons des connoiſſances abſolues, c'eſt-à-dire, que nous ſavons ce que les choſes ſont en elles-mêmes. Nous ſavons, par exemple, qu'un triangle eſt compoſé de trois côtés. En pareil cas, nous connoiſſons la nature des choſes.

Nous n'avons que des connoiſſances relatives à nous, nous ſavons ſeulement ce que les êtres ſont à notre égard, lorſque les analyſes ne ſont pas complettes en elles-mêmes. Telles ſont toutes les notions que nous nous formons des objets ſenſibles. Quand je fais, par exemple, l'énumération de toutes les qualités qu'on a découvertes dans l'or, je donne une analyſe qui n'eſt complette que par rapport aux connoiſſances qu'on a acquiſes ſur ce métal; mais je n'en connois pas mieux ce qu'il eſt en lui-même. En pareil cas, l'analyſe ne ſauroit pénétrer dans la nature des êtres.

L'analyſe des facultés de l'ame eſt complette, ſi nous nous contentons de remonter juſqu'aux ſenſations ſimples, juſqu'aux ſenſations dégagées de tout jugement: mais elle eſt incomplette, ſi nous voulons pénétrer dans la nature de l'être ſentant. Cette méthode ne nous permet pas de croire long-temps que nous ſoyons faits pour de pareilles recherches; elle nous fait bientôt appercevoir des idées qui nous manquent, & elle nous garantit de tous les mauvais raiſonnemens que la ſinthèſe fait faire aux philoſophes.

C'eſt déja un avantage. Elle en a encore un autre, celui de mener à des découvertes: car les facultés de l'ame étant une fois bien analyſées, il ne reſte plus qu'à faire des comparaiſons pour connoître les rapports qui ſont entr'elles, & la manière dont elles naiſſent d'un même principe.

Pourquoi

Pourquoi cette vérité, *le jugement, la réflexion, les passions, toutes les facultés de l'ame ne sont que la sensation transformée*, a-t-elle échappé à Locke & à tous les métaphysiciens ? C'est qu'aucun n'a connu cette analyse rigoureuse dont nous faisons usage.

Pour raisonner sans clarté & sans précision, il suffit de s'être embarrassé dans une idée vague, dont on n'a pas su faire l'analyse. Alors on est arrêté au moment qu'on auroit pu faire une découverte, & l'on répand sur les vérités connues une obscurité qui permet rarement de les démontrer. Les métaphysiciens en donnent des exemples, lorsque, peu délicats sur le choix des preuves, ils accumulent l'un sur l'autre de mauvais raisonnemens, disant toujours, *cela est évident*, lorsque leurs propositions sont absurdes ou probables tout au plus, avançant comme incontestable tout ce qu'ils pensent, regardant comme incompréhensible tout ce qu'ils n'ont pas imaginé, rêvant qu'ils voient la lumière, & se croyant faits pour la montrer.

On raisonne donc au hasard, quand on ne sait pas analyser; car alors on ne peut reconnoître l'évidence ni en distinguer les différentes espèces, ni, lorsqu'elle manque, déterminer les différens degrés de certitude dont les choses sont susceptibles : on donne des principes vagues pour des idées, des définitions de mot pour des essences, & des discours confus pour des démonstrations.

Il n'est pas toujours possible à l'analyse d'apprécier tous les rapports. Par exemple, comment déterminer entre des couleurs les degrés de différence ou de ressemblance ? Comment les déterminer entre des saveurs, des odeurs, entre des qualités tactiles, telles que le chaud, le froid, la dureté, la mollesse, &c ? Comment les déterminer entre toutes les idées qu'on peut comprendre sous les termes généraux de *plaisir* & de *douleur*. Ce sont-là des sensations simples qu'on ne peut ni diviser, ni mesurer. L'oreille même n'est parvenue à marquer avec précision les intervalles des sons, que parce que d'autres sens ont mesuré les corps sonores.

Les mathématiques passent pour la science la mieux démontrée, non qu'il ne soit possible aux autres sciences de donner d'aussi bonnes démonstrations, mais parce qu'elle est appuyée sur des principes plus sensibles, & sur des idées qui sont naturellement déterminées. Quand, pour s'élever dans l'infini, elle perd de vue ces principes & ces idées, elle devient incertaine, & elle s'égare souvent dans des paralogismes. Ce qui lui est encore favorable, c'est qu'aucun préjugé ne nous intéresse à nous refuser à ses démonstrations; & que, lorsque le commun des hommes ne la peut pas suivre dans ses spéculations, tout le monde s'accorde à en juger sur le témoignage des géomètres.

Comme il est bien plus difficile de juger de la force des démonstrations, par la seule comparaison des idées que par la forme sensible qu'elles prennent constamment dans le discours, on s'est fait une habitude de juger qu'il y a démonstration, par-tout où l'on trouve la forme dont les géomètres se servent, & qu'il n'y en a point là où cette forme ne se trouve pas. De-là il est arrivé que les uns ont dit, *il n'y a démonstration qu'en mathématiques*, & que d'autres ayant fait bien des efforts pour transporter, dans la théologie, dans la morale & ailleurs, tout ce qu'ils ont pu de la forme géométrique, se sont imaginés faire des démonstrations.

Mais si, n'ayant aucun égard aux formes qui, dans le vrai, ne font rien à l'évidence, nous ne considerons que les idées, nous reconnoîtrons que l'identité qui fait seule en mathématiques la force des démonstrations, donne aussi des démonstrations dans les autres sciences : c'est aux esprits justes, sans prévention, & capables d'une attention soutenue, qu'il appartient d'en juger.

De l'ordre qu'on doit suivre dans la recherche de la vérité.

Il me semble qu'une méthode qui a conduit à une vérité, peut conduire à une seconde, & que la meilleure doit être la même pour toutes les sciences. Il suffiroit donc de réfléchir sur les découvertes qui ont été faites, pour apprendre à en faire de nouvelles : les plus simples seroient les plus propres à cet effet, parce qu'on remarqueroit avec moins de peine les moyens qui ont été mis en usage. Je prendrai pour exemples les notions élémentaires de l'arithmétique, & je suppose que nous fussions dans le cas de les acquérir pour la première fois.

Nous commencerions sans doute par nous faire l'idée de l'unité; &, l'ajoutant plusieurs fois à elle-même, nous en formerions des collections que nous fixerions par des signes. Nous répéterions cette opération, &, par ce moyen, nous aurions bientôt sur les nombres autant d'idées complexes, que nous souhaiterions d'en avoir. Nous réfléchirions ensuite sur la manière dont elles se sont formées, nous en applanirions les progrès, & nous apprendrions infailliblement les moyens de les décomposer. Dès-lors nous pourrions comparer les plus complexes avec les plus simples, & découvrir les propriétés des unes & des autres.

Dans cette méthode, les opérations de l'esprit n'auroient pour objet que des idées simples ou des idées complexes que nous aurions formées, & dont nous connoîtrions parfaitement la génération. Nous ne trouverions donc point d'obstacle à découvrir les premiers rapports des grandeurs. Ceux-là connus, nous verrions plus facilement ceux qui les suivent immédiatement, & qui ne manqueroient pas de nous en faire apper-

cevoir d'autres. Ainſi, après avoir commencé par les plus ſimples, nous nous éleverions inſenſiblement aux plus composés; & nous nous ferions une ſuite de connoiſſances qui dépendroient ſi fort les unes des autres, qu'on ne pourroit arriver aux plus éloignées que par celles qui les auroient précédées.

Les autres ſciences, qui ſont également à la portée de l'eſprit humain, n'ont pour principes que des idées ſimples qui nous viennent par ſenſation. Pour en acquérir des notions complexes, nous n'avons, comme dans les mathématiques, d'autre moyen que de réunir les idées ſimples en différentes collections. Il faut donc ſuivre le même ordre dans les idées, & apporter la même précaution dans le choix des ſignes.

Bien des préjugés s'oppoſent à cette conduite: mais voici le moyen que j'imagine pour s'en garantir.

C'eſt dans l'enfance que nous ſommes imbus des préjugés qui retardent les progrès de nos connoiſſances, & qui nous font tomber dans l'erreur. Un homme que Dieu créeroit d'un tempérament mûr, & avec des organes ſi bien développés qu'il auroit, dès les premiers inſtans, un parfait uſage de la raiſon, ne trouveroit pas, dans la recherche de la vérité, les mêmes obſtacles que nous. Il n'inventeroit des ſignes qu'à meſure qu'il éprouveroit de nouvelles ſenſations, & qu'il feroit de nouvelles réflexions. Il combineroit ſes premières idées, ſelon les circonſtances où il ſe trouveroit; il fixeroit chaque collection par des noms particuliers; &, quand il voudroit comparer deux notions complexes, il pourroit aiſément les analyſer, parce qu'il ne trouveroit point de difficultés à les réduire aux idées ſimples dont il les auroit lui-même formées. Ainſi, n'imaginant jamais de mots qu'après s'être fait des idées, ſes notions ſeroient toujours exactement déterminées, & ſa langue ne ſeroit point ſujette aux obſcurités & aux équivoques des nôtres. Imaginons-nous donc être à la place de cet homme, paſſons par toutes les circonſtances où il doit ſe trouver, voyons avec lui ce qu'il ſent, formons les mêmes réflexions, acquérons les mêmes idées, analyſons-les avec le même ſoin, exprimons-les par de pareils ſignes, & faiſons-nous, pour ainſi dire, une langue toute nouvelle.

En ne raiſonnant, ſuivant cette méthode, que ſur des idées ſimples ou ſur des idées complexes qui ſeront l'ouvrage de l'eſprit, nous aurons deux avantages: le premier c'eſt que, connoiſſant la génération des idées ſur leſquelles nous méditerons, nous n'avancerons point que nous ne ſachions où nous ſommes, comment nous y ſommes venus, & comment nous pourrions retourner ſur nos pas. Le ſecond, c'eſt que, dans chaque matière, nous verrons ſenſiblement quelles ſont les bornes de nos connoiſſances; car nous les trouverons, lorſque les ſens ceſſeront de nous fournir des idées, & que par conſéquent l'eſprit ne pourra plus former des notions. Or, rien ne me paroît plus important que de diſcerner les choſes auxquelles nous pouvons nous appliquer avec ſuccès, de celles où nous ne pouvons qu'échouer. Pour n'en avoir pas ſu faire la différence, les philoſophes ont ſouvent perdu, à examiner des queſtions inſolubles, un temps qu'ils auroient pu employer à des recherches utiles. On en voit un exemple dans les efforts qu'ils ont faits pour expliquer l'eſſence & la nature des êtres.

Toutes les vérités ſe bornent aux rapports qui ſont entre des idées ſimples, entre des idées complexes, & entre une idée ſimple & une idée complexe. Par la méthode que je propoſe, on pourra éviter les erreurs où l'on tombe dans la recherche des unes & des autres.

Les idées ſimples ne peuvent donner lieu à aucune mépriſe. La cauſe de nos erreurs vient de ce que, obſervant ſuperficiellement une notion, nous ne remarquons pas tout ce qu'elle renferme, & que par conſéquent nous en retranchons, ſans nous en appercevoir, des idées qui en ſont des parties eſſentielles; ou de ce que notre imagination, jugeant précipitamment, y ſuppoſe ce qui n'y eſt pas, & par conſéquent nous y fait voir des idées qui n'en ont jamais fait partie. Or, nous ne pouvons rien retrancher d'une idée ſimple, puiſque nous n'y diſtinguons point de parties; & nous n'y pouvons rien ajouter, tant que nous la conſidérons comme ſimple, puiſqu'elle perdroit ſa ſimplicité.

Ce n'eſt que dans l'uſage des notions complexes qu'on pourroit ſe tromper, ſoit en ajoutant, ſoit en retranchant quelque choſe mal-à-propos. Mais, ſi nous les avons faites avec les précautions que je demande, il ſuffira, pour éviter les mépriſes, d'en reprendre la génération; car, par ce moyen, nous y verrons ce qu'elles renferment, & rien de plus ni de moins. Cela étant, quelques comparaiſons que nous faſſions des idées ſimples & des idées complexes, nous ne leur attribuerons jamais d'autres rapports que ceux qui leur appartiennent.

Les philoſophes ne font des raiſonnemens ſi obſcurs & ſi confus, que parce qu'ils ne ſoupçonnent pas qu'il y ait des idées qui ſoient l'ouvrage de l'eſprit; ou que, s'ils le ſoupçonnent, ils ſont incapables d'en découvrir la génération. Prévenus que les idées ſont innées, ou que, telles qu'elles ſont, elles ont été bien faites, ils croient n'y devoir rien changer, & ils les adoptent avec confiance. Comme on ne peut bien analyſer que les idées qu'on a ſoi-même formées avec ordre, leurs analyſes ſont preſque toujours défectueuſes. Ils étendent ou reſtreignent mal-à-propos la ſignification des mots; ils la changent ſans s'en appercevoir, ou même ils rapportent les mots à des notions vagues & à des réalités inintelligibles. Il faut, qu'on me permette de

le répéter, il faut donc se faire une nouvelle combinaison d'idées; commencer par les plus simples que les sens transmettent, en former des notions complexes qui, en se combinant à leur tour, en produiront d'autres, & ainsi de suite. Pourvu que nous consacrions des noms distincts à chaque collection, cette méthode ne peut manquer de nous faire éviter l'erreur.

Descartes a eu raison de penser que, pour arriver à des connoissances certaines, il falloit commencer par rejetter toutes celles que nous croyons acquises : mais il s'est trompé, lorsqu'il a cru qu'il suffisoit pour cela de les revoquer en doute. Douter si deux & deux font quatre, si l'homme est un animal raisonnable, c'est avoir des idées de deux, de quatre, d'homme, d'animal & de raisonnable. Le doute laisse donc subsister les idées telles qu'elles sont; & nos erreurs venant de ce que nos idées ont été mal faites, il ne les sauroit prévenir. Il peut pendant un temps nous faire suspendre nos jugemens : mais enfin nous ne sortirions d'incertitude, qu'en consultant les idées qu'il n'a pas détruites; & par conséquent, si elles sont vagues & mal déterminées, elles nous égareront comme auparavant. Le doute de Descartes est donc inutile. Chacun peut éprouver par lui-même qu'il est encore impraticable : car, si l'on compare des idées familières & bien déterminées, il n'est pas possible de douter des rapports qui sont entr'elles : telles sont, par exemple, celles des nombres.

Si ce philosophe n'avoit pas été prévenu pour les idées innées, il auroit vu que l'unique moyen de se faire un nouveau fond de connoissances, étoit de détruire les idées mêmes, pour les reprendre à leur origine, c'est-à-dire, aux sensations. Par là, on peut remarquer une grande différence entre dire, avec lui, qu'il faut commencer par les choses les plus simples, ou suivant ce qu'il m'en paroît, par les idées les plus simples que les sens transmettent. Chez lui, les choses les plus simples, sont des idées innées des principes généraux & des notions abstraites, qu'il regarde comme la source de nos connoissances. Dans la méthode que je propose, les idées les plus simples sont les premières idées particulières qui nous viennent par sensation. Ce sont les matériaux de nos connoissances, que nous combinerons selon les circonstances, pour en former des idées complexes & des idées abstraites, dont l'analyse nous découvrira les rapports. Il faut remarquer que je ne me borne pas à dire qu'on doit commencer par les idées les plus simples, mais je dis par les idées les plus simples *que les sens transmettent*, ce que j'ajoute, afin qu'on ne les confonde pas avec les notions abstraites, ni avec les principes généraux des philosophes. L'idée du solide, par exemple, toute complexe qu'elle est, est une des plus simples qui viennent immédiatement des sens. A mesure qu'on la décompose, on se forme des idées plus simples qu'elle, & qui s'éloignent dans la même proportion de celles que les sens transmettent. On la voit diminuer dans la surface, dans la ligne, & disparoître entièrement dans le point. (1).

Il y a encore une différence entre la méthode de Descartes & celle que j'essaye d'établir. Selon lui, il faut commencer par définir les choses, & regarder les définitions comme des principes propres à en faire découvrir les propriétés. Je crois, au contraire, qu'il faut commencer par chercher les propriétés, & il me paroît que c'est avec fondement. Si les notions que nous sommes capables d'acquérir, ne sont, comme je l'ai fait voir, que différentes collections d'idées simples, que l'expérience nous a fait rassembler sous certains noms; il est bien plus naturel de les former, en cherchant les idées dans le même ordre que l'expérience les donne, que de commencer par les définitions, pour déduire ensuite les différentes propriétés des choses.

Par ce détail, on voit que l'ordre qu'on doit suivre dans la recherche de la vérité, est le même que j'ai déjà eu l'occasion d'indiquer en parlant de l'analyse. Il consiste à remonter à l'origine des idées, & à en faire différentes compositions & décompositions, pour les comparer par tous les côtés, & pour en découvrir tous les rapports. Je vais dire un mot sur la conduite qu'il me paroît qu'on doit tenir pour rendre son esprit aussi propre aux découvertes qu'il peut l'être.

Comment on peut se rendre propre aux découvertes.

Il faut commencer par se rendre compte des connoissances qu'on a sur la matière qu'on veut approfondir, en développer la génération, & en déterminer exactement les idées. Pour une vérité qu'on trouve par hasard, & dont on ne peut même s'assurer, on court risque, lorsqu'on n'a que des idées vagues, de tomber dans bien des erreurs.

Toutes ces idées étant bien déterminées, ce sont autant de données, qui, étant comparées entr'elles, doivent nécessairement conduire à de nouvelles vérités. Tout consiste à suivre, dans les combinaisons qu'on en fait, la plus grande liaison qui est entr'elles. Quand je veux réfléchir sur un objet, je remarque d'abord que les idées que j'en ai, sont liées avec celles que je n'en ai pas, & que je cherche. J'observe ensuite que les unes & les autres peuvent se combiner de bien des manières, & que, selon que les combinaisons varient, il y a entre les idées plus ou moins de

(1) Je prends les mots de *surface*, *ligne*, *point*, dans le sens des géomètres.

liaifon. Je puis donc fuppofer une combinaifon où la liaifon eft auffi grande qu'elle peut l'être ; & plufieurs autres où la liaifon va en diminuant, enforte qu'elle ceffe enfin d'être fenfible. Si j'envifage un objet par un endroit qui n'a point de liaifon fenfible avec les idées que je cherche, je ne trouverai rien. Si la liaifon eft légère, je découvrirai peu de chofe; mes penfées ne me paroîtront que l'effet d'une application violente, ou même du hazard, & une découverte faite de la forte, me fournira peu de lumières pour arriver à d'autres. Mais que je confidère un objet par le côté qui a le plus de liaifon avec les idées que je cherche, je découvrirai tout, l'analyfe fe fera prefque fans effort de ma part, & à mefure que j'avancerai dans la connoiffance de la vérité, je pourrai obferver jufqu'aux refforts les plus fubtils de mon efprit, & par là apprendre l'art de faire de nouvelles analyfes.

Toute la difficulté fe borne à favoir comment on doit commencer pour faifir les idées felon leur plus grande liaifon. Je dis que la combinaifon où cette liaifon fe rencontre, eft celle qui fe conforme à la génération même des idées. Il faut par conféquent commencer par l'idée première qui a dû produire toutes les autres. Venons à un exemple.

Les fcholaftiques & les Cartéfiens n'ont connu ni l'origine ni la génération de nos connoiffances : c'eft que le principe des idées innées, & la notion vague de l'entendement, d'où ils font partis, n'ont aucune liaifon avec cette découverte. Locke a mieux réuffi, parce qu'il a commencé aux fens ; & il n'a laiffé des chofes imparfaites dans fon ouvrage, que parce qu'il n'a pas développé les premiers progrès des opérations de l'ame. J'ai effayé de faire ce que ce philofophe avoit oublié, & auffi-tôt j'ai découvert des vérités qui lui avoient échappé, & j'ai donné une analyfe où je développe l'origine & la génération de toutes nos idées & de toutes nos facultés. J'ai toujours fuivi cette méthode dans les fyftêmes que j'ai expliqués.

Au refte, on ne pourra fe fervir avec fuccès de la méthode que je propofe, qu'autant que l'on prendra toutes fortes de précautions, afin de n'avancer qu'à mefure qu'on déterminera exactement fes idées. Si l'on paffe trop légèrement fur quelques-unes, on fe trouvera arrêté par des obftacles, qu'on ne vaincra qu'en revenant à fes premières notions, pour les déterminer mieux qu'on n'avoit fait.

Les philofophes ont fouvent demandé s'il y a un premier principe de nos connoiffances. Les uns n'en ont fuppofé qu'un, les autres deux, ou même davantage. J'ai fouvent fait remarquer que le principe de la liaifon des idées eft le plus fimple, le plus lumineux, & le plus fécond. Dans le temps même qu'on n'en remarquoit pas l'influence, l'efprit humain lui devoit tous fes progrès.

De l'ordre qu'on doit fuivre dans l'expofition de la vérité.

Chacun fait que l'art ne doit pas paroître dans un ouvrage : mais peut-être ne fait-on pas également que ce n'eft qu'à force d'art qu'on peut le cacher. Il y a bien des écrivains qui, pour être plus faciles & plus naturels, croient ne devoir s'affujettir à aucun ordre. Cependant fi, par la belle nature, on entend la nature fans défaut, il eft évident qu'on ne doit pas chercher à l'imiter par des négligences, & que l'art ne peut difparoître que lorfqu'on en a affez pour les éviter.

Il y a d'autres écrivains qui mettent beaucoup d'ordre dans leurs ouvrages : ils les divifent & fubdivifent avec foin, mais on eft choqué de l'art qui perce de toutes parts. Plus ils cherchent l'ordre, plus ils font fecs, rebutans & difficiles à entendre : c'eft parce qu'ils n'ont pas fu choifir celui qui eft le plus naturel à la matière qu'ils traitent. S'ils l'euffent choifi, ils auroient expofé leurs penfées d'une manière fi claire & fi fimple, que le lecteur les eût comprifes trop facilement, pour fe douter des efforts qu'ils auroient été obligés de faire. Nous fommes portés à croire les chofes faciles ou difficiles pour les autres, felon qu'elles font l'un ou l'autre à notre égard ; & nous jugeons naturellement de la peine qu'un écrivain a eue à s'exprimer, par celle que nous avons à l'entendre.

L'ordre naturel à la chofe ne peut jamais nuire. Il en faut jufques dans les ouvrages qui font faits dans l'entoufiafme ; dans une ode, par exemple : non qu'on y doive raifonner méthodiquement, mais il faut fe conformer à l'ordre dans lequel s'arrangent les idées qui caractérifent chaque paffion. Voilà, ce me femble, en quoi confifte la force & toute la beauté de ce genre de poëfie.

S'il s'agit des ouvrages de raifonnement, ce n'eft qu'autant qu'un auteur y met de l'ordre, qu'il peut s'appercevoir des chofes qui ont été oubliées, ou de celles qui n'ont point été approfondies.

L'ordre nous plaît : la raifon m'en paroît bien fimple : c'eft qu'il rapproche les chofes, qu'il les lie, & que, par ce moyen, facilitant l'exercice des opérations de l'ame, il nous met en état de remarquer fans peine les rapports qu'il nous eft important d'appercevoir dans les objets qui nous touchent. Notre plaifir doit augmenter, à proportion que nous concevons plus facilement des chofes que nous fommes curieux de connoître.

Le défaut d'ordre plaît auffi quelquefois : cela dépend de certaines fituations où l'ame fe trouve. Dans ces momens de rêverie où l'efprit, trop pareffeux pour s'occuper long-temps des mêmes penfées, aime à les voir flotter au hafard. On fe plaira, par exemple, beaucoup plus dans une campagne que dans les plus beaux jardins. C'eft que le défordre qui y règne, paroît s'accorder

mieux avec celui de nos idées, & qu'il entretient notre rêverie, en nous empêchant de nous arrêter sur une même pensée. Cet état de l'ame est même assez voluptueux, sur-tout lorsqu'on en jouit après un long travail.

Il y a aussi des situations d'esprit favorables à la lecture des ouvrages qui n'ont point d'ordre. Quelquefois, par exemple, je lis Montaigne avec beaucoup de plaisir, d'autrefois j'avoue que je ne puis le supporter. Je ne sais si d'autres ont fait la même expérience; mais, pour moi, je ne voudrois pas être condamné à ne lire jamais que de pareils écrivains. Quoi qu'il en soit, l'ordre a l'avantage de plaire plus constamment; le défaut d'ordre ne plait que par intervalles, & il n'y a point de règles pour en assurer le succès. Montaigne est donc bien heureux d'avoir réussi, & l'on seroit bien hardi de vouloir l'imiter.

L'objet de l'ordre, c'est de faciliter l'intelligence d'un ouvrage. On doit donc éviter les longueurs, parce qu'elles lassent l'esprit; les digressions, parce qu'elles le distraient; les divisions & les subdivisions trop fréquentes, parce qu'elles l'embarrassent; & les répétitions, parce qu'elles le fatiguent: une chose dite une seule fois, & où elle doit l'être, est plus claire, que répétée ailleurs plusieurs fois.

Il faut dans l'exposition, comme dans la recherche de la vérité, commencer par les idées les plus faciles & qui viennent immédiatement des sens, & s'élever ensuite par dégrés à des idées plus simples ou plus composées. Il me semble que, si l'on saisissoit bien le progrès des vérités, il seroit inutile de chercher des raisonnemens pour les démontrer, & que ce seroit assez de les énoncer; car elles se suivroient dans un tel ordre, que ce que l'une ajouteroit à celle qui l'auroit immédiatement précédée, seroit trop simple pour avoir besoin de preuve. De la sorte on arriveroit aux plus compliquées, & l'on s'en assureroit mieux que par toute autre voie. On établiroit même une si grande subordination entre toutes les connoissances qu'on auroit acquises, qu'on pourroit à son gré aller des plus composées aux plus simples, ou des plus simples aux plus composées. A peine pourroit-on les oublier, ou du moins, si cela arrivoit, la liaison qui seroit entr'elles, faciliteroit les moyens de les retrouver.

Mais pour exposer la vérité dans l'ordre le plus parfait, il faut avoir remarqué celui dans lequel elle a pu naturellement être trouvée: car la meilleure manière d'instruire les autres, c'est de les conduire par la route qu'on a dû tenir pour s'instruire soi-même. Par ce moyen on ne paroîtroit pas tant démontrer des vérités déjà découvertes, que faire chercher, & trouver des vérités nouvelles. On ne convaincroit pas seulement le lecteur, mais encore on l'éclaireroit; & en lui apprenant à faire des découvertes par lui-même, on lui présenteroit la vérité sous les jours les plus intéressans. Enfin, on le mettroit en état de se rendre raison de toutes ses démarches; il sauroit toujours où il est, d'où il vient, où il va: il pourroit donc juger par lui-même de la route que son guide lui traceroit, & en prendre une plus sûre toutes les fois qu'il verroit du danger à le suivre.

La nature indique elle-même l'ordre qu'on doit tenir dans l'exposition de la vérité: car si toutes nos connoissances viennent des sens, il est évident que c'est aux idées sensibles à préparer l'intelligence des notions abstraites. Est-il raisonnable de commencer par l'idée du possible pour venir à celle de l'existence? ou par l'idée du point pour passer à celle du solide? Les élémens des sciences ne seront simples & faciles, que quand on aura pris une méthode toute opposée. Si les philosophes ont de la peine à reconnoître cette vérité, c'est parce qu'ils se laissent prévenir par un usage que le temps paroît avoir consacré. Cette prévention est si générale, que je n'aurois presque pour moi que les ignorans: mais ici les ignorans sont juges, puisque c'est pour eux que les élémens sont faits. Dans ce genre, un chef-d'œuvre aux yeux des savans remplit mal son objet, nous ne l'entendons pas.

Les géomètres même, qui devroient mieux connoître les avantages de l'analyse que les autres philosophes, donnent souvent la préférence à la synthèse. Aussi, quand ils sortent de leurs calculs, pour entrer dans des recherches d'une nature différente, on ne leur trouve plus la même clarté, la même précision, ni la même étendue d'esprit. Nous avons quatre métaphysiciens célèbres, Descartes, Mallebranche, Leibnitz & Locke. Le dernier est le seul qui ne fût pas géomètre; & de combien n'est-il pas supérieur aux trois autres!

Concluons que si l'analyse est la méthode qu'on doit suivre dans la recherche de la vérité, elle est aussi la méthode dont on doit se servir, pour exposer les découvertes qu'on a faites.

De tous les philosophes, le chancelier Bacon est celui qui a le mieux connu la cause de nos erreurs. Il a vu que les idées, qui sont l'ouvrage de l'esprit, avoient été mal faites, & que, par conséquent, pour avancer dans la recherche de la vérité, il falloit les refaire. C'est un conseil qu'il répète souvent. Mais pouvoit-on l'écouter? Prévenu comme on l'étoit pour le jargon de l'école, ou pour les idées innées, ne devoit-on pas traiter de chimérique le projet de renouveller l'entendement humain? Bacon proposoit une méthode trop parfaite, pour être l'auteur d'une révolution. Descartes devoit mieux réussir, soit parce qu'il laissoit subsister une partie des erreurs, soit parce qu'il ne sembloit quelquefois en détruire, que pour en substituer de plus séduisantes.

Dans la première partie de cet ouvrage, nous avons expliqué la génération des idées; dans la seconde, nous avons fait voir comment on doit

conduire son esprit : c'est tout ce que renferme l'*art de penser.* (*Cet article est de M. l'abbé de Condillac, Cours d'études, 3e vol.*

ASSOCIATION D'IDÉES. (*Métaphysique.*) Il n'y a presque personne qui ne remarque, dans les opinions, dans les raisonnemens & dans les actions des autres hommes, quelque chose qui lui paroît bizarre & extravagant, & qui l'est en effet. Chacun à la vue perçante pour observer dans un autre le moindre défaut de cette espèce, s'il est différent de celui qu'il a lui-même, & il ne manque pas de se servir de sa raison, pour le condamner, quoiqu'il y ait, dans ses opinions & dans sa conduite, de plus grandes irrégularités, dont il ne s'apperçoit jamais, & dont il seroit difficile, pour ne pas dire impossible, de le convaincre.

Cela ne vient pas absolument de l'amour-propre, quoique cette passion y ait souvent beaucoup de part. On voit tous les jours des gens coupables de ce défaut qui ont le cœur bien fait, & ne sont point fortement entêtés de leur propre mérite. Et souvent une personne écoute avec surprise les raisonnemens d'un habile homme dont il admire l'opiniâtreté, pendant que lui-même résiste à des raisons de la dernière évidence, qu'on lui propose fort distinctement.

On est accoutumé d'imputer ce défaut de raison à l'éducation & à la force des préjugés ; & ce n'est pas sans sujet pour l'ordinaire, quoique cela n'aille pas jusqu'à la racine du mal, & ne montre pas assez nettement d'où il vient, & en quoi il consiste. On est souvent très-bien fondé à en attribuer la cause à l'éducation, & le terme du *préjugé* est un mot général très-propre à désigner la chose même. Cependant je crois que qui voudra conduire cette espèce de folie jusqu'à sa source, doit porter la vue un peu plus loin, & en expliquer la nature de telle sorte, qu'il fasse voir d'où ce mal procède originairement dans des esprits fort raisonnables, & en quoi c'est qu'il consiste précisément.

Quelque rude que soit le nom de folie que je lui donne, on n'aura pas de peine à me le pardonner, si l'on considère que l'opposition à la raison ne mérite point d'autre titre. C'est effectivement une folie, & il n'y a presque personne qui en soit si exempt, qu'il ne fût jugé plus propre à être mis aux petites-maisons qu'à être reçu dans la compagnie des honnêtes gens, s'il raisonnoit & agissoit toujours, & en toutes occasions, comme il fait constamment en certaines rencontres : je ne veux pas dire lorsqu'il est en proie à quelque violente passion, mais dans le cours ordinaire de sa vie. Ce qui servira encore plus à excuser l'usage de ce mot, & la liberté que je prends d'imputer une chose si choquante à la plus grande partie du genre-humain, c'est ce que j'ai dit, en passant & en peu de mots, sur la nature de la folie. J'ai trouvé que la folie découle de la même source, & dépend de la même cause que ce défaut dont nous parlons présentement. La considération des choses même me suggéra tout d'un coup cette pensée, lorsque je ne songeois à rien moins qu'au sujet que je traite dans ce chapitre. Et si c'est effectivement une foiblesse à laquelle tous les hommes soient si fort sujets ; si c'est une tache si universellement répandue sur le genre-humain, il faut prendre d'autant plus de soin de la faire connoître par son véritable nom, afin d'engager les hommes à s'appliquer plus fortement à prévenir ce défaut, ou à s'en défaire, lorsqu'ils en sont entachés.

Quelques-unes de nos idées ont entr'elles une correspondance & une liaison naturelle. Le devoir & la plus grande perfection de notre raison consistent à découvrir ces idées & à les tenir ensemble dans cette union & dans cette correspondance qui est fondée sur leur existence particulière. Il y a une autre liaison d'idées qui dépend uniquement du hasard ou de la coutume, de sorte que des idées qui d'elles-mêmes n'ont absolument aucune connexion naturelle, viennent à être si fort unies dans l'esprit de certaines personnes, qu'il est fort difficile de les séparer. Elles vont toujours de compagnie, & l'une n'est pas plutôt présente à l'entendement, que celle qui lui est associée paroît aussi-tôt ; s'il y en a plus de deux ainsi unies, elles vont aussi toutes ensemble, sans se séparer jamais.

Cette sorte combinaison d'idées qui n'est pas cimentée par la nature, l'esprit la forme en lui-même, ou volontairement, ou par hasard ; & de-là vient qu'elle est fort différente en diverses personnes, selon la diversité de leurs inclinations, de leur éducation & de leurs intérêts. La coutume forme, dans l'entendement, des habitudes de penser d'une certaine manière, tout ainsi qu'elle produit certaines déterminations dans la volonté, & certains mouvemens dans le corps : toutes choses qui semblent n'être que certains mouvemens continués dans les esprits animaux, qui, étant une fois portés d'un certain côté, coulent dans les mêmes traces où ils ont accoutumé de couler, lesquelles traces, par le cours fréquent des esprits animaux, se changent en autant de chemins battus, de sorte que le mouvement y devient aisé, &, pour ainsi dire, naturel. Il me semble, dis-je, que c'est ainsi que les idées sont produites dans notre esprit, autant que nous sommes capables de comprendre ce que c'est que *penser.* Et, si elles ne sont pas produites de cette manière, cela peut servir du moins à expliquer comment elles se suivent l'une l'autre dans un cours habituel, lorsqu'elles ont pris une fois cette route, comme il sert à expliquer de pareils mouvemens du corps. Un musicien accoutumé à chanter un certain air, le trouve dès qu'il l'a une fois commencé. Les idées des diverses notes se suivent l'une l'autre dans son esprit, chacune à son tour, sans aucun effort ou aucune altération,

aussi réguliérement que ses doigts se remuent sur le clavier d'un orgue pour jouer l'air qu'il a commencé, quoique son esprit distrait promène ses pensées sur toute autre chose. Je ne détermine point si le mouvement des esprits animaux est la cause naturelle de ses idées, aussi-bien que du mouvement régulier de ses doigts, quelque probable que la chose paroisse par le moyen de cet exemple; mais cela peut servir un peu à nous donner quelque notion des habitudes intellectuelles, & de la liaison des idées.

Qu'il y ait de telles *associations d'idées* que la coutume a produites dans l'esprit de la plupart des hommes, c'est de quoi je ne crois pas que personne qui ait fait de sérieuses réflexions sur soi-même & sur les autres hommes, s'avise de douter. Et c'est peut-être à cela qu'on peut justement attribuer la plus grande partie des sympathies & des antipathies qu'on remarque dans les hommes, & qui agissent aussi fortement & produisent des effets aussi réglés que si elles étoient naturelles : ce qui fait qu'on le nomme ainsi, quoique d'abord elles n'aient eu d'autre origine que la liaison accidentelle de deux idées, que la violence d'une première impression ou une trop grande indulgence a si fort unies; qu'après cela elles ont toujours été ensemble dans l'esprit de l'homme, comme si ce n'étoit qu'une seule idée. Je dis la plupart des antipathies & non pas toutes; car il y en a quelques unes véritablement naturelles, qui dépendent de notre constitution originaire, & sont nées avec nous. Mais, si l'on observoit exactement la plupart de celles qui passent pour naturelles, on reconnoîtroit qu'elles ont été causées au commencement par des impressions dont on ne s'est point apperçu, quoiqu'elles aient peut-être commencé de fort bonne heure, ou bien par quelques fantaisies ridicules. Un homme qui a été incommodé pour avoir trop mangé de miel, n'entend pas plutôt ce mot que son imagination lui cause des soulevemens de cœur. Il n'en sauroit supporter la seule idée. D'autres idées de dégoût & de maux de cœur, accompagnés de vomissement, suivent aussi-tôt, & son estomac est tout en désordre. Mais il sait à quel temps il doit rapporter le commencement de cette foiblesse, & comment cette indisposition lui est venue. Que, si cela lui fût arrivé pour avoir mangé une trop grande quantité de miel lorsqu'il étoit enfant, tous les mêmes effets s'en seroient ensuivis; mais on se seroit mépris sur la cause de cet accident, qu'on auroit regardé comme une antipathie naturelle.

Je ne rapporte pas cela comme s'il étoit fort nécessaire en cet endroit de distinguer exactement entre les antipathies naturelles & acquises; mais j'ai fait cette remarque dans une autre vue; savoir, afin que ceux qui ont des enfans, ou qui sont chargés de leur éducation, voient par-là que c'est une chose bien digne de leurs soins d'observer avec attention & de prévenir soigneusement cette irrégulière liaison d'idées dans l'esprit des jeunes gens. C'est le temps le plus susceptible des impressions durables. Et, quoique les personnes raisonnables fassent réflexion à celles qui se rapportent à la santé & au corps pour les combattre, je suis pourtant fort tenté de croire qu'il s'en faut bien qu'on ait eu autant de soin, que la chose le mérite, de celles qui se rapportent plus particuliérement à l'ame, & qui se terminent à l'entendement ou aux passions; ou plutôt ces sortes d'impressions, qui se rapportent purement à l'entendement, ont été, je pense, entiérement négligées par la plus grande partie des hommes.

Cette connexion irrégulière, qui se fait dans notre esprit de certaines idées qui ne sont point unies par elles-mêmes, ni dépendantes l'une de l'autre, a une si grande influence sur nous, & est si capable de mettre du travers dans nos actions, tant morales que naturelles, dans nos passions, dans nos raisonnemens & dans nos notions même, qu'il n'y a peut-être rien qui mérite davantage que nous nous appliquions à le considérer pour le prévenir, ou le corriger le plutôt que nous pourrons.

Les idées des esprits ou des fantômes n'ont pas plus de rapport aux ténèbres qu'à la lumière: mais si une servante étourdie vient à inculquer souvent ces différentes idées dans l'esprit d'un enfant, & à les y exciter comme jointes ensemble, peut-être que l'enfant ne pourra plus les séparer durant tout le reste de sa vie, de sorte que l'obscurité lui paroissant toujours accompagnée de ces effrayantes idées, ces deux sortes d'idées seront si étroitement unies dans son esprit, qu'il ne sera non plus capable de souffrir l'une que l'autre.

Un homme reçoit une injure sensible de la part d'un autre homme, il pense & repense à la personne & à l'action; &, en y pensant ainsi fortement ou pendant long-temps, il cimente si fort ces deux idées ensemble, qu'il les réduit presque à une seule, ne songeant jamais à cet homme que le mal qu'il en a reçu ne lui vienne dans l'esprit : de sorte que, distinguant à peine ces deux choses, il a autant d'aversion pour l'une que pour l'autre. C'est ainsi qu'il naît souvent des haines pour des sujets fort légers & presqu'innocens, & que les querelles s'entretiennent & se perpétuent dans le monde.

Un homme a souffert de la douleur, ou a été malade dans un certain lieu : il a vu mourir son ami dans une telle chambre. Quoique ces choses n'aient naturellement aucune liaison l'une avec l'autre, cependant l'impression étant une fois faite lorsque l'idée de ce lieu se présente à son esprit, elle porte avec elle une idée de douleur & de déplaisir; il les confond ensemble, & peut aussi peu souffrir l'une que l'autre.

Lorsque cette combinaison est formée, & durant tout le temps qu'elle subsiste, il n'est pas au pouvoir de la raison d'en détourner les effets. Les idées qui sont dans notre esprit ne peuvent qu'y opérer, tandis qu'elles y sont selon leur nature & leurs circonstances : d'où l'on peut voir pourquoi le temps dissipe certaines affections que la raison ne sauroit vaincre, quoique ses suggestions soient très-justes & reconnues pour telles, & que les mêmes personnes, sur qui la raison ne peut rien dans ce cas-là, soient portées à la suivre en d'autres rencontres. La mort d'un enfant, qui faisoit le plaisir continuel des yeux de sa mère & la plus grande satisfaction de son ame, bannit la joie de son cœur ; &, la privant de toutes les douceurs de la vie, lui cause tous les tourmens imaginables. Employez, pour la consoler, les meilleures raisons du monde, vous avancerez tout autant que si vous exhortiez un homme qui est à la question à être tranquille, & que vous prétendissiez adoucir, par de beaux discours, la douleur que lui cause la contorsion de ses membres. Jusqu'à ce que le temps ait insensiblement dissipé le sentiment que produit, dans l'esprit d'une mère affligée, l'idée de son enfant qui lui revient dans la mémoire, tout ce qu'on peut lui représenter de plus raisonnable est absolument inutile. De-là vient que certaines personnes, en qui l'union de ces idées ne peut être dissipée, passent leur vie dans le deuil, & portent leur tristesse dans le tombeau.

Un de mes amis a connu un homme qui, ayant été parfaitement guéri de la rage par une opération extrêmement sensible, se reconnut obligé toute sa vie à celui qui lui avoit rendu ce service, qu'il regardoit comme le plus grand qu'il pût jamais recevoir ; mais, malgré tout ce que la reconnoissance & la raison pouvoient lui suggérer, il ne put jamais souffrir la vue de l'opérateur. Cette image lui rappelloit toujours l'idée de l'extrême douleur qu'il avoit endurée par ses mains : idée qu'il ne lui étoit pas possible de supporter, tant elle faisoit de violentes impressions sur son esprit.

Plusieurs enfans imputant les mauvais traitemens qu'ils ont endurés dans les écoles, à leurs livres qui en ont été l'occasion, joignent si bien ces idées, qu'ils regardent un livre avec aversion, & ne peuvent plus concevoir de l'inclination pour l'étude & pour les livres ; de sorte que la lecture, qui autrement auroit peut-être fait le plus grand plaisir de leur vie, leur devient un véritable supplice. Il se trouve des chambres assez commodes où certaines personnes ne sauroient étudier, & des vaisseaux d'une certaine forme où ils ne sauroient jamais boire, quelque propres & commodes qu'ils soient ; & cela à cause de quelques idées accidentelles qui y ont été attachées, & qui leur rendent ces chambres & ces vaisseaux désagréables. Et qui est-ce qui n'a pas remarqué certaines gens qui sont attérés à la présence ou dans la compagnie qui ne leur sont pas autrement supérieures, mais qui ont une fois pris de l'ascendant sur eux en certaines occasions ? L'idée d'autorité & de respect se trouve si bien jointe avec l'idée de la personne, dans l'esprit de celui qui a été une fois ainsi soumis, qu'il n'est plus capable de les séparer.

On trouve par-tout tant d'exemples de cette espèce, que, si j'en ajoute un autre, c'est seulement pour sa plaisante singularité. C'est celui d'un jeune homme qui ayant appris à danser, & même jusqu'à un grand point de perfection, dans une chambre où il y avoit par hasard un vieux coffre, tandis qu'il apprenoit à danser, combina de telle manière dans son esprit l'idée de ce coffre avec les tours & les pas de toutes ses danses, que, quoiqu'il dansât très-bien dans cette chambre, il n'y pouvoit danser que lorsque ce vieux coffre y étoit, & ne pouvoit danser dans aucune autre chambre, à moins que ce coffre ou quelqu'autre semblable n'y fût dans sa juste position. Si l'on soupçonne que cette histoire ait reçu quelqu'embellissement qui en a corrompu la vérité, je réponds pour moi que je la tiens depuis quelques années d'un homme d'honneur, plein de bon sens, qui a vu lui-même la chose telle que je viens de la raconter. Et j'ose dire que parmi les personnes accoutumées à faire des réflexions, qui liront ceci, il y en a peu qui n'aient ouï raconter ou même vu des exemples de cette nature, qui peuvent être comparés à celui-ci, ou du moins le justifier.

Les habitudes intellectuelles qu'on a contractées de cette manière, ne sont pas moins fortes ni moins fréquentes, pour être moins observées. Que les idées de l'être & de la matière soient fortement unies ensemble, ou par l'éducation, ou par une trop grande application à ces deux idées, pendant qu'elles sont ainsi combinées dans l'esprit, quelles notions & quels raisonnemens ne produiroient-elles pas touchant les esprits séparés ! Qu'une coutume, contractée dès la première enfance, ait une fois attaché une forme & une figure à l'idée de Dieu, dans quelles absurdités une telle pensée ne nous jettera-t-elle pas à l'égard de la Divinité !

On trouvera, sans doute, que ce sont de pareilles combinaisons d'idées, mal fondées & contraires à la nature, qui produisent ces oppositions irréconciliables qu'on voit entre différentes sectes de philosophie & de religion : car nous ne saurions imaginer que chacun de ceux qui suivent ces différentes sectes, se trompe volontairement soi-même, & rejette contre sa propre conscience la vérité qui lui est offerte par des raisons évidentes. Quoique l'intérêt ait beaucoup de part dans cette affaire, on ne sauroit pourtant se persuader qu'il corrompe si universellement des sociétés entières d'hommes ; que chacun d'eux, jusqu'à un seul,

ſeul, ſoutienne des fauſſetés contre ſes propres lumières. On doit reconnoître qu'il y en a au moins quelques-uns qui font ce que tous prétendent faire, c'eſt-à-dire, qui cherchent ſincérement la vérité. Et par conſequent il faut qu'il y ait quelqu'autre choſe qui aveugle leur entendement, & les empêche de voir la fauſſeté de ce qu'ils prennent pour la vérité toute pure. Si l'on prend la peine d'examiner ce qui captive ainſi la raiſon des perſonnes les plus ſincères, & qui leur aveugle l'eſprit juſqu'à les faire agir contre le ſens commun, on trouvera que c'eſt cela même dont nous parlons préſentement; je veux dire, quelques idées indépendantes qui n'ont aucune liaiſon entr'elles, mais qui ſont tellement combinées dans l'eſprit par l'éducation, par la coutume & par le bruit qu'on en fait inceſſamment dans leur parti, qu'elles s'y montrent toujours enſemble, de ſorte que, ne pouvant non plus les ſéparer en eux-mêmes que ſi ce n'étoit qu'une ſeule idée, ils prennent l'un pour l'autre. C'eſt ce qui fait paſſer le galimathias pour bon ſens, les abſurdités pour des démonſtrations, & les diſcours les plus incompatibles pour des raiſonnemens ſolides & bien ſuivis. C'eſt le fondement, j'ai penſé dire, de toutes les erreurs qui règnent dans le monde; mais, ſi la choſe ne doit point être pouſſée juſques-là, c'eſt du moins l'un des plus dangereux, puiſque par-tout où il s'étend, il empêche les hommes de voir, & d'entrer dans aucun examen. Lorſque deux choſes actuellement ſéparées paroiſſent à la vue conſtamment jointes, ſi l'œil les voit comme collées enſemble, quoiqu'elles ſoient ſéparées en effet, par où commencerez-vous à rectifier les erreurs attachées à deux idées que des perſonnes qui voient les objets de cette manière ſont accoutumées d'unir dans leur eſprit juſqu'à ſubſtituer l'une à la place de l'autre, &, ſi je ne me trompe, ſans s'en appercevoir eux-mêmes? Pendant tout le temps que les choſes leur paroiſſent ainſi, ils ſont dans l'impuiſſance d'être convaincus de leur erreur, & s'applaudiſſent eux-mêmes, comme s'ils étoient de zélés défenſeurs de la vérité, quoiqu'en effet ils ſoutiennent le parti de l'erreur; & cette confuſion de deux idées différentes, que la liaiſon qu'ils ont accoutumé d'en faire dans leur eſprit leur fait preſque regarder comme une ſeule idée, leur remplit la tête de fauſſes vues, & les entraîne dans une infinité de mauvais raiſonnemens. *Locke, Entendement humain.*

ATHÉES, ſ. m. pl. (*Métaph.*) On appelle *athées* ceux qui nient l'exiſtence d'un Dieu, auteur du monde. On peut les diviſer en trois claſſes: les uns nient qu'il y ait un Dieu, les autres affectent de paſſer pour incrédules ou ſceptiques ſur cet article; les autres enfin, peu différens des premiers, nient les principaux attributs de la nature divine, & ſuppoſent que Dieu eſt un être ſans intelligence, qui agit purement par néceſſité; c'eſt-à-dire, un être qui, à parler proprement, n'agit point du tout, mais qui eſt toujours paſſif. L'erreur des *athées* vient néceſſairement de quelqu'une de ces trois ſources.

Elle vient 1°. de l'ignorance & de la ſtupidité. Il y a pluſieurs perſonnes qui n'ont jamais rien examiné avec attention, qui n'ont jamais fait un bon uſage de leurs lumières naturelles, non pas même pour acquérir la connoiſſance des vérités les plus claires & les plus faciles à trouver: elles paſſent leur vie dans une oiſiveté d'eſprit qui les abaiſſe & les avilit à la condition des bêtes. Quelques perſonnes croient qu'il y a eu des peuples aſſez groſſiers & aſſez ſauvages, pour n'avoir aucune teinture de religion. Strabon rapporte qu'il y avoit des nations en Eſpagne & en Afrique qui vivoient ſans dieux, & chez leſquels on ne découvroit aucune trace de religion. Si cela étoit, il en faudroit conclure qu'ils avoient toujours été *athées*; car il ne paroît nullement poſſible qu'un peuple entier paſſe de la religion à l'athéïſme. La religion eſt une choſe qui, étant une fois établie dans un pays, y doit durer éternellement: on s'y attache par des motifs d'intérêt, par l'eſpérance d'une félicité temporelle, ou d'une félicité éternelle. On attend des dieux la fertilité de la terre, le bon ſuccès des entrepriſes: on craint qu'ils n'envoient la ſtérilité, la peſte, les tempêtes, & pluſieurs autres calamités; & par conſéquent on obſerve les cultes publics de religion, tant par crainte que par eſpérance. L'on eſt fort ſoigneux de commencer par cet endroit-là l'éducation des enfans; on leur recommande la religion comme une choſe de la dernière importance, & comme la ſource du bonheur & du malheur, ſelon qu'on ſera diligent ou négligent à rendre aux dieux les honneurs qui leur appartiennent: de tels ſentimens qu'on ſuce avec le lait, ne s'effacent point de l'eſprit d'une nation; ils peuvent ſe modifier en pluſieurs manières; je veux dire, que l'on peut changer de cérémonies ou de dogmes, ſoit par vénération pour un nouveau docteur, ſoit par les menaces d'un conquérant; mais ils ne ſauroient diſparoître tout-à-fait: d'ailleurs les perſonnes qui veulent contraindre les peuples en matière de religion, ne le font jamais pour les porter à l'athéïſme. Tout ſe réduit à ſubſtituer aux formulaires de culte & de créance qui leur déplaiſent, d'autres formulaires. L'obſervation que nous venons de faire, a paru ſi vraie à quelques auteurs, qu'ils n'ont pas héſité de regarder l'idée d'un Dieu comme une idée innée & naturelle à l'homme; & de-là ils concluent qu'il n'y a eu jamais aucune nation, quelque féroce & quelque ſauvage qu'on la ſuppoſe, qui n'ait reconnu un Dieu. Ainſi, ſelon eux, Strabon ne mérite aucune créance; & les relations de quelques voyageurs modernes, qui rapportent qu'il y a dans le nouveau-monde des nations qui n'ont aucune teinture de religion,

doivent être tenues pour suspectes, & même pour fausses. En effet, les voyageurs touchent en passant une côte, ils y trouvent des peuples inconnus : s'ils leur voient faire quelques cérémonies, ils leur donnent une interprétation arbitraire; &, si au contraire ils ne voient aucune cérémonie, ils concluent qu'ils n'ont point de religion. Mais comment peut-on savoir les sentimens de gens dont on ne voit pas la pratique, & dont on n'entend point la langue ? Si l'on en croit les voyageurs, les peuples de la Floride ne reconnoissoient point de Dieu, & vivoient sans religion; cependant un auteur anglois, qui a vécu dix ans parmi eux, assure qu'il n'y a que la religion révélée qui ait effacé la beauté de leurs principes; que les Socrates & les Platons rougiroient de se voir surpasser par des peuples d'ailleurs si ignorans. Il est vrai qu'ils n'ont ni idoles, ni temples, ni aucun culte extérieur; mais ils sont vivement persuadés d'une vie à venir, d'un bonheur futur pour récompenser la vertu, & de souffrances éternelles pour punir le crime. Que savons-nous, ajoute-t-il, si les hottentots & tels autres peuples qu'on nous représente comme *athées*, sont tels qu'ils nous paroissent ? S'il n'est pas certain que ces derniers reconnoissent un Dieu, du moins est-il sûr, par leur conduite, qu'ils reconnoissent une équité, & qu'ils en sont pénétrés. La *description du Cap de Bonne-Espérance* par M. Kolbe, prouve bien que les hottentots les plus barbares n'agissent pas sans raison, & qu'ils savent le droit des gens & de la nature. Ainsi, pour juger s'il y a eu des nations sauvages, sans aucune teinture de divinité & de religion, attendons à en être mieux informés que par les relations de quelques voyageurs.

La seconde source d'athéisme, c'est la débauche & la corruption des mœurs. On trouve des gens qui, à force de vices & de déréglemens, ont presqu'éteint leurs lumières naturelles & corrompu leur raison : au lieu de s'appliquer à la recherche de la vérité d'une manière impartiale, & de s'informer avec soin des règles ou des devoirs que la nature prescrit, ils s'accoutument à enfanter des objections contre la religion, à leur prêter plus de force qu'elles n'en ont, & à les soutenir opiniâtrement. Ils ne sont pas persuadés qu'il n'y a point de Dieu, mais ils vivent comme s'ils l'étoient, & tâchent d'effacer de leur esprit toutes les notions qui tendent à leur prouver une divinité. L'existence d'un Dieu les incommode dans la jouissance de leurs plaisirs criminels; c'est pourquoi ils voudroient croire qu'il n'y a point de Dieu, & ils s'efforcent d'y parvenir. En effet, il peut arriver quelquefois qu'ils réussissent à s'étourdir & à endormir leur conscience; mais elle se réveille de temps en temps, & ils ne peuvent arracher entiérement le trait qui les déchire.

Il y a divers degrés d'athéisme pratique, & il faut être extrêmement circonspect sur ce sujet. Tout homme qui commet des crimes contraires à l'idée d'un Dieu, & qui persévère même quelque temps, ne sauroit être déclaré aussi-tôt *athée* de pratique. David, par exemple, en joignant le meurtre à l'adultère, sembla oublier Dieu; mais on ne sauroit pour cela le ranger au nombre des *athées* de pratique : ce caractère ne convient qu'à ceux qui vivent dans l'habitude du crime, & dont toute la conduite ne paroît tendre qu'à nier l'existence de Dieu.

L'athéisme du cœur a conduit le plus souvent à celui de l'esprit. A force de desirer qu'une chose soit vraie, on vient enfin à se persuader qu'elle est telle; l'esprit devient la dupe du cœur; les vérités les plus évidentes ont toujours un côté obscur & ténébreux par où on peut les attaquer. Il suffit qu'une vérité nous incommode & qu'elle contrarie nos passions; l'esprit, agissant alors de concert avec le cœur, découvrira bientôt des endroits foibles auxquels il s'attache : on s'accoutume insensiblement à regarder comme faux ce qui, avant la dépravation du cœur, brilloit à l'esprit de la plus vive lumière : il ne faut pas moins que la violence des passions pour étouffer une notion aussi évidente que celle de la divinité. Le monde, la cour & les armées fourmillent de ces sortes d'*athées*. Quand ils auroient renversé Dieu de dessus son thrône, il ne se donneroient pas plus de licence & de hardiesse. Les uns ne cherchant qu'à se distinguer par les excès de leurs débauches, y mettent le comble en se moquant de la religion; ils veulent faire parler d'eux, & leur vanité ne seroit pas satisfaite, s'ils ne jouissoient hautement & sans bornes de la réputation d'impies : cette réputation dangereuse est le but de leurs souhaits, & ils seroient mécontens de leurs expressions, si elles n'étoient extraordinairement odieuses. Les railleries, les profanations & les blasphêmes de cette sorte d'impies ne sont point une marque qu'en effet ils croient qu'il n'y a point de divinité; ils ne parlent de la sorte que pour faire dire qu'ils enchérissent sur les débauches ordinaires : leur athéisme n'est rien moins que raisonné; il n'est pas même la cause de leurs débauches, il en est plutôt le fruit & l'effet, &, pour ainsi dire, le plus haut degré. Les autres, tels que les grands, qui sont le plus soupçonnés d'athéisme, trop paresseux pour décider en leur esprit que Dieu n'est pas, se reposent mollement dans le sein des délices. « Leur indolence, dit » la Bruyère, va jusqu'à les rendre froids & in» différens sur cet article si capital, comme sur » la nature de leur ame & sur les conséquences » d'une vraie religion; ils ne nient ces choses ni » ne les accordent, ils n'y pensent point ». Cette espèce d'athéisme est la plus commune, & elle est aussi connue parmi les turcs que parmi les chrétiens. M. Ricaut, secrétaire de M. le comte de Winchelsey, ambassadeur d'Angleterre à Cons-

tantinople, rapporte que les *athées* ont formé une secte nombreuse en Turquie, qui est composée pour la plupart de *cadis* & de personnes savantes dans les livres arabes, & de chrétiens rénégats qui, pour éviter les remords qu'ils sentent de leur apostasie, s'efforcent de se persuader qu'il n'y a rien à craindre ni à espérer après la mort. Il ajoute que cette doctrine contagieuse s'est insinuée jusques dans le serrail, & qu'elle a infecté l'appartement des femmes & des eunuques; qu'elle s'est aussi introduite chez les bachas; & qu'après les avoir empoisonnés, elle a répandu son venin sur toute la cour; que le sultan Amurat favorisoit fort cette opinion dans sa cour & dans son armée.

Il y a enfin des *athées* de spéculation & de raisonnement, qui, se fondant sur des principes de philosophie, soutiennent que les argumens contre l'existence & les attributs de Dieu, leur paroissent plus forts & plus concluans que ceux qu'on emploie pour établir ces grandes vérités. Ces sortes d'*athées* s'appellent des *athées théoriques*. Parmi les anciens on compte Protagoras, Démocrite, Diagoras, Théodore, Nicanor, Hippon, Evhemere, Epicure & ses sectateurs, Lucrece, Pline le jeune, &c. & parmi les modernes, Averroès, Calderinus, Politien, Pomponace, Pierre Bembus, Cardan, Cæsalpin, Taurellus, Crémonin, Bérigord, Viviani, Thomas Hobbes, Benoît Spinosa, &c. Je ne pense pas qu'on doive leur associer ces hommes qui n'ont ni principes, ni systême, qui n'ont point examiné la question, & qui ne savent qu'imparfaitement le peu de difficultés qu'ils débitent. Ils se font une sotte gloire de passer pour esprits forts; ils en affectent le style pour se distinguer de la foule, tout prêts à prendre le parti de la religion, si tout le monde se déclaroit impie & libertin : la singularité leur plaît.

Ici se présente naturellement la célèbre question, savoir, si les lettrés de la Chine sont véritablement *athées*. Les sentimens sur cela sont fort partagés. Le P. le Comte, Jésuite, a avancé que le peuple de la Chine a conservé près de 2000 ans la connoissance du véritable Dieu; qu'ils n'ont été accusés publiquement d'athéisme par les autres peuples, que parce qu'ils n'avoient ni temples ni sacrifices; qu'ils étoient les moins crédules & les moins superstitieux de tous les habitans de l'Asie. Le P. le Gobien, aussi Jésuite, avoue que la Chine n'est devenue idolâtre que cinq ou six ans avant la naissance de J. C. D'autres prétendent que l'athéisme a régné dans la Chine jusqu'à Confucius, & que ce grand philosophe même en fut infecté. Quoi qu'il en soit de ces temps si reculés, sur lesquels nous n'osons rien décider, le zèle de l'apostolat, d'un côté, & de l'autre l'avidité insatiable des négocians européens, nous ont procuré la connoissance de la religion de ce peuple subtil, savant & ingénieux. Il y a trois principales sectes dans l'empire de la Chine. La première, fondée par Li-laokium, adore un Dieu souverain, mais corporel, ayant sous sa dépendance beaucoup de divinités subalternes, sur lesquelles il exerce un empire absolu. La seconde, infectée de pratiques folles & absurdes, met toute sa confiance en une idole, nommée *Fo* ou *Foë*. Ce Fo ou Foë mourut à l'âge de 79 ans; &, pour mettre le comble à son impiété, après avoir établi l'idolâtrie durant sa vie, il tâcha d'inspirer l'athéisme à sa mort. Pour lors il déclara à ses disciples, qu'il n'avoit parlé dans tous ses discours que par énigme, & que l'on s'abusoit si l'on cherchoit hors du néant le premier principe des choses. C'est de ce néant, dit-il, que tout est sorti, & c'est dans le néant que tout doit retomber : voilà l'abîme où aboutissent nos espérances. Cela donna naissance parmi les bonzes à une secte particulière d'*athées*, fondée sur ces dernières paroles de leur maître. Les autres, qui eurent de la peine à se défaire de leurs préjugés, s'en tinrent aux premières erreurs. D'autres enfin tâchèrent de les accorder ensemble, en faisant un corps de doctrine où ils enseignèrent la *loi extérieure* & la *loi intérieure*. La troisième enfin plus répandue que les deux autres, & même la seule autorisée par les loix de l'état, tient lieu de politique, de religion, & sur-tout de philosophie. Cette dernière secte que professent tous les nobles & tous les savans, ne reconnoît d'autre divinité que la matière, ou plutôt la nature; &, sous ce nom, source de beaucoup d'erreurs & d'équivoques, elle entend je ne sais quelle ame invisible du monde, je ne sais quelle force ou vertu surnaturelle qui produit, qui arrange, qui conserve les parties de l'univers. C'est, disent-ils, un principe très-pur, très-parfait, qui n'a ni commencement ni fin; c'est la source de toutes choses, l'essence de chaque être, & ce qui en fait la véritable différence. Ils se servent de ces magnifiques expressions, pour ne pas abandonner en apparence l'ancienne doctrine; mais au fond ils s'en font une nouvelle. Quand on l'examine de près, ce n'est plus ce souverain maître du ciel, juste, tout-puissant, le premier des esprits, & l'arbitre de toutes les créatures : on ne voit chez eux qu'un athéisme raffiné, & un éloignement de tout culte religieux. Ce qui le prouve, c'est que cette nature à laquelle ils donnent des attributs si magnifiques, qu'il semble qu'ils l'affranchissent des imperfections de la matière, en la séparant de tout ce qui est sensible & corporel, est néanmoins aveugle dans ses actions les plus réglées, qui n'ont d'autre fin que celle que nous leur donnons, & qui par conséquent ne sont utiles qu'autant que nous savons en faire un bon usage. Quand on leur objecte que le bel ordre qui règne dans l'univers n'a pu être l'effet du hasard, que tout ce qui existe doit avoir été créé par une première cause, qui est Dieu : donc, répliquent-ils d'abord, Dieu

eſt l'auteur du mal moral & du mal phyſique. On a beau leur dire que Dieu étant infiniment bon, ne peut être l'auteur du mal : donc, ajoutent-ils, Dieu n'eſt pas l'auteur de tout ce qui exiſte. Et puis, continuent-ils d'un air triomphant, doit-on croire qu'un être plein de bonté ait créé le monde, & que, le pouvant remplir de toutes ſortes de perfections, il ait préciſément fait le contraire ? Quoiqu'ils regardent toutes choſes comme l'effet de la néceſſité, ils enſeignent cependant que le monde a eu un commencement, & qu'il aura une fin. Pour ce qui eſt de l'homme, ils conviennent tous qu'il a été formé par le concours de la matière terreſtre & de la matière ſubtile, à-peu-près comme les plantes naiſſent dans les iſles nouvellement formées, où le laboureur n'a point ſemé, & où la terre ſeule eſt devenue féconde par ſa nature. Au reſte, notre ame, diſent-ils, qui en eſt la portion la plus épurée, finit avec le corps, quand ſes parties ſont dérangées, & renait auſſi avec lui, quand le haſard remet ces mêmes parties dans leur premier état.

Ceux qui voudroient abſolument purger d'athéiſme les chinois, diſent qu'il ne faut pas faire un trop grand fond ſur le témoignage des miſſionnaires ; & que la ſeule difficulté d'apprendre leur langue & de lire leurs livres, eſt une grande raiſon de ſuſpendre ſon jugement. D'ailleurs, en accuſant les Jéſuites, ſans doute à tort, de ſouffrir les ſuperſtitions des chinois, on a, ſans y penſer, détruit l'accuſation de leur athéiſme, puiſque l'on ne rend pas un culte à un être qu'on ne regarde pas comme Dieu. On dit qu'ils ne reconnoiſſent que le ciel matériel pour l'Etre ſuprême : mais ils pourroient reconnoître le ciel matériel (ſi tant eſt qu'ils aient un mot dans leur langue qui réponde au mot de *matériel*), & croire néanmoins qu'il y a quelqu'intelligence qui l'habite, puiſqu'ils lui demandent de la pluie & du beau temps, la fertilité de la terre, *&c.* Il ſe peut faire aiſément qu'ils confondent l'intelligence avec la matière, & qu'ils n'aient que des idées confuſes de ces deux êtres, ſans nier qu'il y ait une intelligence qui préſide dans le ciel. Epicure & ſes diſciples ont cru que tout étoit corporel, puiſqu'ils ont dit qu'il n'y avoit rien qui ne fût composé d'atomes ; & néanmoins ils ne nioient pas que les ames des hommes ne fuſſent des êtres intelligens. On ſait auſſi qu'avant Deſcartes on ne diſtinguoit pas trop bien, dans les écoles, l'eſprit & le corps ; & l'on ne peut pas dire néanmoins que, dans les écoles, on niât que l'ame humaine fût une nature intelligente. Qui ſait ſi les chinois n'ont pas quelqu'opinion ſemblable du ciel ? Ainſi leur athéiſme n'eſt rien moins que décidé.

Vous demanderez peut-être comment pluſieurs philoſophes anciens & modernes ont pu tomber dans l'athéiſme : le voici. Pour commencer par les philoſophes payens ; ce qui les jetta dans cette énorme erreur, ce furent apparemment les fauſſes idées de la divinité qui régnoient alors ; idées qu'ils furent détruire, ſans ſavoir édifier ſur leur ruine celle du vrai Dieu. Et, quant aux modernes, ils ont été trompés par des ſophiſmes captieux qu'ils avoient l'eſprit d'imaginer, ſans avoir aſſez de ſagacité ou de juſteſſe pour en découvrir le foible. Il ne ſauroit aſſurément y avoir d'*athée* convaincu de ſon ſyſtême ; car il faudroit qu'il eût pour cela une démonſtration de la non-exiſtence de Dieu, ce qui eſt impoſſible ; mais la conviction & la perſuaſion ſont deux choſes différentes. Il n'y a que la dernière qui convienne à l'*athée*. Il ſe perſuade ce qui n'eſt point : mais rien n'empêche qu'il ne le croie auſſi fermement en vertu de ſes ſophiſmes, que le théiſte croit l'exiſtence de Dieu en vertu des démonſtrations qu'il en a. Il ne faut pour cela que convertir en objections les preuves de l'exiſtence de Dieu, & les objections en preuves. Il n'eſt pas indifférent de commencer, par un bout plutôt que par l'autre, la diſcuſſion de ce qu'on regarde comme un problême : car, ſi vous commencez par l'affirmative, vous la rendrez plus facilement victorieuſe ; au lieu que, ſi vous commencez par la négative, vous rendrez toujours douteux le ſuccès de l'affirmative. Les mêmes raiſonnemens ſont plus ou moins d'impreſſion, ſelon qu'ils ſont propoſés ou comme des preuves, ou comme des objections. Si donc un philoſophe débutoit d'abord par la thèſe, *il n'y a point de Dieu*, & qu'il rangeât en forme de preuves ce que les orthodoxes ne ſont venir que comme de ſimples difficultés, il s'expoſeroit à l'égarement ; il ſe trouveroit ſatisfait de ſes preuves, & n'en voudroit point démordre, quoiqu'il ne ſût comment ſe débarraſſer des objections ; car, diroit-il, ſi j'affirmois le contraire, je me verrois obligé de me ſauver dans l'aſyle de l'incompréhenſibilité. Il choiſit donc malheureuſement les incompréhenſibilités, qui ne venoient qu'après.

Jettez les yeux ſur les principales controverſes des catholiques & des proteſtans, vous verrez que ce qui paſſe dans l'eſprit des uns pour une preuve démonſtrative de fauſſeté, ne paſſe dans l'eſprit des autres que pour un ſophiſme, ou tout au plus pour une objection ſpécieuſe, qui fait voir qu'il y a quelques nuages même autour des vérités révélées. Les uns & les autres portent le même jugement des objections des ſociniens : mais ceux-ci les ayant toujours conſidérées comme leurs preuves, les prennent pour des raiſons convaincantes : d'où ils concluent que les objections de leurs adverſaires peuvent bien être difficiles à réſoudre, mais qu'elles ne ſont pas ſolides. En général, dès qu'on ne regarde une choſe que comme l'endroit difficile d'une thèſe qu'on a adoptée, on en fait très-peu de cas : on étouffe tous les doutes qui pourroient s'élever, & on ne ſe permet pas d'y faire attention ; ou ſi on les examine,

c'eſt en ne les conſidérant que comme de ſimples difficultés ; & c'eſt par-là qu'on leur ôte la force de faire impreſſion ſur l'eſprit. Il n'eſt donc point ſurprenant qu'il y ait eu & qu'il y ait encore des *athées* de théorie, c'eſt-à-dire, des *athées* qui, par la voie du raiſonnement, ſoient parvenus à ſe perſuader qu'il n'y a point de Dieu. Ce qui le prouve encore, c'eſt qu'il s'eſt trouvé des *athées* que le cœur n'avoit pas ſéduits, & qui n'avoient aucun intérêt à s'affranchir d'un joug qui les incommodoit. Qu'un profeſſeur d'athéiſme, par exemple, étale faſtueuſement toutes les preuves par leſquelles il prétend appuyer ſon ſyſtême impie, elles ſaiſiront ceux qui auront l'imprudence de l'écouter, & les diſpoſeront à ne point ſe rebuter des objections qui ſuivent. Les premieres impreſſions ſeront comme une digue qu'ils oppoſeront aux objections ; & pour peu qu'ils aient de penchant au libertinage, ne craignez pas qu'ils ſe laiſſent entraîner à la force de ces objections.

Quoique l'expérience nous force à croire que pluſieurs philoſophes anciens & modernes ont vécu & ſont morts dans la profeſſion d'athéiſme, il ne faut pourtant pas s'imaginer qu'ils ſoient en ſi grand nombre que le ſuppoſent certaines perſonnes, ou trop zélées pour la religion, ou mal intentionnées contre elle. Le pere Merſenne vouloit qu'il n'y eût pas moins que 50 mille *athées* dans Paris ; il eſt viſible que cela eſt outré à l'excès. On attache ſouvent cette note injurieuſe à des perſonnes qui ne la méritent point. On n'ignore pas qu'il y a certains eſprits qui ſe piquent de raiſonnement, & qui ont beaucoup de force dans la diſpute. Ils abuſent de leur talent, & ſe plaiſent à s'en ſervir pour embarraſſer un homme qui leur paroît convaincu de l'exiſtence de Dieu. Ils lui font des objections ſur la religion ; ils attaquent ſes réponſes, & ne veulent pas avoir le dernier ; ils crient & s'échauffent, c'eſt leur coutume. Leur adverſaire ſort mal ſatisfait, & les prend pour des *athées* ; quelques-uns des aſſiſtans prennent le même ſcandale, & portent le même jugement ; ce ſont ſouvent des jugemens téméraires. Ceux qui aiment la diſpute, & qui s'y ſentent très-forts, ſoutiennent en mille rencontres le contraire de ce qu'ils croient bien fermement. Il ſuffira quelquefois, pour rendre quelqu'un ſuſpect d'athéiſme, qu'il ait diſputé avec chaleur ſur l'inſuffiſance d'une preuve de l'exiſtence de Dieu ; il court riſque, quelque orthodoxe qu'il ſoit, de ſe voir bientôt décrié comme un *athée* ; car, dira-t-on, il ne s'échaufferoit pas tant s'il ne l'étoit : quel intérêt ſans cela pourroit-il prendre dans cette diſpute ? La belle demande ! n'y eſt-il pas intéreſſé pour l'honneur de ſon diſcernement ? Voudroit-on qu'il laiſſât croire qu'il prend une mauvaiſe preuve pour un argument démonſtratif ?

Le parallèle de l'athéiſme & du paganiſme ſe préſente ici fort naturellement. On ſe partage beaucoup ſur ce problême, ſi l'irréligion eſt pire que la ſuperſtition : on convient que ce ſont les deux extrêmités vicieuſes, au milieu deſquelles la vérité eſt ſituée : mais il y a des perſonnes qui penſent avec Plutarque, que la ſuperſtition eſt un plus grand mal que l'athéiſme : il y en a d'autres qui n'oſent décider, & pluſieurs enfin qui déclarent que l'athéiſme eſt pire que la ſuperſtition. Juſte Lipſe prend ce dernier parti : mais en même-temps il avoue que la ſuperſtition eſt plus ordinaire que l'irréligion ; qu'elle s'inſinue ſous le maſque de la piété ; & que n'étant qu'une image de la religion, elle ſéduit de telle ſorte l'eſprit de l'homme, qu'elle le rend ſon jouet. Perſonne n'ignore combien ce ſujet a occupé Bayle, & comment il s'eſt tourné de tous côtés, & a employé toutes les ſubtilités du raiſonnement pour ſoutenir ce qu'il avoit une fois avancé. Il s'eſt appliqué à pénétrer juſque dans les replis les plus cachés de la nature humaine : auſſi remarquable par la force & la clarté du raiſonnement, que par l'enjouement, la vivacité & la délicateſſe de l'eſprit, il ne s'eſt égaré que par l'envie démeſurée des paradoxes. Quoique familiariſé avec la plus ſaine philoſophie, ſon eſprit, toujours actif & extrêmement vigoureux, n'a pu ſe renfermer dans la carrière ordinaire ; il en a franchi les bornes. Il s'eſt plu à jeter des doutes ſur les choſes qui ſont les plus généralement reçues, & à trouver des raiſons de probabilité pour celles qui ſont les plus généralement rejettées. Les paradoxes, entre les mains d'un auteur de ce caractère, produiſent toujours quelque choſe d'utile & de curieux ; & on en a la preuve dans la queſtion préſente : car l'on trouve dans les penſées diverſes de M. Bayle, un grand nombre d'excellentes obſervations ſur la nature & le génie de l'ancien polithéiſme. Comme il ne s'eſt propoſé d'autre méthode que d'écrire ſelon que les choſes ſe préſenteroient à ſa penſée, ſes argumens ſe trouvent confuſément épars dans ſon ouvrage. Il eſt néceſſaire de les analyſer, & de les rapprocher. On les expoſera dans un ordre où ils viendront à l'appui les uns des autres ; & loin de les affoiblir, on tâchera de leur prêter toute la force dont ils peuvent être ſuſceptibles.

Dans ſes penſées diverſes, M. Bayle poſa ſa thèſe de cette manière générale, *que l'athéiſme n'eſt pas un plus grand mal que l'idolâtrie*. C'eſt l'argument d'un de ſes articles. Dans l'article même il dit : *Que l'idolâtrie eſt pour le moins auſſi abominable que l'athéiſme*. C'eſt ainſi qu'il s'explique d'abord : mais les contradictions qu'il eſſuya, lui firent propoſer ſa thèſe avec les reſtrictions ſuivantes. « L'idolâtrie des anciens payens n'eſt pas » un mal plus affreux que l'ignorance de Dieu dans » laquelle on tomberoit, ou par ſtupidité, ou » par défaut d'attention, ſans une malice préméditée, fondée ſur le deſſein de ne ſentir nuls » remords, en s'adonnant à toutes ſortes de crimes ». Enfin, dans ſa continuation des penſées

diverses, il changea encore la question. Il supposa deux anciens philosophes, qui s'étant mis en tête d'examiner l'ancienne religion de leur pays, eussent observé, dans cet examen, les loix les plus rigoureuses de la recherche de la vérité. « Ni l'un » ni l'autre de ces deux examinateurs ne se propo» sent de se procurer un systême favorable à leurs » intérêts ; ils mettent à part leurs passions, » les commodités de la vie, toute la mora» le ; en un mot il ne cherchent qu'à éclairer » leur esprit. L'un d'eux ayant comparé autant » qu'il a pu, & sans aucun préjugé, les preuves » & les objections, les réponses, les repliques, » conclut que la nature divine n'est autre chose » que la vertu qui meut tous les corps par des loix » nécessaires & immuables ; qu'elle n'a pas plus » d'égard à l'homme qu'aux autres parties de l'u» nivers ; qu'elle n'entend point nos prières ; que » nous ne pouvons lui faire ni plaisir ni chagrin », c'est-dire, en un mot, que le premier philosophe deviendroit *athée*. Le second philosophe, après le même examen, tombe dans les erreurs les plus grossières du paganisme. M. Bayle soutient que le péché du premier ne seroit pas plus énorme que le péché du dernier, & que même ce dernier auroit l'esprit plus faux que le premier. On voit par ces échantillons combien M. Bayle s'est plu à embarrasser cette question : divers savans l'ont réfuté, & sur-tout M. Bernard, dans différens endroits de ses nouvelles de la république des lettres, & M. Warbutton, dans ses dissertations sur l'union de la religion, de la morale & de la politique. Cest une chose tout-à-fait indifférente à la vraie religion, de savoir lequel de l'athéisme ou de l'idolâtrie est un plus grand mal. Les intérêts du Christianisme sont tellement séparés de ceux de l'idolâtrie payenne, qu'il n'a rien à perdre ni à gagner, soit qu'elle passe pour moins mauvaise ou pour plus mauvaise que l'irréligion. Mais quand on examine le parallèle de l'athéisme & du polythéisme par rapport à la société, ce n'est plus un problême indifférent. Il paroît que le but de M. Bayle étoit de prouver que l'athéisme ne tend pas à la destruction de la société, & c'est-là le point qu'il importe de bien développer : mais avant de toucher à cette partie de son systême, examinons la première ; & pour le faire avec ordre, n'oublions pas la distinction qu'on fait des *athées* de théorie & des *athées* de pratique. Cette distinction une fois établie, on peut dire que l'athéisme pratique renferme un dégré de malice, qui ne se trouve pas dans le polythéisme : on en peut donner plusieurs raisons.

La première est qu'un payen qui ôtoit à Dieu la sainteté & la justice, lui laissoit non-seulement l'existence, mais aussi la connoissance & la puissance ; au lieu qu'un *athée* pratique lui ôte tout. Les payens pouvoient être regardés comme des calomniateurs qui flétrissoient la gloire de Dieu ; les *athées* pratiques l'outragent & l'assassinent à la fois. Ils ressemblent à ces peuples qui maudissoient le soleil, dont la chaleur les incommodoit, & qui l'eussent détruit, si cela eût été possible. Ils étouffent, autant qu'il est en eux, la persuasion de l'existence de Dieu ; & ils ne se portent à cet excès de malice, qu'afin de se délivrer des remords de leur conscience.

La seconde est que la malice est le caractère de l'athéisme pratique, mais que l'idolâtrie payenne étoit un péché d'ignorance ; d'où l'on conclut que Dieu est plus offensé par les *athées* pratiques que par les payens, & que leurs crimes de lèse-majesté divine sont plus injurieux au vrai Dieu, que ceux des payens. En effet, ils attaquent malicieusement la notion de Dieu qu'ils trouvent dans leur cœur & dans leur esprit ; ils s'efforcent de l'étouffer ; ils agissent en cela contre leur conscience, & seulement par le motif de se délivrer d'un joug qui les empêche de s'abandonner à toutes sortes de crimes. Ils font donc directement la guerre à Dieu ; & ainsi l'injure qu'ils font au souverain Être est plus offensante que l'injure qu'il recevroit des adorateurs des idoles. Du moins ceux-ci étoient bien intentionnés pour la divinité en général, ils la cherchoient dans le dessein de la servir & de l'adorer ; & croyant l'avoir trouvée dans des objets qui n'étoient pas Dieu, ils l'honoroient selon leurs faux préjugés, autant qu'il leur étoit possible. Il faut déplorer leur ignorance ; mais en même-temps il faut reconnoître que la plupart n'ont point su qu'ils erroient. Il est vrai que leur conscience étoit erronée : mais du moins ils s'y conformoient, parce qu'ils la croyoient bonne.

Pour l'athéisme spéculatif, il est moins injurieux à Dieu, & par conséquent un moindre mal que le polythéisme. Je pourrois alléguer grand nombre de passages d'auteurs, tant anciens que modernes, qui reconnoissent tous unanimement qu'il y a plus d'extravagance, plus de brutalité, plus de fureur, plus d'aveuglement dans l'opinion d'un homme qui admet tous les dieux des grecs & des romains, que dans l'opinion de celui qui n'en admet point du tout. « Quoi, dit Plutarque, » (*Traité des Superst.*) celui qui ne croit point » qu'il y ait des dieux, est impie ; & celui qui » croit qu'ils sont tels que les superstitieux se les » figurent, ne le sera pas ? Pour moi, j'aimerois » mieux que tous les hommes du monde dissent » que Plutarque n'a jamais été, que s'ils disoient, » Plutarque est un homme inconstant, léger, co» lère, qui se venge des moindres offenses ». M. Bossuet ayant donné le précis de la théologie que Wiclef a débitée dans son trialogue, ajoute ceci : « Voilà un extrait fidèle de ses blasphèmes : » ils se réduisent en deux chefs ; à faire un dieu » dominé par la nécessité ; & ce qui en est une » suite, un Dieu auteur & approbateur de tous » les crimes, c'est-à-dire, un dieu que les *athées* » auroient raison de nier ; de sorte que la religion

» d'un si grand réformateur est pire que l'athéisme ». Un des beaux endroits de M. de la Bruyere est celui-ci (1) : « Si ma religion étoit fausse, je » l'avoue, voilà le piége le mieux dressé qu'il soit » possible d'imaginer : il étoit inévitable de ne » pas donner tout au travers, & de n'y être pas » pris. Quelle majesté ! quel éclat des mystères ! » quelle suite & quel enchaînement de toute la » doctrine ! quelle raison éminente ! quelle candeur ! quelle innocence de mœurs ! quelle force » invincible & accablante de témoignages rendus » successivement & pendant trois siécles entiers » par des millions de personnes les plus sages, les » plus modérées qui fussent alors sur la terre ! » Dieu même pouvoit-il jamais mieux rencontrer » pour me séduire ? Par où échapper, où aller, » où me jeter, je ne dis pas pour trouver rien de » meilleur, mais quelque chose qui en approche ? » S'il faut périr, c'est par-là que je veux périr; *il* » *m'est plus doux de nier Dieu*, que de l'accorder » avec une tromperie si spécieuse & si entière ». V. *la continuation des pensées diverses de M. Bayle.*

La comparaison de Richeome nous fera mieux sentir que tous les raisonnemens du monde, que c'est un sentiment moins outrageant pour la Divinité, de ne la point croire du tout, que de croire ce qu'elle n'est pas, & cé qu'elle ne doit pas être. Voilà deux portiers à l'entrée d'une maison : on leur demande : peut-on parler à votre maître ? Il n'y est pas, répond l'un : il y est, répond l'autre, mais fort occupé à faire de la fausse monnoie, de faux contrats, des poignards, & des poisons, pour perdre ceux qui ont exécuté ses desseins : l'*athée* ressemble au premier de ces portiers, le payen à l'autre. Il est donc visible que le payen offense plus grièvement la Divinité que ne fait l'*athée*. On ne peut comprendre que des gens qui auroient été attentifs à cette comparaison, eussent balancé à dire que la superstition payenne valoit moins que l'irréligion.

S'il est vrai, 1°. que l'on offense beaucoup plus celui que l'on nomme *fripon*, *scélérat*, *infâme*, que celui auquel on ne songe pas, ou de qui on ne dit ni bien, ni mal : 2°. qu'il n'y a point d'honnête femme, qui n'aimât mieux qu'on la fît passer pour morte, que pour prostituée : 3°. qu'un roi chassé de son trône s'estime plus offensé, lorsque ses sujets rébelles sont ensuite très-fidèles à un autre roi, que s'il n'en mettoit aucun à sa place : 4°. qu'un roi, qui a une forte guerre sur les bras, est plus irrité contre ceux qui embrassent avec chaleur le parti de ses ennemis, que contre ceux qui se tiennent neutres. Si, dis-je, ces quatre propositions sont vraies, il faut de toute nécessité, que l'offense que les payens faisoient à Dieu, soit plus atroce que celle que lui font les *athées* spéculatifs, s'il y en a : ils ne songent point à Dieu ; ils n'en disent ni bien ni mal ; & s'ils nient son existence, c'est qu'ils la regardent non pas comme une chose réelle, mais comme une fiction de l'entendement humain. C'est un grand crime, je l'avoue : mais s'ils attribuoient à Dieu tous les crimes les plus infames, comme les payens les attribuoient à leur Jupiter & à leur Vénus ; si après l'avoir chassé de son trône, ils lui substituoient une infinité de faux dieux, leur offense ne seroit-elle pas beaucoup plus grande ? Ou toutes les idées que nous avons des divers degrés de péchés sont fausses, ou ce sentiment est véritable. La perfection qui est la plus chère à Dieu, est la sainteté ; par conséquent le crime qui l'offense le plus, est de le faire méchant : ne point croire son existence, ne lui point rendre de culte, c'est le dégrader ; mais de rendre le culte qui lui est dû à une infinité d'autres êtres, c'est tout-à-la-fois le dégrader & se déclarer pour le démon dans la guerre qu'il fait à Dieu. L'Ecriture nous apprend que c'est au diable que se terminoit l'honneur rendu aux idoles, *dii gentium dæmonia*. Si, au jugement des personnes les plus raisonnables & les plus justes, un attentat à l'honneur est une injure plus atroce qu'un attentat à la vie ; si tout ce qu'il y a d'honnêtes gens conviennent qu'un meurtrier fait moins de tort qu'un calomniateur qui flétrit la réputation, ou qu'un juge corrompu qui déclare infame un innocent ; en un mot, si tous les hommes qui ont du sentiment, regardent comme une action très-criminelle de préférer la vie à l'honneur, l'infamie à la mort : que devons-nous penser de Dieu, qui verse lui-même dans les ames ces sentimens nobles & généreux ? Ne devons-nous pas croire que la sainteté, la probité, la justice, sont ses attributs les plus essentiels, & dont il est le plus jaloux : donc la calomnie des payens, qui le chargeant de toutes sortes de crimes détruit ses perfections les plus précieuses, lui est une offense plus injurieuse que l'impiété des *athées*, qui lui ôte la connoissance & la direction des évènemens.

C'est un grand défaut d'esprit de n'avoir pas reconnu, dans les ouvrages de la nature, un Dieu souverainement parfait ; mais c'est un plus grand défaut d'esprit encore, de croire qu'une nature sujette aux passions les plus injustes & les plus sales, soit un Dieu, & mérite nos adorations : le premier défaut est celui des *athées*, & le second celui des payens.

C'est une injure sans doute bien grande d'effacer de nos cœurs l'image de la Divinité qui s'y trouve naturellement empreinte : mais cette injure devient beaucoup plus atroce, lorsqu'on défigure cette image, & qu'on l'expose au mépris de tout le monde. Les *athées* ont effacé l'image de Dieu, & les payens l'ont rendu méconnoissable ; jugez de quel côté l'offense a été plus grande.

Le grand crime des *athées* parmi les payens, est de n'avoir pas mis le véritable Dieu sur le trône,

(1) De la Bruyère, *des Esprits forts.*

après en avoir si justement & si raisonnablement précipité tous les faux dieux : mais ce crime, quelque criant qu'il puisse être, est-il une injure aussi sanglante pour le vrai Dieu que celle qu'il a reçue des Idolatres, qui, après l'avoir détrôné, ont mis sur son trône les plus infames divinités qu'il fût possible d'imaginer? Si la reine Elisabeth chassée de ses états, avoit appris que ses sujets révoltés lui eussent fait succéder la plus infame prostituée qu'ils eussent pu déterrer dans Londres, elle eût été plus indignée de leur conduite, que s'ils eussent pris une autre forme de gouvernement, ou que pour le moins ils eussent donné la couronne à une illustre princesse. Non-seulement la personne de la reine Elisabeth eût été tout de nouveau insultée par le choix qu'on auroit fait d'une infame courtisanne, mais aussi le caractère royal eût été déshonoré, profané : voilà l'image de la conduite des payens à l'égard de Dieu. Ils se sont révoltés contre lui; & après l'avoir chassé du ciel, ils ont substitué à sa place une infinité de dieux chargés de crimes, & ils leur ont donné pour chef un Jupiter, fils d'un usurpateur, & usurpateur lui-même. N'étoit-ce pas flétrir & déshonorer le caractère divin, exposer au dernier mépris la nature & la majesté divine?

A toutes ces raisons, M. Bayle en ajoute une autre, qui est que rien n'éloigne davantage les hommes de se convertir à la vraie religion, que l'idolâtrie : en effet, parlez à un cartésien ou à un péripatéticien, d'une proposition qui ne s'accorde pas avec les principes dont il est préoccupé, vous trouvez qu'il songe bien moins à pénétrer ce que vous lui dites, qu'à imaginer des raisons pour le combattre : parlez-en à un homme qui ne soit d'aucune secte, vous le trouvez docile, & prêt à se rendre sans chicaner. La raison en est, qu'il est bien plus mal-aisé d'introduire quelque habitude dans une ame, qui a déjà contracté l'habitude contraire, que dans une ame qui est encore toute nue. Qui ne sait, par exemple, qu'il est plus difficile de rendre libéral un homme qui a été avare toute sa vie, qu'un enfant qui n'est encore ni avare ni libéral? De même, il est beaucoup plus aisé de plier d'un certain sens un corps qui n'a jamais été plié, qu'un autre qui a été plié d'un sens contraire. Il est donc très-raisonnable de penser que les apôtres eussent converti plus de gens à J. C. s'ils l'eussent prêché à des peuples sans religion, qu'ils n'en ont converti, annonçant l'évangile à des nations engagées par un zèle aveugle & entêté aux cultes superstitieux du paganisme. On m'avouera, que si Julien l'apostat eût été *athée*, du caractère dont il étoit d'ailleurs, il eût laissé en paix les chrétiens; au lieu qu'il leur faisoit des injures continuelles, infatué qu'il étoit des superstions du Paganisme, & tellement infatué, qu'un historien de sa religion n'a pu s'empêcher d'en faire une espèce de raillerie; disant que s'il fût retourné victorieux de son expédition contre les Perses, il eût dépeuplé la terre de bœufs à force de sacrifices. Tant il est vrai, qu'un homme entêté d'une fausse religion, résiste plus aux lumières de la véritable, qu'un homme qui ne tient à rien de semblable. Toutes ces raisons, dira-t-on à M. Bayle, ne sont tout au plus concluantes que pour un *athée* négatif, c'est-à-dire pour un homme qui n'a jamais pensé à Dieu, qui n'a pris aucun parti sur cela. L'ame de cet homme est comme un tableau nud, tout prêt à recevoir telles couleurs qu'on voudra lui appliquer : mais peut-on dire la même chose d'un *athée* positif, c'est-à-dire, d'un homme qui, après avoir examiné les preuves sur lesquelles on établit l'existence de Dieu, finit par conclure qu'il n'y en a aucune qui soit solide, & capable de faire aucune impression sur un esprit vraiment philosophique? Un tel homme est assurément plus éloigné de la vraie religion, qu'un homme qui admet une divinité, quoiqu'il n'en ait pas les idées les plus saines. Celle-ci se conserve le tronc sur lequel on pourra enter la foi véritable : mais celui-là a mis la hache à la racine de l'arbre, & s'est ôtée toute espérance de se relever. Mais en accordant que le payen peut être guéri plus facilement que l'*athée*, je n'ai garde de conclure qu'il soit moins coupable que ce dernier. Ne sait-on pas que les maladies les plus honteuses, les plus sales, les plus infames, sont celles dont la guérison est la plus facile?

Nous voici enfin parvenus à la seconde partie du parallèle de l'athéisme & du polythéisme. M. Bayle va plus loin; il tâche encore de prouver que l'athéisme ne tend pas à la destruction de la société. Pour nous, quoique nous soyons persuadés que les crimes de lèze-majesté divine sont plus énormes dans le systême de la superstition, que dans celui de l'irréligion, nous croyons cependant que ce dernier est plus pernicieux au genre humain, que le premier. Voici sur quoi nous nous fondons.

On a généralement pensé qu'une des preuves que l'athéisme est pernicieux à la société, consistoit en ce qu'il exclut la connoissance du bien & du mal moral, cette connoissance étant postérieure à celle de Dieu. C'est pourquoi le premier argument dont M. Bayle fait usage pour justifier l'athéisme, c'est que les *athées* peuvent conserver les idées, par lesquelles on découvre la différence du bien & du mal moral; parce qu'ils comprennent, aussi-bien que les déistes ou théistes, les premiers principes de la morale & de la métaphysique; & que les épicuriens, qui nioient la providence, & les stratoniciens, qui nioient l'existence de Dieu, ont eu ces idées.

Pour connoître ce qu'il peut y avoir de vrai ou de faux dans ces argumens, il faut remonter jusqu'aux premiers principes de la morale; matière en elle-même claire & facile à comprendre, mais que les disputes & les subtilités ont jetée dans une extrême confusion. Tout l'édifice de la morale-pratique est fondé sur ces trois principes réunis, savoir,

savoir le sentiment moral, la différence spécifique des actions humaines, & la volonté de Dieu. J'appelle *sentiment moral* cette approbation du bien, cette horreur pour le mal, dont la nature nous prévient antérieurement à toutes réflexions sur leur caractere & sur leurs conséquences. C'est-là la première ouverture, le premier principe qui nous conduit à la connoissance parfaite de la morale, & il est commun aux *athées* aussi-bien qu'aux théistes. Ce sentiment ayant conduit l'homme jusques-là, la faculté de raisonner qui lui est naturelle, le fait réfléchir sur les fondemens de cette approbation & de cette horreur. Il découvre que ni l'une ni l'autre ne sont arbitraires, mais qu'elles sont fondées sur la différence qu'il y a essentiellement dans les actions des hommes. Tout cela n'imposant point encore une obligation assez forte pour pratiquer le bien & pour éviter le mal, il faut nécessairement ajouter la volonté supérieure d'un législateur, qui, non-seulement nous ordonne ce que nous sentons & reconnoissons pour bon, mais qui propose en même-temps des récompenses pour ceux qui s'y conforment, & des châtimens pour ceux qui lui désobéissent. C'est le dernier principe des préceptes de morale; c'est ce qui leur donne le vrai caractère de devoir: c'est donc sur ces trois principes que porte tout l'édifice de la morale. Chacun d'eux est soutenu par un motif propre & particulier. Lorsqu'on se conforme au sentiment moral, on éprouve une sensation agréable: lorsqu'on agit conformément à la différence essentielle des choses, on concourt à l'ordre & à l'harmonie de l'univers; & lorsqu'on se soumet à la volonté de Dieu, on s'assure des récompenses, & l'on évite des peines.

De tout cela, il résulte évidemment ces deux conséquences: 1°. qu'un *athée* ne sauroit avoir une connoissance exacte & complette de la moralité des actions humaines, proprement nommée: 2°. que le sentiment moral & la connoissance des différences essentielles qui spécifient les actions humaines, deux principes dont on connoît qu'un *athée* est capable, ne concluent néanmoins rien en faveur de l'argument de M. Bayle; parce que ces deux choses, même unies, ne suffisent pas pour porter l'*athée* à la pratique de la vertu, comme il est nécessaire pour le bien de la société, ce qui est le point dont il s'agit.

Voyons d'abord comment M. Bayle a prétendu prouver la moralité des actions humaines, suivant les principes d'un stratonicien. Il le fait raisonner de la manière suivante: « La beauté, la symmétrie, la régularité, l'ordre que l'on voit dans » l'univers, sont l'ouvrage d'une nature qui n'a » point de connoissance; & encore que cette » nature n'ait point suivi des idées, elle a néanmoins produit une infinité d'espèces, dont chacune a ses attributs essentiels. Ce n'est point » en conséquence de nos opinions que le feu & » l'eau diffèrent d'espèce, & qu'il y a une pareille » différence entre l'amour & la haine, & entre » l'affirmation & la négation. Cette différence » spécifique est fondée dans la nature même des » choses: mais comment la connoissons-nous? » N'est-ce pas en comparant les propriétés essentielles de l'un de ces êtres avec les propriétés » essentielles de l'autre? Or nous connoissons par » la même voie, qu'il y a une différence spécifique entre le mensonge & la vérité, entre l'ingratitude & la gratitude, &c. Nous devons » donc être assurés que le vice & la vertu diffèrent spécifiquement par leur nature, & indépendamment de nos opinions ». M. Bayle en conclut que les stratoniciens ont pu connoître que le vice & la vertu étoient deux espèces de qualité, qui étoient naturellement séparées l'une de l'autre. On le lui accorde. « Voyons, continue-t-il, comment ils ont pu savoir qu'elles étoient » outre cela séparées moralement. Ils attribuoient » à la même nécessité de la nature, l'établissement des rapports que l'on voit entre les choses, & celui des règles par lesquelles nous distinguons ces rapports. Il y a des règles de raisonnement, indépendantes de la volonté de » l'homme; ce n'est point à cause qu'il a plu aux » hommes d'établir les règles du syllogisme, » qu'elles sont justes & véritables; elles le sont » en elles-mêmes, & toute entreprise de l'esprit » humain contre leur essence & leurs attributs, » seroit vaine & ridicule ». On accorde tout cela à M. Bayle. Il ajoute: « S'il y a des règles certaines & immuables pour les opérations de l'entendement, il y en a aussi pour les actes de la » volonté ». Voilà ce qu'on lui nie, & ce qu'il tâche de prouver de cette manière. « Les règles » de ces actes-là ne sont pas toutes arbitraires; » il y en a qui émanent de la nécessité de la nature, & qui imposent une obligation indispensable...... La plus générale de ces règles-ci, » c'est qu'il faut que l'homme veuille ce qui est » conforme à la droite raison. Il n'y a pas de vérité plus évidente que de dire qu'il est digne » de la créature raisonnable de se conformer à » la raison, & qu'il est indigne de la créature » raisonnable de ne se pas conformer à la raison ».

Le passage de M. Bayle fournit une distinction à laquelle on doit faire beaucoup d'attention, pour se former des idées nettes de morale. Cet auteur a distingué avec soin la différence par laquelle les qualités des choses ou des actions, sont *naturellement* séparées les unes des autres, & celle par laquelle ces qualités sont *moralement* séparées; doù il naît deux sortes de différences, l'une naturelle, l'autre morale. De la différence naturelle & spécifique des choses, il suit qu'il est raisonnable de s'y conformer ou de s'en abstenir; & de la différence morale, il suit qu'on est obligé de s'y conformer ou de s'en abstenir. De ces deux différences, l'une est spéculative; elle fait voir le

rapport ou défaut de rapport qui ſe trouve entre les choſes ; l'autre eſt pratique. Outre le rapport des choſes, elle établit une obligation dans l'agent ; en ſorte que différence morale, & obligation de s'y conformer, ſont deux idées inſéparables : car c'eſt-là uniquement ce que peuvent ſignifier les termes de *différence naturelle* & de *différence morale ;* autrement ils ne ſignifieroient que la même choſe, ou ne ſignifieroient rien du tout.

Or ſi l'on prouve que de ces deux différences l'une n'eſt pas néceſſairement une ſuite de l'autre, l'argument de M. Bayle tombe de lui-même : c'eſt ce qu'il eſt aiſé de faire voir. L'idée d'obligation ſuppoſe néceſſairement un être qui oblige, & qui doit être différent de celui qui eſt obligé. Suppoſer que celui qui oblige & celui qui eſt obligé ſont une ſeule & même perſonne, c'eſt ſuppoſer qu'un homme peut faire un contrat avec lui-même ; ce qui eſt la choſe du monde la plus abſurde en matière d'obligation : car c'eſt une maxime inconteſtable, que celui qui acquiert un droit ſur quelque choſe par l'obligation dans laquelle un autre entre avec lui, peut céder ce droit. Si donc celui qui oblige & celui qui eſt obligé ſont la même perſonne, toute obligation devient nulle par cela même ; ou, pour parler plus exactement, il n'y a jamais eu d'obligation. C'eſt-là néanmoins l'abſurdité où tombe l'*athée* ſtratonicien, lorſqu'il parle de différence morale, ou autrement d'obligations ; car quel être peut lui impoſer des obligations ? dira-t-il que c'eſt la droite raiſon ? Mais c'eſt-là préciſément l'abſurdité dont nous venons de parler ; car la raiſon n'eſt qu'un attribut de la perſonne obligée, & ne ſauroit par conſéquent être le principe de l'obligation : ſon office eſt d'examiner & de juger des obligations qui lui ſont impoſées par quelqu'autre principe. Dira-t-on que par la raiſon on n'entend pas la raiſon de chaque homme en particulier, mais la raiſon en général ? Mais cette raiſon générale n'eſt qu'une notion arbitraire, qui n'a point d'exiſtence réelle, & comment ce qui n'exiſte pas peut-il obliger ce qui exiſte ? c'eſt ce qu'on ne comprend pas.

Tel eſt le caractère de toute obligation en général, elle ſuppoſe une loi qui commande & qui défende ; mais une loi ne peut être impoſée que par un être intelligent & ſupérieur, qui ait le pouvoir d'exiger qu'on s'y conforme. Un être aveugle & ſans intelligence, n'eſt ni ne ſauroit être légiſlateur, & ce qui procède néceſſairement d'un pareil être, ne ſauroit être conſidéré ſous l'idée de loi proprement nommée. Il eſt vrai que dans le langage ordinaire on parle de loi de raiſon & de loi de néceſſité ; mais ce ne ſont que des expreſſions figurées. Par la premiere, on entend la règle que le légiſlateur de la nature nous a donnée pour juger de ſa volonté ; & la ſeconde ſignifie ſeulement que la néceſſité a en quelque manière une des propriétés de la loi, celle de forcer ou de contraindre. Mais on ne conçoit pas que quelque choſe puiſſe obliger un être dépendant & doué de volonté, ſi ce n'eſt une loi priſe dans le ſens philoſophique. Ce qui a trompé M. Bayle, c'eſt qu'ayant apperçu que la différence eſſentielle des choſes eſt un objet propre pour l'entendement, il en a conclu, avec précipitation, que cette différence devoit également être le motif de la détermination de la volonté ; mais il y a cette diſparité, que l'entendement eſt néceſſité dans ſes perceptions, & que la volonté n'eſt point néceſſitée dans ſes déterminations. Les différences eſſentielles des choſes n'étant donc pas l'objet de la volonté, il faut que la loi d'un ſupérieur intervienne pour former l'obligation du choix ou la moralité des actions.

Hobbes, quoiqu'accuſé d'athéiſme, ſemble avoir pénétré plus avant dans cette matière que le ſtratonicien de Bayle. Il paroît qu'il a ſenti que l'idée de morale renfermoit néceſſairement celle d'obligation, l'idée d'obligation celle de loi, & l'idé de loi celle de légiſlateur ; c'eſt pourquoi, après avoir en quelque ſorte banni le légiſlateur de l'univers, il a jugé à propos, afin que la moralité des actions ne reſtât pas ſans fondement, de faire intervenir ſon grand monſtre, qu'il appelle *le léviathan*, & d'en faire le créateur & le ſoutien du bien & du mal moral. C'eſt donc en vain qu'on prétendroit qu'il y auroit un bien moral à agir conformément à la relation des choſes, parce que par-là on contribueroit au bonheur de ceux de ſon eſpèce. Cette raiſon ne peut établir qu'un bien ou un mal naturel, & non pas un bien ou un mal moral. Dans ce ſyſtême, la vertu ſeroit au même niveau que les productions de la terre & que la bénignité des ſaiſons, le vice ſeroit au même rang que la peſte & les tempêtes, puiſque ces différentes choſes ont le caractère commun de contribuer au bonheur ou au malheur des hommes. La moralité ne ſauroit réſulter ſimplement de la nature d'une action ni de celle de ſon effet ; car qu'une choſe ſoit raiſonnable ou ne le ſoit pas, il s'enſuit ſeulement qu'il eſt convenable ou abſurde de la faire ou de ne la point faire ; & ſi le bien ou le mal qui réſulte d'une action, rendoit cette action morale, les brutes, dont les actions produiſent ces deux effets, auroient le caractère d'agens moraux.

Ce qui vient d'être expoſé fait voir que l'*athée* ne ſauroit parvenir à la connoiſſance de la moralité des actions proprement nommées. Mais, quand on accorderoit à un *athée* le ſentiment moral & la connoiſſance de la différence eſſentielle qu'il y a dans les qualités des actions humaines, cependant ce ſentiment & cette connoiſſance ne feroient rien en faveur de l'argument de M. Bayle, parce que ces deux choſes unies ne ſuffiſent point pour porter la multitude à pratiquer la vertu, ainſi qu'il eſt néceſſaire pour le maintien de la ſociété. Pour diſcuter cette queſtion à fond, il faut examiner juſqu'à quel point le ſentiment

moral seul peut influer sur la conduite des hommes pour les porter à la vertu : en second lieu, quelle nouvelle force il acquiert, lorsqu'il agit conjointement avec la connoissance de la différence essentielle des choses; distinction d'autant plus nécessaire à observer, qu'encore que nous ayons reconnu qu'un *athée* peut parvenir à cette connoissance, il est néanmoins un genre d'*athées* qui en sont entiérement incapables, & sur lesquels il n'y a par conséquent que le sentiment moral seul qui puisse agir : ce sont les *athées* épicuriens, qui prétendent que tout en ce monde n'est que l'effet du hasard.

En supposant que le sentiment moral est dans l'homme un instinct, le nom de la chose ne doit pas nous tromper, & nous faire imaginer que les impressions de l'instinct moral sont aussi fortes que celles de l'instinct animal dans les brutes : le cas est différent. Dans la brute, l'instinct étant le seul principe d'action, a une force invincible ; mais, dans l'homme, ce n'est, à proprement parler, qu'un pressentiment officieux, dont l'utilité est de concilier la raison avec les passions, qui toutes à leur tour déterminent la volonté. Il doit donc être d'autant plus foible, qu'il partage avec plusieurs autres principes le pouvoir de nous faire agir : la chose même ne pouvoit être autrement, sans détruire la liberté du choix. Le sentiment moral est si délicat, & tellement entrelacé dans la constitution de la nature humaine; il est d'ailleurs si aisément & si fréquemment effacé, que quelques personnes, n'en pouvant point découvrir les traces dans quelques-unes des actions les plus communes, en ont nié l'existence. Il demeure presque sans force & sans vertu, à moins que toutes les passions ne soient bien tempérées, &, en quelque manière en équilibre. De-là on doit conclure que ce principe seul est trop foible pour avoir assez d'influence sur la pratique.

Lorsque le sentiment moral est joint à la connoissance de la différence essentielle des choses, il est certain qu'il acquiert beaucoup de force ; car, d'un côté, cette connoissance sert à distinguer le sentiment moral d'avec les passions déréglées & vicieuses ; &, d'un autre côté, le sentiment moral empêche qu'en raisonnant sur la différence essentielle des choses, l'entendement ne s'égare & ne substitue des chimères à des réalités. Mais la question est de savoir si ces deux principes, indépendamment de la volonté & du commandement d'un supérieur, & par conséquent de l'attente des récompenses & des peines, auront assez d'influence sur le plus grand nombre des hommes, pour les déterminer à la pratique de la vertu. Tous ceux qui ont étudié avec quelqu'attention, & qui ont tant soit peu approfondi la nature de l'homme, ont tous trouvé qu'il ne suffit pas de reconnoître que la vertu est le souverain bien, pour être porté à la pratiquer : il faut qu'on s'en fasse une application personnelle, & qu'on la considère comme un bien faisant partie de notre propre bonheur. Le plaisir de satisfaire une passion qui nous tyrannise avec force & avec vivacité, & qui a l'amour-propre dans ses intérêts, est communément ce que nous regardons comme le plus capable de contribuer à notre satisfaction & à notre bonheur. Les passions étant très-souvent opposées à la vertu & incompatibles avec elles, il faut, pour contre-balancer leur effet, mettre un nouveau poids dans la balance de la vertu ; & ce poids ne peut être que les récompenses ou les peines que la religion propose.

L'intérêt personnel, qui est le principal ressort de toutes les actions des hommes, en excitant en eux des motifs de crainte & d'espérance, a produit tous les désordres qui ont obligé d'avoir recours à la société. Le même intérêt personnel a suggéré les mêmes motifs pour remédier à ces désordres, autant que la nature de la société pouvoit le permettre. Une passion aussi universelle que celle de l'intérêt personnel, ne pouvant être combattue que par l'opposition de quelqu'autre passion aussi forte & aussi active, le seul expédient dont on ait pu se servir a été de la tourner contr'elle-même, en l'employant pour une fin contraire. La société, incapable de remédier par sa propre force aux désordres qu'elle devoit corriger, a été obligée d'appeller la religion à son secours, & n'a pu déployer sa force qu'en conséquence des mêmes principes de crainte & d'espérance. Mais comme, des trois principes qui servent de base à la morale, ce dernier, qui est fondé sur la volonté de Dieu, & qui manque à un *athée*, est le seul qui présente ces puissans motifs, il s'ensuit évidemment que la religion, à qui seule on en est redevable, est absolument nécessaire pour le maintien de la société ; ou, ce qui revient au même, que le sentiment moral & la connoissance de la différence essentielle des choses, réunis ensemble, ne sauroient avoir assez d'influence sur la plupart des hommes, pour les déterminer à la pratique de la vertu.

M. Bayle a très-bien compris que l'espérance & la crainte sont les plus puissans ressorts de la conduite des hommes. Quoiqu'après avoir distingué la différence naturelle des choses & leur différence morale, il les avoit ensuite confondues pour en tirer un motif qui pût obliger les hommes à la pratique de la vertu ; il a apparemment senti l'inefficacité de ce motif, puisqu'il en a appellé un autre à son secours, en supposant que le desir de la gloire & la crainte de l'infamie suffiroient pour régler la conduite des *athées* ; & c'est-là le second argument dont il se sert pour défendre son paradoxe. « Un homme, dit-il, destitué de foi, peut » être fort sensible à l'honneur du monde, fort » avide de louange & d'encens. S'il se trouve » dans un pays où l'ingratitude & la fourberie » exposent les hommes au mépris, & où la générosité & la vertu seront admirées, ne doutez » point qu'il ne fasse profession d'être homme

» d'honneur, & qu'il ne soit capable de restituer un dépôt, quand même on ne pourroit l'y » contraindre par les voies de la justice. La crainte » de passer dans le monde pour un traitre & pour » un coquin, l'emportera sur l'amour de l'argent; » & comme il y a des personnes qui s'exposent » à mille peines & à mille périls pour se venger » d'une offense qui leur a été faite devant très-» peu de témoins, & qu'ils pardonneroient de » bon cœur, s'ils ne craignoient d'encourir quel-» que infamie dans leur voisinage; je crois de » même que, malgré les oppositions de son ava-» rice, un homme qui n'a point de religion est » capable de restituer un dépôt qu'on ne pourroit » le convaincre de retenir injustement, lorsqu'il » voit que sa bonne-foi lui attirera les éloges de » toute une ville, & qu'on pourroit un jour lui » faire des reproches de son infidélité, ou le » soupçonner à tout le moins d'une chose qui » l'empêcheroit de passer pour un honnête hom-» me dans l'esprit des autres : car c'est à l'estime » intérieure des autres que nous aspirons sur-tout. » Les gestes & les paroles qui marquent cette » estime, ne nous plaisent qu'autant que nous » nous imaginons que ce sont des signes de ce » qui se passe dans l'esprit. Une machine qui » viendroit nous faire la révérence, & qui for-» meroit des paroles flatteuses, ne seroit guère » propre à nous donner bonne opinion de nous-» mêmes, parce que nous saurions que ce ne se-» roient pas des signes de la bonne opinion qu'un » autre auroit de notre mérite; c'est pourquoi » celui dont je parle pourroit sacrifier son ava-» rice à sa vanité, s'il croyoit seulement qu'on » le soupçonneroit d'avoir violé les loix sacrées » du dépôt; &, s'il se croyoit à l'abri de tout » soupçon, encore pourroit-il bien se résoudre » à lâcher sa prise, par la crainte de tomber » dans l'inconvénient qui est arrivé à quelques-» uns, de publier eux-mêmes leurs crimes pen-» dant qu'ils dormoient, ou pendant les trans-» ports d'une fièvre chaude. Lucrèce se sert de » ce motif pour porter à la vertu des hommes sans » religion ».

On conviendra avec M. Bayle, que le desir de l'honneur & la crainte de l'infamie sont deux puissans motifs pour engager les hommes à se conformer aux maximes adoptées par ceux avec qui ils conversent, & que les maximes reçues parmi les nations civilisées (non toutes les maximes, mais la plupart) s'accordent avec les règles invariables du juste, nonobstant tout ce que Sextus Empiricus & Montagne ont pu dire de contraire, appuyés de quelques exemples dont ils ont voulu tirer une conséquence trop générale. La vertu contribuant évidemment au bien du genre-humain, & le vice y mettant obstacle, il n'est point surprenant qu'on ait cherché à encourager, par l'estime & la réputation, les avantages & les services dont chacun étoit capable; & que l'on ait tâché de décourager, par le mépris & l'infamie, ce qui pouvoit produire un effet opposé. Mais comme il est certain qu'on peut acquérir la réputation d'honnête homme, presqu'aussi sûrement & beaucoup plus aisément & plus promptement, par une hypocrisie bien concertée & bien soutenue, que par une pratique sincère de la vertu; un *athée* qui n'est retenu par aucun principe de conscience, choisira sans doute la première voie, qui ne l'empêchera pas de satisfaire en secret toutes ses passions. Content de paroître vertueux, il agira en scélérat lorsqu'il ne craindra pas d'être découvert, & ne consultera que ses inclinations vicieuses, son avarice, sa cupidité, la passion criminelle dont il se trouvera le plus violemment dominé. Il est évident que ce sera-là en général le plan de toute personne qui n'aura d'autre motif, pour se conduire en honnête homme, que le desir d'une réputation populaire. En effet, dès-là que j'ai banni de mon cœur tout sentiment de religion, je n'ai point de motif qui m'engage à sacrifier à la vertu mes penchans favoris, mes passions les plus impérieuses, toute ma fortune, ma réputation même. Une vertu détachée de la religion n'est guère propre à me dédommager des plaisirs véritables & des avantages réels auxquels je renonce pour elle. Les *athées* diront ils qu'ils aiment la vertu pour elle-même, parce qu'elle a une beauté essentielle, qui la rend digne de l'amour de tous ceux qui ont assez de lumières pour la reconnoître? Il est assez étonnant, pour le dire en passant, que les personnes qui outrent le plus l'impiété ou l'irreligion, s'accordent néanmoins dans leurs prétentions touchant l'amour pur de la vertu : mais que veut dire dans la bouche d'un *athée*, que la vertu a une beauté essentielle? n'est-ce pas là une expression vuide de sens? Comment prouveront-ils que la vertu est belle, & que, supposé qu'elle ait une beauté essentielle, il faut l'aimer, lors même qu'elle nous est inutile, & qu'elle n'influe pas sur notre félicité? Si la vertu est belle essentiellement, elle ne l'est que parce qu'elle entretient l'ordre & le bonheur dans la société humaine; la vertu ne doit paroître belle par conséquent qu'à ceux qui, par un principe de religion, se croyent indispensablement obligés d'aimer les autres hommes, & non pas à des gens qui ne sauroient raisonnablement admettre aucune loi naturelle, sinon l'amour le plus grossier. Le seul égard auquel la vertu peut avoir une beauté essentielle pour un incrédule, c'est lorsqu'elle est possédée & exercée par les autres hommes, & que par-là elle sert, pour ainsi dire, d'asyle aux vices du libertin: ainsi, pour s'exprimer intelligiblement, les incrédules devroient soutenir qu'à tout prendre, la vertu est pour chaque individu humain, plus utile que le vice, & plus propre à nous conduire vers le néant d'une manière commode & agréable. Mais c'est ce qu'ils ne prouveront jamais. De la

manière dont les hommes sont faits, il leur en coûte beaucoup plus pour suivre scrupuleusement la vertu, que pour se laisser aller au cours impétueux de leurs penchans. La vertu, dans ce monde, est obligée de lutter sans cesse contre mille obstacles qui à chaque pas l'arrêtent; elle est traversée par un tempérament indocile, & par des passions fougueuses; mille objets séducteurs détournent son attention; tantôt victorieuse & tantôt vaincue, elle ne trouve, & dans ses défaites & dans ses victoires, que des sources de nouvelles guerres, dont elle ne prévoit pas la fin. Une telle situation n'est pas seulement triste & mortifiante; il me semble même qu'elle doit être insupportable, à moins qu'elle ne soit soutenue par des motifs de la dernière force; en un mot, par des motifs aussi puissans que ceux qu'on tire de la religion.

Par conséquent, quand même un *athée* ne douteroit pas qu'une vertu qui jouit tranquillement du fruit de ses combats, ne soit plus aimable & plus utile que le vice, il seroit presqu'impossible qu'il y pût jamais parvenir. Plaçons un tel homme dans l'âge où d'ordinaire le cœur prend son parti, & commence à former son caractère; donnons-lui, comme à un autre homme, un tempérament, des passions, un certain degré de lumière. Il délibère avec lui-même s'il s'abandonnera au vice, ou s'il s'attachera à la vertu. Dans cette situation, il me semble qu'il doit raisonner à-peu-près de cette manière. « Je n'ai » qu'une idée confuse que la vertu tranquillement » possédée pourroit bien être préférable aux agrémens du vice : mais je sens que le vice est aimable, utile, fécond en sensations délicieuses; » je vois pourtant que, dans plusieurs occasions, » il expose à de fâcheux inconvéniens : mais la » vertu me paroît sujette, en mille rencontres, » à des inconvéniens du moins aussi terribles. » D'un autre côté, je comprends parfaitement » bien que la route de la vertu est escarpée, & » qu'on n'y avance qu'en se gênant, qu'en se » contraignant; il me faudra des années entières, » avant que de voir le chemin s'applanir sous mes » pas, & avant que je puisse jouir des effets d'un » si rude travail. Ma première jeunesse, cet âge » où l'on goûte toutes sortes de plaisirs avec le » plus de vivacité & de ravissement, ne sera » employé qu'à des efforts aussi rudes que continuels. Quel est donc le grand motif qui doit » me porter à tant de peine & à de si cruels embarras? Seront-ce les délices qui sortent du » fond de la vertu? Mais je n'ai de ces délices qu'une très-foible idée. D'ailleurs je n'ai » qu'une espèce d'existence d'emprunt. Si je pouvois me promettre de jouir, pendant un grand » nombre de siècles, de la félicité attachée à la » vertu, j'aurois raison de ramasser toutes les » forces de mon ame, pour m'assurer un bonheur » si digne de mes recherches : mais je ne suis sûr » de mon être que durant un seul instant; peut-être que le premier pas que je ferai dans le » chemin de la vertu, me précipitera dans le » tombeau. Quoi qu'il en soit, le néant m'attend dans un petit nombre d'années; la mort » me saisira peut-être, lorsque je commencerai » à goûter les charmes de la vertu. Cependant » toute ma vie se sera écoulée dans le travail & » dans le désagrément : ne seroit-il pas ridicule » que pour une félicité peut-être chimérique, & » qui, si elle est réelle, n'existera peut-être jamais pour moi, je renonçasse à des plaisirs » présens, vers lesquels mes passions m'entraînent, & qui sont de si facile accès, que je » dois employer toutes les forces de ma raison » pour m'en éloigner? Non, le moment où j'existe » est le seul dont la possession me soit assurée; » il est raisonnable que j'y saisisse tous les agrémens que je puis y rassembler ».

Il me semble qu'il seroit difficile de trouver, dans ce raisonnement d'un jeune esprit fort, un défaut de prudence, ou un manque de justesse d'esprit. Le vice, conduit avec un peu de prudence, l'emporte infiniment sur une vertu exacte qui n'est point soutenue de la consolante idée d'un Etre suprême. Un *athée*, sage économe du vice, peut jouir de tous les avantages qu'il est possible de puiser dans la vertu considérée en elle-même, & en même-temps il peut éviter tous les inconvéniens attachés au vice imprudent & à la rigide vertu. Epicurien circonspect, il ne refusera rien à ses desirs. Aime-t-il la bonne chère? il contentera cette passion autant que sa fortune & sa santé le lui permettront; & il se fera une étude de se conserver toujours en état de goûter les mêmes plaisirs, avec le même ménagement. La gaieté que le vin répand dans l'ame, a-t-elle de grands charmes pour lui? il essayera les forces de son tempérament, & il observera jusqu'à quel degré il peut soutenir les délicieuses vapeurs d'un commencement d'ivresse. En un mot, il se formera un systême de tempérance voluptueuse, qui puisse étendre, sur tous les jours de sa vie, des plaisirs non interrompus. Son penchant favori le porte-t-il aux délices de l'amour? il emploiera toutes sortes de voies pour surprendre la simplicité & pour séduire l'innocence. Quelle raison aura-t-il sur-tout de respecter le sacré lien du mariage? Se fera-t-il un scrupule de dérober à un mari le cœur de son épouse, dont un contrat autorisé par les loix l'a mis seul en possession? Nullement : son intérêt veut qu'il se règle plutôt sur les loix de ses desirs, & que, profitant des agrémens du mariage, il en laisse le fardeau au malheureux époux.

Il est aisé de voir, par ce que je viens de dire, qu'une conduite prudente, mais facile, suffit pour se procurer sans risque mille plaisirs, en manquant à propos de candeur, de justice, d'équité, de générosité, d'humanité, de reconnoissance,

& de tout ce qu'on respecte sous l'idée de vertu. Qu'avec cet enchaînement de commodités & de plaisirs, dont le vice artificieusement conduit est une source intarissable, on mette en parallèle tous les avantages qu'on peut se promettre d'une vertu qui se trouve bornée aux espérances de la vie présente ; il est évident que le vice aura sur elle de grands avantages, & qu'il influera beaucoup plus qu'elle sur le bonheur de chaque homme en particulier. En effet, quoique la prudente jouissance des plaisirs des sens puisse s'allier jusqu'à un certain degré avec la vertu même, combien de sources de ces plaisirs n'est-elle pas obligée de fermer ? combien d'occasions de les goûter ne se contraint-elle pas de négliger & d'écarter de son chemin ? Si elle se trouve dans la prospérité & dans l'abondance, j'avoue qu'elle y est assez à son aise. Il est certain pourtant que, dans les mêmes circonstances, le vice habilement mis en œuvre a encore des libertés infiniment plus grandes : mais l'appui des biens de la fortune manque-t-il à la vertu ? rien n'est plus destitué de ressources que cette triste sagesse. Il est vrai que, si la masse générale des hommes étoit beaucoup plus éclairée & dévouée à la sagesse, une conduite régulière & vertueuse seroit un moyen de parvenir à une vie douce & commode : mais il n'en est pas ainsi des hommes ; le vice & l'ignorance l'emportent, dans la société humaine, sur les lumières & sur la sagesse. C'est-là ce qui ferme le chemin de la fortune aux gens de bien, & qui l'élargit pour une espèce de sages vicieux. Un *athée* se sent un amour bisarre pour la vertu, il s'aime pourtant ; la bassesse, la pauvreté, le mépris lui paroissent des maux véritables ; le crédit, l'autorité, les richesses s'offrent à ses desirs comme des biens dignes de ses recherches. Supposons qu'en achetant pour une somme modique la protection d'un grand seigneur, un homme puisse obtenir, malgré les loix, une charge propre à lui donner un rang dans le monde, à le faire vivre dans l'opulence, à établir & à soutenir sa famille. Mais peut-il se résoudre à employer un si coupable moyen de s'assurer un destin brillant & commode ? Non, il est forcé de négliger un avantage si considérable, qui sera saisi avec avidité par un homme qui détache la religion de la vertu, ou par un autre qui, agissant par principes, secoue en même-temps le joug de la religion.

Je ne donnerai point ici un détail étendu de semblables situations, dans lesquelles la vertu est obligée de rejetter des biens très-réels, que le vice adroitement ménagé s'approprieroit sans peine & sans danger : mais qu'il me soit permis de demander à un *athée* vertueux, par quel motif il se résoud à des sacrifices si tristes. Qu'est-ce que la nature de sa vertu, lui peut fournir, qui suffise pour le dédommager de tant de pertes considérables ? Est-ce la certitude qu'il fait son devoir ? Mais je crois avoir démontré que son devoir ne consiste qu'à bien ménager ses véritables intérêts pendant une vie de peu de durée. Il sert donc une maitresse bien pauvre & bien ingrate, qui ne paye ses services les plus pénibles d'aucun véritable avantage, & qui, pour prix du dévouement le plus parfait, lui arrache les plus flatteuses occasions d'étendre sur toute sa vie les plus doux plaisirs & les plus vifs agrémens.

Si l'*athée* vertueux ne trouve pas dans la nature de la vertu l'équivalent de tout ce qu'il sacrifie à ce qu'il considère comme son devoir, du moins il le trouvera, direz-vous, dans l'ombre de la vertu, dans la réputation qui lui est si légitimement dûe. Quoiqu'à plusieurs égards la réputation soit un bien réel, & que l'amour qu'on a pour elle soit raisonnable, j'avouerai cependant que c'est un bien foible avantage, quand c'est l'unique récompense qu'on attend d'une stérile vertu. Otez tous les plaisirs que la vanité tire de la réputation, tout l'avantage qu'un *athée* en peut espérer n'aboutit qu'à l'amitié, qu'aux caresses, & qu'aux services de ceux qui se sont formé de son mérite des idées avantageuses. Mais qu'il ne s'y trompe point : ces douceurs de la vie ne trouvent pas une source abondante dans la réputation qu'on s'attire par la pratique d'une exacte vertu. Dans le monde fait comme il est, la réputation la plus brillante, la plus étendue & la plus utile, s'accorde moins à la vraie sagesse, qu'aux richesses & qu'aux dignités, qu'aux grands talens, qu'à la supériorité d'esprit, qu'à la profonde érudition. Que dis-je ? un homme de bien se procure-t-il une estime aussi vaste & aussi avantageuse qu'un homme poli, complaisant, badin, qu'un fin railleur, qu'un aimable étourdi, qu'un agréable débauché ? Quelle utile réputation, par exemple, la plus parfaite vertu s'attire-t-elle, lorsqu'elle a pour compagne la pauvreté & la bassesse ? Quand, par une espèce de miracle, elle perce les ténèbres épaisses qui l'accablent, sa lumière frappe-t-elle les yeux de la multitude ? échauffe-t-elle les cœurs des hommes, & les attire-t-elle vers un mérite si digne d'admiration ? Nullement. Ce pauvre est un homme de bien ; on se contente de lui rendre cette justice en très-peu de mots, & on le laisse jouir tranquillement des avantages foibles & peu enviés qu'il peut tirer de son foible & stérile mérite. Il est vrai que ceux qui ont quelque vertu, préserveront un tel homme de l'affreuse indigence ; ils le soutiendront par de modiques bienfaits : mais lui donneront-ils des marques éclatantes de leur estime ? se lieront-ils avec lui par les nœuds d'une amitié que la vertu peut rendre féconde en plaisirs purs & solides ? Ce sont-là des phénomènes qui ne frappent guère nos yeux. *Virtus laudatur & alget.* On accorde à la vertu quelques louanges vagues, & presque toujours on la laisse mourir dans la misère. Si, dans les tristes circonstances où elle se trouve, elle cherche du secours dans son propre sein, il faut

que, par des nœuds indiſſolubles, elle ſe lie à la religion, qui ſeule peut lui ouvrir une ſource inépuiſable de ſatisfactions vives & pures.

Je vais plus loin. Je veux bien ſuppoſer les hommes aſſez ſages pour accorder l'eſtime la plus utile à ce qui s'offre à leur eſprit ſous l'idée de la vertu. Mais cette idée eſt-elle juſte & claire chez la plupart des hommes? Le contraire n'eſt que trop certain. Le grand nombre dont les ſuffrages décident d'une repréſentation, ne voit les objets qu'à travers ſes paſſions & ſes préjugés. Mille fois le vice uſurpe chez lui les droits de la vertu; mille fois la vertu la plus pure, s'offrant à ſon eſprit ſous le faux jour de la prévention, prend une forme déſagréable & triſte.

La véritable vertu eſt reſſerrée dans des bornes extrêmement étroites. Rien de plus déterminé & de plus fixé qu'elle par les règles que la raiſon lui preſcrit. A droite & à gauche de ſa route ainſi limitée, ſe découvre le vice. Par-là elle eſt forcée de négliger mille moyens de briller & de plaire, & de s'expoſer à paroître ſouvent odieuſe & mépriſable. Elle met au nombre de ſes devoirs la douceur, la politeſſe, la complaiſance; mais ces moyens aſſurés de gagner les cœurs des hommes, ſont ſubordonnés à la juſtice; ils deviennent vicieux dès qu'ils s'échappent de l'empire de cette vertu ſouveraine, qui ſeule eſt en droit de mettre à nos actions & à nos ſentimens le ſceau de l'honnêteté.

Il n'en eſt pas ainſi d'une fauſſe vertu: faite exprès pour la parade & pour ſervir le vice ingénieux, qui trouve ſon intérêt à ſe cacher ſous ce voile impoſteur, elle peut s'arroger une liberté infiniment plus étendue, aucune règle inaltérable ne la gêne. Elle eſt la maîtreſſe de varier ſes maximes & ſa conduite ſelon ſes intérêts, & de tendre toujours, ſans la moindre contrainte, vers les récompenſes que la gloire lui montre. Il ne s'agit pas pour elle de mériter la réputation, mais de la gagner de quelque manière que ce ſoit. Rien ne l'empêche de ſe prêter aux foibleſſes de l'eſprit humain. Tout lui eſt bon, pourvu qu'elle aille à ſes fins. Eſt-il néceſſaire, pour y parvenir, de reſpecter les erreurs populaires, de plier ſa raiſon aux opinions favorites de la mode, de changer avec elle de parti, de ſe prêter aux circonſtances & aux préventions publiques? Ces efforts ne lui coutent rien, elle veut être admirée; & pourvu qu'elle réuſſiſſe, tous les moyens lui ſont égaux.

Mais combien ces vérités deviennent-elles plus ſenſibles, lorſqu'on fait attention que les richeſſes & les dignités procurent plus univerſellement l'eſtime populaire, que la vertu même! Il n'y a point d'infamie qu'elles n'effacent & qu'elles ne couvrent. Leur éclat tentera toujours fortement un homme que l'on ſuppoſe ſans autre principe que celui de la vanité, en lui préſentant l'appât flateur de pouvoir s'enrichir aiſément par ſes injuſtices ſecrettes; appât ſi attrayant, qu'en lui donnant les moyens de gagner l'eſtime extérieure du public, il lui procure en même-temps la facilité de ſatisfaire ſes autres paſſions, & légitime pour ainſi dire les manœuvres ſecrettes, dont la découverte incertaine ne peut jamais produire qu'un effet paſſager, promptement oublié, & toujours réparé par l'éclat des richeſſes. Car qui ne ſait que le commun des hommes (& c'eſt ce dont il eſt uniquement queſtion dans cette controverſe) ſe laiſſe tyranniſer par l'opinion ou l'eſtime populaire? Et qui ignore que l'eſtime populaire eſt inſéparablement attachée aux richeſſes & au pouvoir? Il eſt vrai qu'une claſſe peu nombreuſe de perſonnes, que leurs vertus & leurs lumières tirent de la foule, oſeront lui marquer tout le mépris dont il eſt digne; mais il ſuit hardiment ſes principes, l'idée qu'elles auront de ſon caractère ne troublera ni ſon repos ni ſes plaiſirs: ce ſont de petits génies, indignes de ſon attention. D'ailleurs le mépris de ce petit nombre de ſages & de vertueux, peuvent-ils balancer les reſpects & les ſoumiſſions dont il ſera environné, les marques extérieures d'une eſtime véritable que la multitude lui prodiguera? Il arrivera même qu'un uſage un peu généreux qu'il fera de ſes tréſors mal acquis, les lui fera adjuger par le vulgaire, & ſurtout par ceux avec qui il partagera le revenu de ſes fourberies.

Après bien des détours, M. Bayle eſt comme forcé de convenir que l'*athéiſme* tend, par ſa nature, à la deſtruction de la ſociété; mais à chaque pas qu'il cède, il ſe fait un nouveau retranchement. Il prétend donc qu'encore que les principes de l'*athéiſme* puiſſent tendre au bouleverſement de la ſociété, ils ne la ruineroient cependant pas, parce que les hommes n'agiſſent pas conſéquemment à leurs principes, & ne règlent pas leur vie ſur leurs opinions. Il avoue que la choſe eſt étrange; mais il ſoutient qu'elle n'en eſt pas moins vraie, & il en appelle pour le fait aux obſervations du genre humain. « Si cela n'étoit pas, dit-il, comment ſeroit-il poſſible que les chrétiens, qui connoiſſent ſi clairement par une révélation ſoutenue de tant de miracles, qu'il faut renoncer au vice pour être éternellement heureux & pour n'être pas éternellement malheureux; qui ont tant d'excellens prédicateurs, tant de directeurs de conſcience, tant de livres de dévotion; comment ſeroit-il poſſible, parmi tout cela, que les chrétiens vécuſſent, comme ils font, dans les plus énormes dérèglemens du vice »? Dans un autre endroit, en parlant de ce contraſte, voici ce qu'il dit: « Cicéron l'a remarqué à l'égard de pluſieurs Epicuriens qui étoient bons amis, honnêtes gens, & d'une conduite accommodée, non pas aux deſirs de la volupté, mais aux règles de la raiſon ». *Ils vivent mieux*, dit-il, *qu'ils ne parlent; au lieu que les autres parlent mieux qu'ils ne vivent.* On a fait

une ſemblable remarque ſur la conduite des Stoïciens : leurs principes étoient que toutes choſes arrivent par une fatalité ſi inévitable, que Dieu lui-même ne peut ni n'a jamais pu l'éviter. « Naturellement cela devoit les conduire à ne s'exciter à rien, à n'uſer jamais ni d'exhortations, ni de menaces, ni de cenſures, ni de promeſſes ; cependant il n'y a jamais eu de philoſophes qui ſe ſoient ſervis de tout cela plus qu'eux, & toute leur conduite faiſoit voir qu'ils ſe croyoient entièrement les maîtres de leur deſtinée ». De ces différens exemples M. Bayle conclut, que la religion n'eſt point auſſi utile pour réprimer le vice qu'on le prétend, & que l'*athéiſme* ne cauſe point le mal que l'on s'imagine, par l'encouragement qu'il donne à la pratique du vice, puiſque de part & d'autre on agit d'une manière contraire aux principes que l'on fait profeſſion de croire. *Il ſeroit infini*, ajoute-t-il, *de parcourir toutes les biſarreries de l'homme ; c'eſt un monſtre plus monſtrueux que les centaures & la chimère de la fable.*

A entendre M. Bayle, l'on ſeroit tenté de ſuppoſer avec lui quelqu'obſcurité myſtérieuſe dans une conduite ſi extraordinaire, & de croire qu'il y auroit dans l'homme quelque principe biſarre qui le diſpoſeroit, ſans ſavoir comment, à agir contre ſes opinions, quelles qu'elles fuſſent. C'eſt ce qu'il doit néceſſairement ſuppoſer, ou ce qu'il dit ne prouve rien de ce qu'il veut prouver. Mais ſi ce principe, quel qu'il ſoit, loin de porter l'homme à agir conſtamment d'une manière contraire à ſa créance, le pouſſe quelquefois avec violence à agir conformément à ſes opinions ; ce principe ne favoriſe en rien l'argument de M. Bayle. Si, même après y avoir penſé, l'on trouve que ce principe ſi myſtérieux & ſi biſarre n'eſt autre choſe que les paſſions irrégulières & les deſirs dépravés de l'homme, alors bien loin de favoriſer l'argument de M. Bayle, il eſt directement oppoſé à ce qu'il ſoutient : or c'eſt là le cas, & heureuſement M. Bayle ne ſauroit s'empêcher d'en faire l'aveu ; car quoiqu'il affecte communément de donner à la perverſité de la conduite des hommes en ce point, un air d'incompréhenſibilité, pour cacher le ſophiſme de ſon argument, cependant lorſqu'il n'eſt plus ſur ſes gardes, il avoue & declare naturellement les raiſons d'une conduite ſi extraordinaire. « L'idée générale, dit-il, veut qu'un homme qui croit un Dieu, un paradis & un enfer, faſſe tout ce qu'il connoît être agréable à Dieu, & ne faſſe rien de ce qu'il ſait lui être déſagréable. Mais la vie de cet homme nous montre qu'il fait tout le contraire. Voulez-vous ſavoir la cauſe de cette incongruité ? La voici. C'eſt que l'homme ne ſe détermine pas à une certaine action plutôt qu'à une autre, par les connoiſſances générales qu'il a de ce qu'il doit faire, mais par le jugement particulier qu'il porte de chaque choſe, lorſqu'il eſt ſur le point d'agir. Or ce jugement particulier peut bien être conforme aux idées générales que l'on a de ce qu'on doit faire, mais le plus ſouvent il ne l'eſt pas. Il s'accommode preſque toujours à la paſſion dominante du cœur, à la pente du tempérament, à la force des habitudes contractées, & au goût ou à la ſenſibilité qu'on a pour de certains objets ». Si c'eſt-là le cas, comme ce l'eſt en effet, on doit néceſſairement tirer de ce principe une conſéquence directement contraire à celle qu'en tire M. Bayle ; que ſi les hommes n'agiſſent pas conformément à leurs opinions, & que l'irrégularité des paſſions & des deſirs ſoit la cauſe de cette perverſité, il s'enſuivra à la vérité qu'un *théiſte* religieux agira ſouvent contre ſes principes, mais qu'un *athée* agira conformément aux ſiens, parce qu'un *athée* & un *théiſte* ſatisfont leurs paſſions vicieuſes, le premier en ſuivant ſes principes, & le ſecond en agiſſant d'une manière qui y eſt oppoſée. Ce n'eſt donc que par accident que les hommes agiſſent contre leurs principes, ſeulement lorſque leurs principes ſe trouvent en oppoſition avec leurs paſſions. On voit par-là toute la foibleſſe de l'argument de M. Bayle, lorſqu'il eſt dépouillé de la pompe de l'éloquence & de l'obſcurité qu'y jettent l'abondance de ſes diſcours, le faux éclat de ſes raiſonnemens captieux, & la malignité de ſes réflexions.

Il eſt encore d'autres cas que ceux des principes combattus par les paſſions, où l'homme agit contre ſes opinions ; & c'eſt lorſque ſes opinions choquent les ſentimens communs du genre humain, comme le fataliſme des ſtoïciens, & la prédeſtination de quelques ſectes chrétiennes : mais l'on ne peut tirer de ces exemples aucun argument pour ſoutenir & juſtifier la doctrine de M. Bayle. Ce ſubtil controverſiſte en fait néanmoins uſage, en inſinuant qu'un *athée* qui nie l'exiſtence de Dieu, agira auſſi peu conformément à ſon principe, que le fataliſte qui nie la liberté, & qui agit toujours comme s'il la croyoit. Le cas eſt différent. Que l'on applique aux fataliſtes la raiſon que M. Bayle aſſigne lui-même pour la contrariété qu'on obſerve entre les opinions & les actions des hommes, on reconnoîtra qu'un fataliſte qui croit en Dieu, ne ſauroit ſe ſervir de ſes principes pour autoriſer ſes paſſions ; car, quoiqu'en niant la liberté il en doive naturellement réſulter que les actions n'ont aucun mérite, néanmoins le fataliſte reconnoiſſant un Dieu qui récompenſe & qui punit les hommes, comme s'il y avoit du mérite dans les actions, il agit auſſi comme s'il y en avoit réellement. Otez au fataliſte la créance d'un Dieu, rien alors ne l'empêchera d'agir conformément à ſon opinion ; enſorte que bien loin de conclure de ſon exemple que la conduite d'un *athée* démentira ſes opinions, il eſt au contraire évident que l'*athéiſme* joint au fataliſme, réaliſera dans la pratique les ſpéculations que l'idée ſeule du fataliſme n'a jamais pu faire paſſer juſque dans la conduite de ceux qui en ont ſoutenu le dogme.

Si l'argument de M. Bayle est vrai en quelque point, ce n'est qu'autant que son *athée* s'écarteroit des notions superficielles & légères que cet auteur lui donne sur la nature de la vertu & des devoirs moraux. En ce point, l'on convient que l'*athée* est encore plus porté que le théiste à agir contre ses opinions. Le théiste ne s'écarte de la vertu, qui, suivant ses principes, est le plus grand de tous les biens, que parce que ses passions l'empêchent, dans le moment de l'action, de considérer ce bien comme partie nécessaire de son bonheur. Le conflit perpétuel qu'il y a entre sa raison & ses passions, produit celui qui se trouve entre sa conduite & ses principes. Ce conflit n'a point lieu chez l'*athée ;* ses principes le conduisent à conclure que les plaisirs sensuels sont le plus grand de tous les biens; & ses passions, de concert avec des principes qu'elles chérissent, ne peuvent manquer de lui faire regarder ce bien comme partie nécessaire de son bonheur : motif dont la vérité ou l'illusion détermine nos actions. Si quelque chose est capable de s'opposer à ce désordre, & de nous faire regarder la vertu comme partie nécessaire de notre bonheur, sera-ce l'idée innée de sa beauté ? Sera-ce la contemplation encore plus abstraite de sa différence essentielle d'avec le vice ? Réflexions qui sont les seules dont un *athée* puisse faire usage : ou ne sera-ce pas plutôt l'opinion, que la pratique de la vertu, telle que la religion l'enseigne, est accompagnée d'une récompense infinie, & que celle du vice est accompagnée d'un châtiment également infini? On peut observer ici que M. Bayle tombe en contradiction avec lui-même : là, il voudroit faire accroire que le sentiment moral & la différence essentielle des choses suffisent pour rendre les hommes vertueux; & ici, il prétend que ces deux motifs réunis & soutenus de celui d'une providence qui récompense & qui punit, ne sont presque d'aucune efficacité.

Mais, dira M. Bayle, l'on ne doit pas s'imaginer qu'un *athée*, précisément parce qu'il est *athée*, & qu'il nie la providence, tournera en ridicule ce que les autres appellent *vertu* & *honnêteté ;* qu'il fera de faux sermens pour la moindre chose; qu'il se plongera dans toutes sortes de désordres; que s'il se trouve dans un poste qui le mette au-dessus des loix humaines, aussi-bien qu'il s'est déjà mis au-dessus des remords de sa conscience, il n'y a point de crime qu'on ne doive attendre de lui; qu'étant inaccessible à toutes les considérations qui retiennent un théiste, il deviendra nécessairement le plus grand & le plus incorrigible scélérat de l'univers. Si cela étoit vrai, il ne le seroit que quand on regarde les choses dans leur idée, & qu'on fait des abstractions métaphysiques. Mais un tel raisonement ne se trouve jamais conforme à l'expérience. L'*athée* n'agit pas autrement que le théiste, malgré la diversité de ses principes. Oubliant donc dans l'usage de la vie & dans le train de leur conduite, les conséquences de leur hypothèse, ils vont tous deux aux objets de leur inclination; ils suivent leur goût, & ils se conforment aux idées qui peuvent flatter l'amour propre : ils étudient, s'ils aiment la science; ils préfèrent la sincérité à la fourberie, s'ils sentent plus de plaisir après avoir fait un acte de bonne-foi, qu'après avoir dit un mensonge; ils pratiquent la vertu, s'ils sont sensibles à la réputation d'honnête-homme : mais, si leur tempérament les pousse tous deux vers la débauche, & s'ils aiment mieux la volupté que l'approbation du public, ils s'abandonneront tous deux à leur penchant, le théiste comme l'*athée.* Si vous en doutez, jettez les yeux sur les nations qui ont différentes religions, & sur celles qui n'en ont pas, vous trouverez par-tout les mêmes passions : l'ambition, l'avarice, l'envie, le desir de se venger, l'impudicité & tous les crimes qui peuvent satisfaire les passions, sont de tous les pays & de tous les siècles. Le juif & le mahométan, le turc & le more, le chrétien & l'infidèle, l'indien & le tartare, l'habitant de terre-ferme & l'habitant des isles, le noble & le roturier; toutes ces sortes de gens qui sur la vertu ne conviennent, pour ainsi dire, que dans la notion générale du mot, sont si semblables à l'égard de leurs passions, que l'on diroit qu'ils se copient les uns les autres. D'où vient tout cela, si ce n'est que le principe pratique des actions de l'homme n'est autre chose que le tempérament, l'inclination naturelle pour le plaisir, le goût que l'on contracte pour certains objets, le desir de plaire à quelqu'un, une habitude qu'on s'est formée dans le commerce de ses amis, ou quelqu'autre disposition qui résulte du fond de la nature, en quelque pays que l'on naisse, & de quelques connoissances que l'on nous remplisse l'esprit? Les maximes que l'on a dans l'esprit laissent les sentimens du cœur dans une parfaite indépendance : la seule cause qui donne la forme à la différente conduite des hommes, sont les différens dégrés d'un tempérament heureux ou malheureux, qui naît avec nous, & qui est l'effet physique de la constitution de nos corps. Conformément à cette vérité d'expérience, il peut se faire qu'un *athée* vienne au monde avec une inclination naturelle pour la justice & pour l'équité, tandis qu'un théiste entrera dans la société humaine accompagné de la dureté, de la malice & de la fourbérie. D'ailleurs, presque tous les hommes naissent avec plus ou moins de respect pour les vertus : n'importe d'où puisse venir cette utile disposition du cœur humain; elle lui est essentielle : un certain degré d'amour pour les autres hommes nous est naturel, tout comme l'amour souverain que nous avons chacun pour nous-mêmes : de-là vient que quand même un *athée*, pour se conformer à ses principes, tenteroit de pousser la scélératesse jusqu'aux derniers excès, il trouveroit dans le fond

de sa nature quelques semences de vertu, & les cris d'une conscience qui l'effrayeroit, qui l'arrêteroit, & qui feroit échouer ses pernicieux desseins.

Pour répondre à cette objection, qui tire un air éblouissant de la manière dont M. Bayle l'a proposée en divers endroits de ses ouvrages, j'avouerai d'abord que le tempérament de l'homme est pour lui une féconde source de motifs, & qu'il a une influence très-étendue sur toute sa conduite. Mais ce tempérament forme-t-il seul notre caractère? détermine-t-il tous les actes de notre volonté? Sommes-nous absolument inflexibles à tous les motifs qui nous viennent de dehors? Nos opinions vraies ou fausses, sont-elles incapables de rien gagner sur nos penchans naturels? Rien au monde n'est plus évidemment faux; & pour le soutenir, il faut n'avoir jamais démêlé les ressorts de sa propre conduite. Nous sentons tous les jours que la réflexion sur un intérêt considérable, nous fait agir directement contre les motifs qui sortent du fond de notre nature. Une sage éducation ne fait pas toujours tout l'effet qu'on pourroit s'en promettre: mais il est rare qu'elle soit absolument infructueuse. Supposons dans deux hommes le même dégré d'un certain tempérament & de génie: il est sûr que le même caractère éclatera dans toute leur conduite. L'un n'aura eu d'autre guide que son naturel; son esprit assoupi dans l'inaction, n'aura jamais opposé la moindre réflexion à la violence de ses penchans; toutes les habitudes vicieuses dérivées de son tempérament, auront le loisir de se former; elles auront asservi sa raison pour jamais. L'autre, au contraire, aura appris dès l'âge le plus tendre à cultiver son bon sens naturel; on lui aura rendu familiers des principes de vertu & d'honneur; on aura fortifié dans son ame la sensibilité pour le prochain, de laquelle les semences y ont été placées par la nature; on l'aura formé à l'habitude de réfléchir sur lui-même, & de résister à ses penchans impérieux: ces deux personnes seront-elles nécessairement les mêmes? Cette idée peut-elle entrer dans l'esprit d'un homme judicieux? Il est vrai qu'un trop grand nombre d'hommes ne démentent que trop souvent dans leur conduite le sentiment légitime de leurs principes, pour s'asservir à la tyrannie de leurs passions: mais ces mêmes hommes n'ont pas, dans toutes les occasions, une conduite également inconséquente; leur tempérament n'est pas toujours excité avec la même violence. Si un tel dégré de passion détourne leur attention de la lumière de leurs principes, cette passion moins animée, moins fougueuse, peut céder à la force de la réflexion, quand elle offre un intérêt plus grand que celui qui nous est promis par nos penchans. Notre tempérament a sa force, & nos principes ont la leur; selon que ces forces sont plus ou moins grandes de côté & d'autre, notre conduite varie. Un homme qui n'a point de principes opposés à ses penchans, ou qui n'en a que de très-foibles, tels que l'*athée*, suivra toujours indubitablement ce que lui dicte son naturel; & un homme, dont le tempérament est combattu par les lumières fausses ou véritables de son esprit, doit être souvent en état de prendre le parti de ses idées contre les intérêts de ses penchans. Les récompenses & les peines d'une autre vie sont un contrepoids salutaire, sans lequel bien des gens auroient été entraînés dans l'habitude du vice par un tempérament qui se seroit fortifié tous les jours. Souvent la religion fait plier sous elle le naturel le plus impérieux, & conduit peu à peu son heureux prosélyte à l'habitude de la vertu.

Les législateurs étoient si persuadés de l'influence de la religion sur les bonnes mœurs, qu'ils ont tous mis à la tête des loix qu'ils ont faites, les dogmes de la providence & d'un état futur. M. Bayle en convient en termes exprès. « Toutes les religions du monde, dit-il, tant la vraie que les fausses, » roulent sur ce grand pivot; qu'il y a un juge invisible qui punit & qui récompense après cette vie » les actions de l'homme, tant intérieures qu'extérieures: c'est de-là qu'on suppose que découle » la principale utilité de la religion ». M. Bayle croit que l'utilité de ce dogme est si grande, que dans l'hypothèse où la religion eût été une invention politique, c'eût été, selon lui, le principal motif qui eût animé ceux qui l'auroient inventée.

Les poëtes grecs les plus anciens, Musée, Orphée, Homère, Hesiode, &c. qui ont donné des systêmes de théologie & de religion, conformes aux idées & aux opinions populaires de leur temps, ont tous établi le dogme des peines & des récompenses futures comme un article fondamental. Tous leurs successeurs ont suivi le même plan; tous ont rendu témoignage à ce dogme important: on en peut voir la preuve dans les ouvrages d'Eschyle, de Sophocle, d'Euripide & d'Aristophane, dont la profession étoit de peindre les mœurs de toutes les nations policées, grecques ou barbares; & cette preuve se trouve perpétuée dans les écrits de tous les historiens & de tous les philosophes.

Plutarque, remarquable par l'étendue de ses connoissances, a, sur ce sujet, un passage digne d'être rapporté. « Jettez les yeux, dit-il dans » son traité contre l'épicurien Colatès, sur toute » la face de la terre, vous y pourrez trouver des » villes sans fortification, sans lettres, sans magistrats réguliers, sans habitations distinctes, » sans professions fixes, sans propriété, sans l'usage des monnoies, & dans l'ignorance universelle des beaux arts: mais vous ne trouverez » nulle part une ville sans la connoissance d'un » dieu ou d'une religion, sans l'usage des vœux, » des sermens, des oracles, sans sacrifices pour se

» procurer des biens, ou ſans rites déprécatoires » pour détourner les maux ». Dans ſa conſolation à Apollonius, il déclare que l'opinion que les hommes vertueux ſeront récompenſés après leur mort, eſt ſi ancienne, qu'il n'a jamais pu en découvrir ni l'auteur, ni l'origine. Ciceron & Séneque avoient déclaré la même choſe avant lui. Sextus Empiricus voulant détruire la démonſtration de l'exiſtence de Dieu, fondée ſur le conſentement univerſel de tous les hommes, obſerve que ce genre d'argument prouveroit trop, parce qu'il prouveroit également la vérité de l'enfer fabuleux des poëtes.

Quelque diverſité qu'il y ait eu dans les opinions des philoſophes, quels que fuſſent les principes de politique que ſuivît un hiſtorien, quelque ſyſtême qu'un philoſophe eût adopté; la néceſſité de ce dogme général, je veux dire des peines & des récompenſes d'une autre vie, étoit un principe fixe & conſtant, qu'on ne s'aviſoit point de révoquer en doute. Le partiſan du pouvoir arbitraire regardoit cette opinion comme le lien le plus fort d'une obéiſſance aveugle; le défenſeur de la liberté civile l'enviſageoit comme une ſource féconde de vertus & un encouragement à l'amour de la patrie; & quoique ſon utilité eût dû être une preuve invincible de la divinité de ſon origine, le philoſophe *athée* en concluoit au contraire qu'elle étoit une invention de la politique; comme ſi le vrai & l'utile n'avoient pas néceſſairement un point de réunion; & que le vrai ne produisît pas l'utile, comme l'utile produit le vrai. Quand je dis l'*utile*, j'entends l'utilité générale, & j'exclus l'utilité particulière toutes les fois qu'elle ſe trouve en oppoſition avec l'utilité générale. C'eſt pour n'avoir pas fait cette diſtinction juſte & néceſſaire, que les ſages de l'antiquité payenne, philoſophes ou légiſlateurs, ſont tombés dans l'erreur de mettre en oppoſition l'utile & le vrai; & il en réſulte que le philoſophe négligeant l'utile pour ne chercher que le vrai, a ſouvent manqué le vrai; & que le légiſlateur au contraire négligeant le vrai pour n'aller qu'à l'utile, a ſouvent manqué l'utile.

Mais pour revenir à l'utilité du dogme des peines & des récompenſes d'une autre vie, & pour faire voir combien l'antiquité a été unanime ſur ce point, je vais tranſcrire quelques paſſages qui confirment ce que j'avance. Le premier eſt de Timée le Locrien, un des plus anciens diſciples de Pythagore, homme d'état, & qui, ſuivant l'opinion de Platon, étoit conſommé dans les connoiſſances de la philoſophie. Timée, après avoir fait voir de quel uſage eſt la ſcience de la morale pour conduire au bonheur un eſprit naturellement bien diſpoſé, en lui faiſant connoître quelle eſt la meſure du juſte & de l'injuſte, ajoute que la ſociété fut inventée pour retenir dans l'ordre des eſprits moins raiſonnables, par la crainte des loix & de la religion. « C'eſt à l'égard de ceux-ci, dit-il, » qu'il faut faire uſage de la crainte des châtimens, » ſoit ceux qu'infligent les loix civiles, ou ceux » que fulminent les terreurs de la religion du haut » du ciel & du fond des enfers; châtimens ſans » fin, réſervés aux ombres des malheureux; tourmens dont la tradition a perpétué l'idée, afin » de purifier l'eſprit de tout vice ».

Polybe nous fournira le ſecond paſſage. Ce ſage hiſtorien, extrêmement verſé dans la connoiſſance du genre humain, & dans celle de la nature des ſociétés civiles, qui fut chargé de l'auguſte emploi de compoſer des loix pour la Grèce, après qu'elle eut été réduite ſous la puiſſance des Romains, s'exprime ainſi en parlant de Rome. « L'excellence ſupérieure de cette république éclate » particulièrement dans les idées qui y règnent » ſur la providence des dieux. La ſuperſtition, » qui en d'autres endroits ne produit que des abus » & des déſordres, y ſoutient au contraire & y » anime toutes les branches du gouvernement, » & rien ne peut ſurmonter la force avec laquelle » elle agit ſur les particuliers & ſur le public. Il » me ſemble que ce puiſſant motif a été expreſſément imaginé pour le bien des états. S'il falloit » à la vérité former le plan d'une ſociété civile, » qui fût entièrement compoſée d'hommes ſages, » ce genre d'inſtitution ne ſeroit peut-être pas » néceſſaire: mais, puiſqu'en tous lieux la multitude eſt volage, capricieuſe, ſujette à des paſſions irrégulières, & à des reſſentimens violens & déraiſonnables, il n'y a pas d'autre » moyen de la retenir dans l'ordre que la terreur des châtimens futurs, & l'appareil pompeux qui accompagne cette ſorte de fiction. » C'eſt pourquoi les anciens me paroiſſent avoir » agi avec beaucoup de jugement & de pénétration dans le choix des idées qu'ils onr inſpirées » au peuple concernant les Dieux & un état futur; & le ſiècle préſent montre beaucoup d'indiſcrétion & un grand manque de ſens, lorſqu'il tâche d'effacer ces idées, qu'il encourage » le peuple à les mépriſer, & qu'il lui ôte le frein » de la crainte. Qu'en réſulte-t-il? En Grèce, » par exemple, pour ne parler que d'une ſeule » nation, rien n'eſt capable d'engager ceux qui » ont le maniement des deniers publics, à » être fidèles à leurs engagemens. Parmi les romains, au contraire, la ſeule religion rend la » foi du ſerment un garant ſûr de l'honneur & » de la probité de ceux à qui l'on confie les ſommes les plus conſidérables, ſoit dans l'adminiſtration publique des affaires, ſoit dans les » ambaſſades étrangères; & tandis qu'il eſt rare » en d'autres pays de trouver un homme intègre » & déſintéreſſé qui puiſſe s'abſtenir de piller le » public, chez les romains, rien n'eſt plus rare » que de trouver quelqu'un coupable de ce crime ». Ce paſſage mérite l'attention la plus ſérieuſe. Polybe étoit grec; & comme homme de bien, il aimoit tendrement ſa patrie, dont l'an-

cienne gloire & la vertu étoient alors sur leur déclin, dans le temps que la prospérité de la république romaine étoit à son comble. Pénétré du triste état de son pays, & observant les effets de l'influence de la religion sur l'esprit des romains, il profite de cette occasion pour donner une leçon à ses compatriotes, & les instruire de ce qu'il regardoit comme la cause principale de la ruine dont ils étoient ménacés. Un certain libertinage d'esprit avoit infecté les premiers hommes de l'état, & leur faisoit penser & débiter, que les craintes qu'inspire la religion ne sont que des visions & des superstitions; ils croyoient sans doute faire paroître par-là plus de pénétration que leurs ancêtres, & se tirer du niveau du commun du peuple. Polybe les avertit qu'ils ne doivent pas chercher la cause de la décadence de la Grèce dans la mutabilité inévitable des choses humaines, mais qu'ils doivent l'attribuer à la corruption des mœurs, introduite par le libertinage de l'esprit. Ce fut cette corruption qui affoiblit & qui énerva la Grèce, & qui l'avoit, pour ainsi dire conquise; ensorte que les romains n'eurent qu'à en prendre possession.

Mais si Polybe eût vécu dans le siècle suivant, il auroit pu adresser la même leçon aux romains. L'esprit de libertinage, funeste avant-coureur de la chûte des états, fit parmi eux de grands progrès en peu de temps. La religion y dégénéra au point que César osa déclarer en plein sénat, avec une licence dont toute l'antiquité ne fournit point d'exemple, que l'opinion des peines & des récompenses d'une autre vie étoit une notion sans fondement. C'étoit-là un terrible pronostic de la ruine prochaine de la république.

L'esprit d'irréligion fait tous les jours des progrès; il avance à pas de géant, & gagne insensiblement tous les états & toutes les conditions. Les philosophes modernes, les esprits forts me permettront-ils de leur demander quel est le fruit qu'ils prétendent retirer de leur conduite? Un d'eux, le célèbre comte de Shaftésbury, fameux par sa réputation de citoyen zélé, & dont l'idée étoit de substituer dans le gouvernement du monde, la bienveillance à la créance d'un état futur, s'exprime ainsi dans son style extraordinaire « La conscience même, » j'entends, dit-il, celle qui est l'effet d'une dis» cipline religieuse, ne sera sans la bienveillance » qu'une misérable figure : elle pourra peut-être » faire des prodiges parmi le vulgaire. Le diable » & l'enfer peuvent faire effet sur des esprits de » cet ordre, lorsque la prison & la potence ne » peuvent rien : mais le caractère de ceux qui » sont polis & bienveillans, est fort différent; » ils sont si éloignés de cette simplicité puérile, » qu'au lieu de régler leur conduite dans la so» ciété par l'idée des peines & des récompenses » futures, ils font voir évidemment, par tout » le cours de leur vie, qu'ils ne regardent ces » notions pieuses que comme des contes propres » à amuser les enfans & le vulgaire ». Je ne demanderai point où étoit la religion de ce citoyen zélé lorsqu'il parloit de la sorte, mais où étoient sa prudence & sa politique; car s'il est vrai, comme il le dit, que le diable & l'enfer ont tant d'effet, lors même que la prison & la potence son inefficaces, pourquoi donc cet homme qui aimoit sa patrie, vouloit-il ôter un frein si nécessaire pour retenir la multitude, & en restraindre les excès? Si ce n'étoit pas son dessein, pourquoi donc tourner la religion en ridicule?

Strabon dit qu'il est impossible de gouverner le commun du peuple par les principes de la philosophie; qu'on ne peut faire d'impression sur lui que par le moyen de la superstition, dont les fictions & les prodiges sont la base & le soutien; que c'est pour cela que les législateurs ont fait usage de ce qu'enseigne la fable sur le tonnerre de Jupiter, l'égide de Minerve, le trident de Neptune, le thyrse de Bacchus, les serpens & les torches des Furies, & de tout le reste des fictions de l'ancienne théologie, comme d'un épouvantail propre à frapper de terreur les imaginations puériles de la multitude.

Pline le naturaliste reconnoît qu'il est nécessaire, pour le soutien de la société, que les hommes croient que les dieux interviennent dans les affaires du genre humain; & que les châtimens dont ils punissent les coupables, quoique lents à cause de la diversité des soins qu'exige le gouvernement d'un si vaste univers, sont néanmoins certains, & qu'on ne peut s'y soustraire.

Pour ne point trop multiplier les citations, je finirai par rapporter le préambule des loix du philosophe romain : comme il fait profession d'imiter Platon, qu'il en adopte les sentimens & souvent les expressions, nous connoîtrons par-là ce que pensoit ce philosophe sur l'influence de la religion, par rapport à la société. « Les peu« ples, avant tout, doivent être fermement » persuadés de la puissance & du gouvernement » des dieux; que les dieux sont les souverains & » les maîtres de l'univers; que tout est dirigé » par leur pouvoir, leur volonté & leur provi» dence, & que le genre humain leur a des » obligations infinies. Ils doivent être persuadés » que les dieux connoissent l'intérieur de chacun, » ce qu'il fait, ce qu'il pense, avec quels sen» timens, avec quelle piété il remplit les actes » de religion, & qu'ils distinguent l'homme de » bien d'avec le méchant. Si l'esprit est bien imbu » de ces idées, il ne s'écartera jamais du vrai » ni de l'utile. L'on ne sauroit nier le bien qui » résulte de ces opinions, si l'on fait réflexion à » la stabilité que les sermens mettent dans les af» faires de la vie, & aux effets salutaires qui

» résultent de la nature sacrée des traités & des » alliances. Combien de personnes ont été dé- » tournées du crime par la crainte des châtimens » divins! & combien pure & saine doit être la » vertu qui règne dans une société, où les dieux » immortels interviennent eux-mêmes comme ju- » ges & témoins »! Voilà le préambule de la loi; car c'est ainsi que Platon l'appelle. Ensuite viennent les loix dont la première est conçue en ces termes : « que ceux qui s'approchent des » dieux soient purs & chastes; qu'ils soient rem- » plis de piété & exempts de l'ostentation des » richesses. Quiconque fait autrement, Dieu » lui-même s'en fera vengeance. Qu'un saint culte » soit rendu aux dieux, à ceux qui ont été re- » gardés comme habitans du ciel, & aux héros » que leur mérite y a placés, comme Hercule, » Bacchus, Esculape, Castor, Pollux & Ro- » mulus. Que des temples soient édifiés en l'hon- » neur des qualités qui ont élevé des mortels à » ce degré de gloire, en l'honneur de la raison, » de la vertu, de la piété & de la bonne foi». A' tous ces différens traits, on reconnoit le génie de l'antiquité, & particuliérement celui des législateurs, dont le soin étoit d'inspirer au peuple les sentimens de religion pour le bien de l'état même. L'établissement des mystères en est un autre exemple remarquable. Ce sujet important & curieux est amplement développé dans les dissertations sur l'union de la religion, de la morale & de la politique, tirés par M. Silhouette d'un ouvrage de M. Warburton.

Enfin M. Bayle abandonne le raisonnement, qui est son fort : sa dernière ressource est d'avoir recours à l'expérience; & c'est par-là qu'il prétend soutenir sa thèse, en faisant voir qu'il y a eu des *athées* qui ont vécu moralement bien, & que même il y a eu des peuples entiers qui se sont maintenus, sans croire l'existence de Dieu. Suivant lui, la vie de plusieurs *athées* de l'antiquité prouve pleinement que leur principe n'entraîne pas nécessairement la corruption des mœurs; il en allégue pour exemple, Diagoras, Théodore, Evhemere, Nicanor & Hippon, philosophes, dont la vertu a paru si admirable à S. Clément d'Alexandrie, qu'il a voulu en décorer la religion & en faire autant de théistes, quoique l'antiquité les reconnoisse pour des *athées* décidés. Il descend ensuite à Epicure & à ses sectateurs, dont la conduite, de l'aveu de leurs ennemis, étoit irréprochable. Il cite Atticus, Cassius, & Pline le naturaliste. Enfin il finit cet illustre catalogue par l'éloge de la vertu de Vannini & de Spinosa. Ce n'est pas tout; il cite des nations entières d'*athées*, que des voyageurs modernes ont découvertes dans le continent & dans les isles d'Afrique & de l'Amérique, & qui pour les mœurs l'emportent sur la plupart des idolâtres qui les environnent. Il est vrai que ces *athées* sont des sauvages, sans loix, sans magistrats, sans police civile : mais de ces circonstances, il en tire des raisons d'autant plus fortes en faveur de son sentiment; car, s'ils vivent paisiblement hors de la société civile, à plus forte raison le feroient-ils dans une société, où des loix générales empêcheroient les particuliers de commettre des injustices.

L'exemple des philosophes qui, quoique *athées*, ont vécu moralement bien, ne prouve rien par rapport à l'influence que l'athéisme peut avoir sur les mœurs des hommes en général; & c'est-là néanmoins le point dont il est question. En examinant les motifs différens qui engageoient ces philosophes à être vertueux, l'on verra que ces motifs qui étoient particuliers à leur caractère, à leurs circonstances, à leur dessein, ne peuvent agir sur la totalité d'un peuple qui seroit infecté de leurs principes. Les uns étoient portés à la vertu par le sentiment moral & la différence essentielle des choses, capables de faire un certain effet sur un petit nombre d'hommes studieux, contemplatifs, & qui joignent à un heureux naturel un esprit délicat & subtil : mais ces motifs sont trop foibles pour déterminer le commun des hommes. Les autres agissoient par passion pour la gloire & pour la réputation : mais, quoique tous les hommes ressentent cette passion dans un même degré de force, ils ne l'ont pas tous dans un même degré de délicatesse : la plupart s'embarrassent peu de la puiser dans des sources pures : plus sensibles aux marques extérieures de respect & de déférence qui l'accompagnent, qu'au plaisir intérieur de la mériter, ils marcheront par la voie la plus aisée, & qui genêra le moins les autres passions, & cette voie n'est point celle de la vertu. Le nombre de ceux sur qui ces motifs sont capables d'agir, est donc très-petit, comme Pomponace lui-même, qui étoit *athée*, en fait l'aveu. « Il y a, » dit-il, quelques personnes d'un naturel si heu- » reux, que la seule dignité de la vertu suffit » pour les engager à la pratiquer, & la seule dif- » formité du vice suffit pour le leur faire éviter. » Que ces dispositions sont heureuses, mais qu'el- » les sont rares! Il y a d'autres personnes dont » l'esprit est moins héroïque, qui ne sont point » insensibles à la dignité de la vertu ni à la bas- » sesse du vice; mais que ce motif seul, sans le » secours des louanges & des honneurs, du mé- » pris & de l'infamie, ne pourroient point en- » tretenir dans la pratique de la vertu & dans » l'éloignement du vice. Ceux-ci forment une » seconde classe; d'autres ne sont retenus dans » l'ordre que par l'espérance de quelque bien réel » ou par la crainte de quelque punition corporelle. » Le législateur, pour les engager à la pratique » de la vertu, leur a présenté l'appât des riches- » ses, des dignités, ou de quelqu'autre chose » semblable; &, d'un autre côté, il leur a mon- » tré des punitions, soit en leur personne, en » leur bien ou en leur honneur, pour les détour- » ner du vice. Quelques autres, d'un caractère

» plus féroce, plus vicieux, plus intraitable, ne » peuvent être retenus par aucuns de ces motifs. » A l'égard de ces derniers, le législateur a inventé le dogme d'une autre vie, où la vertu » doit recevoir des récompenses éternelles, & » où le vice doit subir des châtimens qui n'auront » point de fin; deux motifs, dont le dernier a » beaucoup plus de force sur l'esprit des hommes » que le premier. Plus instruit par l'expérience » de la nature des maux que de celle des biens, » on est plutôt déterminé par la crainte que par » l'espérance. Le législateur prudent & attentif au » bien public, ayant observé d'une part le penchant de l'homme vers le mal, & de l'autre » côté combien l'idée d'une autre vie peut être » utile à tous les hommes, de quelque condition » qu'ils soient, a établi le dogme de l'immortalité » de l'ame, moins occupé du vrai que de l'utile, » & de ce qui pouvoit conduire les hommes à la » pratique de la vertu : & l'on ne doit pas le » blâmer de cette politique; car de même qu'un » médecin trompe un malade afin de lui rendre » la santé, de même l'homme d'état inventa des » apologues ou des fictions utiles pour servir à » la correction des mœurs Si tous les hommes, » à la vérité, étoient de la première classe, » quoiqu'ils crussent leur ame mortelle, ils rempliroient tous leurs devoirs; mais, comme il » n'y en a presque pas de ce caractère, il a été » nécessaire d'avoir recours à quelqu'autre expédient ».

Les autres motifs étoient bornés à leur secte; c'étoit l'envie d'en soutenir l'honneur & le crédit, & de tâcher de l'anoblir par ce faux lustre. Il est étonnant jusqu'à quel point ils étoient préoccupés & possédés de ce desir. L'histoire de la conversation de Pompée & de Possidonius le stoïque, qui est rapportée dans les Tusculanes de Ciceron, en est un exemple bien remarquable : *ô douleur*, disoit ce philosophe malade & souffrant! *tes efforts sont vains; tu peux être incommode, jamais je n'avouerai que tu sois un mal.* Si la crainte de se rendre ridicule en désavouant ses principes, peut engager des hommes à se faire une si grande violence, la crainte de se rendre généralement odieux n'a pas été un motif moins puissant pour les engager à la pratique de la vertu. Cardan lui-même reconnoît que l'athéisme tend malheureusement à rendre ceux qui en sont les partisans, l'objet de l'exécration publique. De plus, le soin de leur propre conservation les y engageoit, le magistrat avoit beaucoup d'indulgence pour les spéculations philosophiques : mais l'athéisme étant en général regardé comme tendant à renverser la société, souvent il déployoit toute sa vigueur contre ceux qui vouloient l'établir; ensorte qu'ils n'avoient d'autre moyen de désarmer sa vengeance, que de persuader, par une vie exemplaire, que ce principe n'avoit point en lui-même une influence si funeste. Mais ces motifs étant particuliers aux sectes des philosophes; qu'ont-ils de commun avec le reste des hommes?

A l'égard des nations de sauvages *athées*, qui vivent dans l'état de la nature sans société civile, avec plus de vertu que les idolâtres qui les environnent; sans vouloir révoquer ce fait en doute, il suffira d'observer la nature d'une telle société, pour démasquer le sophisme de cet argument.

Il est certain que, dans l'état de la société, les hommes sont constamment portés à enfreindre les loix. Pour y remédier, la société est constamment occupée à soutenir & à augmenter la force & la vigueur de ses ordonnances. Si l'on cherche la cause de cette perversité, on trouvera qu'il n'y en a point d'autre que le nombre & la violence des desirs qui naissent de nos besoins réels & imaginaires. Nos besoins réels sont nécessairement & invariablement les mêmes, extrêmement bornés en nombre, extrêmement aisés à satisfaire. Nos besoins imaginaires sont infinis, sans mesure, sans règle, augmentant exactement dans la même proportion qu'augmentent les différens arts. Or ces différens arts doivent leur origine à la société civile : plus la police y est parfaite, plus ces arts sont cultivés & perfectionnés, plus on a de nouveaux besoins & d'ardens desirs; & la violence de ces desirs qui ont pour objet de satisfaire des besoins imaginaires, est beaucoup plus forte que celle des desirs fondés sur les besoins réels, non-seulement parce que les premiers sont en plus grand nombre, ce qui fournit aux passions un exercice continuel; non-seulement parce qu'ils sont plus déraisonnables, ce qui en rend la satisfaction plus difficile, & que n'étant point naturels, ils sont sans mesure, mais principalement parce qu'une coutume vicieuse a attaché à la satisfaction de ces besoins une espèce d'honneur & de réputation, qui n'est point attachée à la satisfaction des besoins réels. C'est en conséquence de ces principes que nous disons que toutes les précautions dont la prévoyance humaine est capable, ne sont point suffisantes par elles-mêmes pour maintenir l'état de la société, & qu'il a été nécessaire d'avoir recours à quelqu'autre moyen. Mais, dans l'état de nature où l'on ignore les arts ordinaires, les besoins des hommes réels sont en petit nombre, & il est aisé de les satisfaire : la nourriture & l'habillement sont tout ce qui est nécessaire au soutien de la vie, & la Providence a abondamment pourvu à ces besoins; ensorte qu'il ne doit y avoir guère de dispute, puisqu'il se trouve presque toujours une abondance plus que suffisante, pour satisfaire tout le monde.

Par là on peut voir clairement comment il est possible que cette canaille d'*athées*, s'il est permis de se servir de cette expression, vive paisiblement dans l'état de nature; & pourquoi la force des loix humaines ne pourroit pas retenir, dans l'ordre & le devoir, une société civile d'*athées*. Le sophisme

de M. Bayle se découvre de lui-même. Il n'a pas soutenu ni n'auroit voulu soutenir que ces *athées*, qui vivent paisiblement dans leur état présent, sans le frein des loix humaines, vivroient de même sans le secours des loix, après qu'ils auroient appris les différens arts qui sont en usage parmi les nations civilisées ; il ne nieroit pas sans doute que, dans la société civile qui est cultivée par les arts, le frein des loix est absolument nécessaire. Or voici les questions qu'il est naturel de lui faire. Si un peuple peut vivre paisiblement hors de la société civile sans le frein des loix, mais ne sauroit sans ce frein vivre paisiblement dans l'état de société : quelle raison avez-vous de prétendre que, quoiqu'il puisse vivre paisiblement hors de la société sans le frein de la religion, ce frein ne devienne pas nécessaire dans l'état de la société ? La réponse à cette question entraîne nécessairement l'examen de la force du frein qu'il faut imposer à l'homme qui vit en société : or nous avons prouvé qu'outre le frein des loix humaines, il falloit encore celui de la religion.

On peut observer qu'il règne un artifice uniforme dans tous les sophismes dont M. Bayle fait usage pour soutenir son paradoxe. Sa thèse étoit de prouver que l'athéisme n'est pas pernicieux à la société ; &, pour le prouver, il cite des exemples. Mais quels exemples ! de sophistes ou de sauvages, d'un petit nombre d'hommes spéculatifs fort au-dessous de ceux qui, dans un état, forment le corps des citoyens, ou d'une troupe de barbares & de sauvages infiniment au-dessous d'eux, dont les besoins bornés ne réveillent point les passions ; des exemples, en un mot, dont on ne peut rien conclure, par rapport au commun des hommes, & à ceux d'entr'eux qui vivent en société. *Voyez* les dissertations de l'union de la religion, de la morale & de la politique de M. Warburton, d'où sont extraits la plupart des raisonnemens qu'on fait contre ce paradoxe de M. Bayle. *Lisez* l'article du POLYTHEISME, où l'on examine quelques difficultés de cet auteur. *Ancienne Encyclop.* (*X.*)

ATHÉISME, s. m. (*Métaphysiq.*) C'est l'opinion de ceux qui nient l'existence d'un Dieu, auteur du monde. Ainsi la simple ignorance de Dieu ne feroit pas l'*athéisme*. Pour être chargé du titre odieux d'*athéisme*, il faut avoir la notion de Dieu, & la rejetter. L'état de doute n'est pas non plus l'*athéisme* formel ; mais il s'en approche ou s'en éloigne, à proportion du nombre des doutes, ou de la manière de les envisager. On n'est donc fondé à traiter d'athées que ceux qui déclarent ouvertement qu'ils ont pris parti sur le dogme de l'existence de Dieu, & qu'ils soutiennent la négative. Cette remarque est très-importante, parce que quantité de grands hommes, tant anciens que modernes, ont fort légérement été taxés d'*athéisme*, soit pour avoit attaqué les faux dieux, soit pour avoir rejetté certains argumens foibles, qui ne concluent point pour l'existence du vrai Dieu. D'ailleurs il y a peu de gens qui pensent toujours conséquemment, sur-tout quand il s'agit d'un sujet aussi abstrait & aussi composé que l'est l'idée de la cause de toutes choses, ou le gouvernement du monde. On ne peut regarder comme véritable athée, que celui qui rejette l'idée d'une intelligence qui gouverne avec un certain dessein. Quelqu'idée qu'il se fasse de cette intelligence, la supposât-il matérielle, limitée à certains égards, &c. tout cela n'est point encore l'*athéisme*. L'*athéisme* ne se borne pas à défigurer l'idée de Dieu, mais il la détruit entiérement.

J'ai ajouté ces mots, *auteur du monde*, parce qu'il ne suffit pas d'adopter dans son systême le mot de *Dieu*, pour n'être pas athée. Les épicuriens parloient des dieux ; ils en reconnoissoient un grand nombre, & cependant ils étoient vraiment athées, parce qu'ils ne donnoient à ces dieux aucune part à l'origine & à la conservation du monde, & qu'ils les reléguoient dans la mollesse d'une vie oisive & indolente. Il en est de même du Spinosisme, dans lequel l'usage du mot de *Dieu* n'empêche point que ce systême n'en exclue la notion.

L'*athéisme* est fort ancien ; selon les apparences, il y a eu des athées avant Démocrite & Leucippe, puisque Platon (*de Legib. pag.* 888. *édit. Serr.*) dit, en parlant aux athées de son temps : « ce » n'est pas vous seul, mon fils, ni vos amis, » (Démocrite, Leucippe & Protagore) qui avez » eu les premiers ces sentimens touchant les dieux ; » mais il y a toujours eu plus ou moins de gens » attaqués de cette maladie ». Aristote, dans sa métaphysique, assure que plusieurs de ceux qui ont les premiers philosophé, n'ont reconnu que la matière pour la première cause de l'univers, sans aucune cause efficiente & intelligente. La raison qu'ils en avoient, comme ce philosophe le remarque (*lib. I. ch.* 3.), c'est qu'ils assuroient qu'il n'y a aucune substance que la matière, & que tout le reste n'en est que des accidens, qui sont engendrés & corruptibles ; au lieu que la matière qui est toujours la même, n'est ni engendrée ni sujette à être détruite, mais éternelle. Les matérialistes étoient de véritables athées, non pas tant parce qu'ils n'établissoient que des corps, que parce qu'ils ne reconnoissoient aucune intelligence qui les mût & qui les gouvernât. Car d'autres philosophes, comme Héraclite, Zenon, &c. en croyant que tout est matériel, n'ont pas laissé d'admettre une intelligence naturellement attachée à la matière, & qui animoit tout l'univers, ce qui leur faisoit dire que c'est un animal : ceux-ci ne peuvent être regardés comme athées.

L'on trouve diverses espèces d'*athéisme* chez les anciens. Les principales sont *l'éternité du monde*, l'*atomisme* ou le *concours fortuit*, l'*hylopathianisme*

& l'*hylozoïsme*, qu'il faut chercher, sous leurs titres particuliers dans ce Dictionnaire. Il faut remarquer que l'éternité du monde n'est une espèce d'*athéisme* que dans le sens auquel Aristote & ses sectateurs l'établissoient; car ce n'est pas être athée que de croire le monde co-éternel à Dieu, & de le regarder comme un effet inséparable de sa cause. Pour l'éternité de la matière, je n'ai garde de la ranger parmi les systêmes des athées. Ils l'ont tous soutenue, à la vérité; mais des philosophes théistes l'ont pareillement admise, & l'époque du dogme de la création n'est pas la même chez tous les peuples. *Voyez* CREATION. Parmi les modernes, il n'y a d'*athéisme* systématique que celui de Spinosa, dont nous faisons aussi un article séparé. Nous nous bornons ici aux remarques générales suivantes.

1°. C'est à l'athée à prouver que la notion de Dieu est contradictoire, & qu'il est impossible qu'un tel être existe; quand même nous ne pourrions pas démontrer la possibilité de l'Etre souverainement parfait, nous serions en droit de demander à l'athée les preuves du contraire; car étant persuadés avec raison que cette idée ne renferme point de contradiction, c'est à lui à nous montrer le contraire; c'est le devoir de celui qui nie d'alléguer ses raisons. Ainsi tout le poids du travail retombe sur l'athée; & celui qui admet un Dieu, peut tranquillement y acquiescer, laissant à son antagoniste le soin d'en démontrer la contradiction. Or, ajoutons-nous, c'est ce dont il ne viendra jamais à bout. En effet, l'assemblage de toutes les réalités, de toutes les perfections dans un seul être, ne renferme point de contradiction, il est donc possible; &, dès-là qu'il est possible, cet être doit nécessairement exister, l'existence étant comprise parmi ces réalités : mais il faut renvoyer à l'*article* DIEU le détail des preuves de son existence.

2°. Bien loin d'éviter les difficultés, en rejettant la notion d'un Dieu, l'athée s'engage dans des hypothèses mille fois plus difficiles à recevoir. Voici, en peu de mots, ce que l'athée est obligé d'admettre. Suivant son hypothèse, le monde existe par lui-même, il est indépendant de tout autre être, & il n'y a rien dans ce monde visible qui ait sa raison hors du monde. Les parties de ce tout & le tout lui-même renferment la raison de leur existence dans leur essence; ce sont des êtres absolument nécessaires, & il impliqueroit contradiction qu'ils n'existassent pas. Le monde n'a point eu de commencement, il n'aura point de fin; il est éternel, & suffisant à lui-même pour sa conservation. Les miracles sont impossibles, & l'ordre de la nature est inaltérable. Les loix du mouvement, les évènemens naturels, l'enchaînement des choses sont autant d'effets d'une nécessité absolue; l'ame n'a point de liberté. L'univers est sans bornes; une fatalité absolue tient lieu de providence. (*Voyez* Wolf, *Théolog. nat. tom. II. sect. 2. chap. 2.*) C'est-là, & non dans le systême des théistes, qu'il faut chercher les contradictions; tout en fourmille. Peut-on dire que le monde, considéré en lui-même, ait des caractères d'éternité qui ne se puissent pas trouver dans un être intelligent? Peut-on soutenir qu'il est plus facile de comprendre que la matière se meut d'elle-même, & qu'elle a formé, par hasard & sans dessein, le monde tel qu'il est, que de concevoir qu'une intelligence a imprimé le mouvement à la matière, & en a tout fait dans certaines vues? Pourroit-on dire que l'on comprend comment tout ce qui existe a été formé par un mouvement purement méchanique & nécessaire de la matière, sans projet & sans dessein d'aucune intelligence qui l'ait conduite, & qu'on ne comprend pas comment une intelligence l'auroit pu faire? Il n'y a assurément personne qui, s'il veut au moins parler avec sincérité, n'avoue que le second est infiniment plus facile à comprendre que le premier. Il s'ensuit de là que les athées ont des hypothèses beaucoup plus difficiles à concevoir que celles qu'ils rejettent, & qu'ils s'éloignent des sentimens communs, plutôt pour se distinguer que parce que les difficultés leur font de la peine; autrement ils n'embrasseroient pas des systêmes tout-à-fait incompréhensibles, sous prétexte qu'ils n'entendent pas les opinions généralement reçues.

3°. L'athée ne sauroit éviter les absurdités du progrès de l'infini. Il y a un progrès qu'on appelle *rectiligne*, & un progrès qu'on appelle *circulaire*. Suivant le premier, en remontant de l'effet à la cause, & de cette cause à une autre, comme de l'œuf à la poule, & de la poule à l'œuf, on ne trouve jamais le bout; & cette chaîne d'êtres visiblement contingens, forme un tout nécessaire, éternel, infini. L'impossibilité d'une telle supposition est si manifeste, que les philosophes payens l'avoient abandonnée, pour se retrancher dans le progrès circulaire. Celui-ci consiste dans certaines révolutions périodiques extrêmement longues, au bout desquelles les mêmes choses se retrouvent à la même place; & l'état de l'univers est précisément tel qu'il étoit au même moment de la période précédente. J'ai déja écrit une infinité de fois ce que j'écris à présent, & je l'écrirai encore une infinité de fois dans la suite des révolutions éternelles de l'univers. Mais la même absurdité qui détruit le progrès rectiligne, revient ici contre le progrès circulaire. Comme dans le premier cas, on cherche inutilement, tantôt dans l'œuf, tantôt dans la poule, sans jamais s'arrêter, la raison suffisante de cette chaîne d'êtres; de même dans celui-ci, une révolution est liée à l'autre : mais on ne voit point comment une révolution produit l'autre, & quel est le principe de cette succession infinie. Que l'on mette des millions d'années pour les révolutions universelles, ou des jours, des heures, des minutes, pour

pour l'exiſtence de petits inſectes éphémères, dont l'un produit l'autre ſans fin, c'eſt la même choſe; ce ſont toujours des effets enchaînés les uns aux autres, ſans qu'on puiſſe aſſigner une cauſe, un principe, une raiſon ſuffiſante qui les explique.

4°. On peut auſſi attaquer l'*athéiſme* par ſes conſéquences, qui, en ſappant la religion, renverſent du même coup les fondemens de la morale & de la politique. En effet, l'*athéiſme* avilit & dégrade la nature humaine, en niant qu'il y ait en elle les moindres principes de morale, de politique, d'équité & d'humanité: toute la charité des hommes, ſuivant cet abſurde ſyſtême, toute leur bienveillance, ne viennent que de leur crainte, de leur foibleſſe, & du beſoin qu'ils ont les uns des autres. L'utilité & le deſir de parvenir, l'envie des plaiſirs, des honneurs, des richeſſes, ſont les uniques règles de ce qui eſt bon. La juſtice & le gouvernement civil ne ſont des choſes ni bonnes, ni deſirables par elles-mêmes; car elles ne ſervent qu'à tenir dans les fers la liberté de l'homme: mais on les a établies comme un moindre mal, & pour obvier à l'état de guerre dans lequel nous naiſſons. Ainſi les hommes ne ſont juſtes que malgré eux; car ils voudroient bien qu'il fût poſſible de n'obéir à aucunes loix. Enfin (car ce n'eſt ici qu'un échantillon des principes moraux & politiques de l'*athéiſme*) enfin les ſouverains ont une autorité proportionnée à leurs forces, & ſi elles ſont illimitées, ils ont un droit illimité de commander; enſorte que la volonté de celui qui commande, tienne lieu de juſtice aux ſujets, & les oblige d'obéir, de quelque nature que ſoient les ordres.

Je conviens que les idées de l'honnête & du déshonnête ſubſiſtent avec l'*athéiſme*. Ces idées étant dans le fond & dans l'eſſence de la nature humaine, l'athée ne ſauroit les rejetter. Il ne peut méconnoître la différence morale des actions; parce que quand même il n'y auroit point de divinité, les actions qui tendent à détériorer notre corps & notre ame, ſeroient toujours également contraires aux obligations naturelles. La vertu purement philoſophique, qu'on ne ſauroit lui refuſer, en tant qu'il peut ſe conformer aux obligations naturelles, dont il trouve l'empreinte dans ſa nature; cette vertu, dis-je, a très-peu de force, & ne ſauroit guere tenir contre les motifs de la crainte, de l'intérêt & des paſſions. Pour réſiſter, ſur-tout lorſqu'il en coûte d'être vertueux, il faut être rempli de l'idée d'un Dieu, qui voit tout, & qui conduit tout. L'*athéiſme* ne fournit rien, & ſe trouve ſans reſſource; dès que la vertu eſt malheureuſe, il eſt réduit à l'exclamation de Brutus: *Vertu, ſtérile vertu, de quoi m'as-tu ſervi?* Au contraire, celui qui croit fortement qu'il y a un Dieu, que ce Dieu eſt bon, que tout ce qu'il a fait & qu'il permet, aboutira enfin au bien de ſes créatures; un tel homme peut conſerver ſa vertu & ſon intégrité même dans la condition la plus dure. Il eſt vrai qu'il faut pour cet effet admettre l'idée des récompenſes & des peines à venir.

Il réſulte de-là que l'*athéiſme*, publiquement profeſſé, eſt puniſſable ſuivant le droit naturel. On ne peut que déſapprouver hautement quantité de procédures barbares & d'exécutions inhumaines, que le ſimple ſoupçon ou le prétexte d'*athéiſme* ont occaſionnées. Mais, d'un autre côté, l'homme le plus tolérant ne diſconviendra pas, que le magiſtrat n'ait droit de réprimer ceux qui oſent profeſſer l'*athéiſme*. Perſonne ne révoque en doute, que le magiſtrat ne ſoit pleinement autoriſé à punir ce qui eſt mauvais & vicieux, & à récompenſer ce qui eſt bon & vertueux. S'il peut punir ceux qui font du tort à une ſeule perſonne, il a ſans doute autant de droit de punir ceux qui en font à toute une ſociété, en niant qu'il y ait un Dieu, ou qu'il ſe mêle de la conduite du genre humain, pour récompenſer ceux qui travaillent au bien commun, & pour châtier ceux qui l'attaquent. On peut regarder un homme de cette ſorte comme l'ennemi de tous les autres, puiſqu'il renverſe tous les fondemens ſur leſquels leur conſervation & leur félicité ſont principalement établies. Un tel homme pourroit être puni par chacun dans le droit de nature. Par conſéquent le magiſtrat doit avoir droit de punir, non-ſeulement ceux qui nient l'exiſtence d'une divinité, mais encore ceux qui rendent cette exiſtence inutile, en niant ſa providence, ou en prêchant contre ſon culte, ou qui ſont coupables de blaſphèmes formels, de profanations, de parjures, ou de juremens prononcés légèrement. La religion eſt ſi néceſſaire pour le ſoutien de la ſociété humaine, qu'il eſt impoſſible, comme les payens l'ont reconnu auſſi bien que les chrétiens, que la ſociété ſubſiſte, ſi l'on n'admet une puiſſance inviſible, qui gouverne les affaires du genre humain. Voyez-en la preuve à l'article des *athées*. La crainte & le reſpect que l'on a pour cet être, produit plus d'effet dans les hommes, pour leur faire obſerver les devoirs dans leſquels leur félicité conſiſte ſur la terre, que tous les ſupplices dont les magiſtrats les puiſſent menacer. Les athées mêmes n'oſent le nier; & c'eſt pourquoi ils ſuppoſent que la religion eſt une invention des politiques, pour tenir plus facilement la ſociété en règle. Mais quand cela ſeroit, les politiques ont le droit de maintenir leurs établiſſemens, & de traiter en ennemis ceux qui voudroient les détruire. Il n'y a point de politiques moins ſenſés que ceux qui prêtent l'oreille aux inſinuations de l'*athéiſme*, & qui ont l'imprudence de faire profeſſion ouverte d'irréligion. Les athées, en flatant les ſouverains, & en les prévenant contre toute religion, leur font autant de tort qu'à la religion même, puiſqu'ils leur ôtent tout

droit, excepté la force, & qu'ils dégagent leurs sujets de toute obligation & du serment de fidélité qu'ils leur ont fait. Un droit qui n'est établi d'une part que sur la force, & de l'autre que sur la crainte, tôt ou tard se détruit & se renverse. Si les souverains pouvoient détruire toute conscience & toute religion dans les esprits de tous les hommes, dans la pensée d'agir ensuite avec une entière liberté, ils se verroient bien-tôt ensevelis eux-mêmes sous les ruines de la religion. La conscience & la religion engagent tous les sujets: 1°. à exécuter les ordres légitimes de leurs souverains, ou de la puissance législative à laquelle ils sont soumis, lors même qu'ils sont opposés à leurs intérêts particuliers: 2°. à ne pas résister à cette même puissance par la force, comme saint Paul l'ordonne. *Rom. ch. xij. vers.* 12. La religion est plus encore le soutien des rois, que le glaive qui leur a été remis. *Cet article est tiré des papiers de M.* Formey, *secrétaire de l'académie royale de Prusse. Anc. Encyclop.*

(*On a cru devoir joindre ici le morceau suivant qui, sans traiter la question si à fond, développe les mêmes vérités avec encore plus d'intérêt*).

Athéisme. Puissent mes paroles passer de mon cœur dans le vôtre! Puissé-je écarter les vaines déclamations, & n'être point un comédien en chaire, qui cherche à faire applaudir sa voix, ses gestes & sa fausse éloquence! Je n'ai pas l'insolence de vous instruire; j'examine avec vous la vérité. Ce n'est ni l'espérance des richesses & des honneurs, ni l'attrait de la considération, ni la passion effrénée de dominer sur les esprits, qui animent ma foible voix. Choisi par vous pour m'éclairer avec vous, & non pour parler en maître, voyons ensemble, dans la sincérité de nos cœurs, ce que la raison, de concert avec l'intérêt du genre humain, nous ordonne de croire & de pratiquer. Nous devons commencer par l'existence d'un Dieu. Ce sujet a été traité chez toutes les nations; il est épuisé, c'est par cette raison-là même que je vous en parle; car vous previendrez tout ce que je vous dirai: nous nous affermirons ensemble dans la connoissance de notre premier devoir; nous sommes ici des enfans assemblés pour nous entretenir de notre père.

C'est une belle démarche de l'esprit humain, un élancement divin de notre raison, si j'ose ainsi parler, que cet ancien argument; *j'existe: donc quelque chose existe de tout éternité.* C'est embrasser tous les tems du premier pas & du premier coup d'œil. Rien n'est plus grand, mais rien n'est plus simple. Cette vérité est aussi bien démontrée que les propositions les plus claires de l'arithmétique & de la géométrie; elle peut étonner un moment un esprit inattentif; mais elle le subjugue invinciblement le moment d'après; enfin elle n'a été niée par personne; car, à l'instant qu'on réfléchit, on voit évidemment que, si rien n'existoit de toute éternité, tout seroit produit par le néant; notre existence n'auroit nulle cause, ce qui est une contradiction absurde.

Nous sommes intelligens; donc il y a une intelligence éternelle. L'univers ne nous atteste-t il pas qu'il est l'ouvrage de cette intelligence? Si une simple maison bâtie sur la terre, ou un vaisseau qui fait sur les mers le tour de notre petit globe, prouve invinciblement l'existence d'un ouvrier, le cours des astres & toute la nature ne démontrent-ils pas l'existence de leur auteur?

Non, me répond un partisan de Strabon ou de Zénon, le mouvement est essentiel à la matière; toutes les combinaisons sont possibles avec le mouvement; donc, dans un mouvement éternel, il falloit absolument que la combinaison de l'univers actuel eût sa place. Jettez mille dés pendant l'éternité, il faudra que la chance de mille surfaces semblables arrive, & on assigne même ce qu'on doit parier pour & contre.

Ce sophisme a souvent étonné des esprits sages, & confondu les superficiels. Mais voyons s'il n'est pas une illusion trompeuse.

Premiérement, il n'y a nulle preuve que le mouvement soit essentiel à la matière; au contraire tous les sages conviennent qu'elle est indifférente au mouvement & au repos, & un seul atôme ne se remuant pas de sa place détruit l'opinion de ce mouvement essentiel.

Secondement, quand même il seroit nécessaire que la matière fût en motion, comme il est nécessaire qu'elle soit figurée, cela ne prouveroit rien contre l'intelligence qui dirige son mouvement, & qui modèle ses diverses figures.

Troisiémement, l'exemple de mille dés qui amènent une chance, est bien plus étranger à la question qu'on ne croit. Il ne s'agit pas de savoir si le mouvement rangera différemment des cubes; il est sans doute très-possible que mille dés amènent mille six ou mille as, quoique cela soit très-difficile. Ce n'est-là qu'un arrangement de matière, sans aucun dessein, sans organisation, sans utilité. Mais que le mouvement seul produise des êtres pourvus d'organes dont le jeu est incompréhensible; que ces organes soient toujours proportionnés les uns aux autres; que des efforts innombrables produisent des effets innombrables dans une régularité qui ne se dément jamais; que tous les êtres vivans produisent leurs semblables; que le sentiment de la vue, qui au fond n'a rien de commun avec les yeux, s'exerce toujours, quand les yeux reçoivent les rayons qui partent des objets; que le sentiment de l'ouie, qui est totalement étranger à l'oreille, nous fasse à tous entendre les mêmes sons, quand l'oreille est frappée des vibrations de l'air; c'est le véritable nœud de la question; c'est-là ce que nulle combinaison ne peut opérer sans un artisan. Il n'y a nul rapport des mouvemens de la matière au sentiment, encore moins à la pensée. Une éternité de tous

les mouvemens possibles ne donnera jamais ni une sensation ni une idée ; &, qu'on me le pardonne, il faut avoir perdu le sens ou la bonne foi, pour dire que le seul mouvement de la matière fait des êtres pensans & sentans.

Aussi Spinosa, qui raisonnoit méthodiquement, avouoit-il qu'il y a dans le monde une intelligence universelle.

Cette intelligence, dit-il avec plusieurs philosophes, existe nécessairement avec la matière ; elle en est l'ame ; l'une ne peut être sans l'autre. L'intelligence universelle brille dans les astres, nage dans les élémens, pense dans les hommes, végète dans les plantes. *Mens agitat molem & magno se corpore miscet.*

Ils sont donc forcés de reconnoître une intelligence suprême ; mais ils la font aveugle & purement méchanique ; ils ne la reconnoissent point comme un principe libre, indépendant & puissant.

Il n'y a, selon eux, qu'une seule substance ; & une substance n'en peut produire une autre. Cette substance est l'universalité des choses, qui est à-la-fois pensante, sentante, étendue & figurée.

Mais raisonnons de bonne foi : n'appercevons-nous pas un choix dans tout ce qui existe ? Pourquoi y a-t-il un certain nombre d'espèces ? Ne pourroit-il pas évidemment en exister moins ? ne pourroit-il pas en exister davantage ? Pourquoi, dit le judicieux Clarke, les planètes tournent-elles en un sens plutôt qu'en un autre ? J'avoue que, parmi d'autres argumens plus forts, celui-ci me frappe vivement ; il y a un choix : donc il y a un maître qui agit par sa volonté.

Cet argument est encore combattu par nos adversaires. Vous les entendez dire tous les jours : ce que vous voyez est nécessaire, puisqu'il existe. Eh bien ! leur répondrai-je, tout ce qu'on pourra déduire de votre supposition, c'est que, pour former le monde, il étoit nécessaire que l'intelligence suprême fît un choix : ce choix est fait, nous sentons, nous pensons en vertu des rapports que Dieu a mis entre nos perceptions & nos organes. Examinez, d'un côté, des nerfs & des fibres ; de l'autre, des pensées sublimes : & avouez qu'un Etre suprême peut seul allier des choses si dissemblables.

Quel est donc cet être ? Existe-t-il dans l'immensité ? L'espace est-il un de ses attributs ? est-il dans un lieu, ou en tous lieux, ou hors d'un lieu ? Puisse-t-il me préserver à jamais d'entrer dans ces subtilités métaphysiques ! J'abuserois trop de ma foible raison, si je cherchois à comprendre pleinement l'être qui, par sa nature & la mienne, doit m'être incompréhensible. Je ressemblerois à un insensé qui, sachant qu'une maison a été bâtie par un architecte, croiroit que cette seule notion suffit pour connoître à fond sa personne.

Bornons donc notre insatiable & inutile curiosité ; attachons-nous à notre véritable intérêt. L'artisan suprême qui a fait le monde & nous, est-il notre maître ? est-il bienfaisant ? lui devons-nous de la reconnoissance ?

Il est notre maître sans doute : nous sentons à tous momens un pouvoir aussi invisible qu'irrésistible. Il est notre bienfaiteur, puisque nous vivons. Notre vie est un bienfait, puisque nous aimons tous la vie, quelque misérable qu'elle puisse devenir. Le soutien de cette vie nous a été donné par cet Etre suprême & incompréhensible, puisque nul de nous ne peut former la moindre des plantes dont nous tirons la nourriture qu'il nous donne, & puisque même nul de nous ne sait comment ces végétaux se forment.

L'ingrat peut dire qu'il falloit absolument que Dieu nous fournît des alimens, s'il vouloit que nous existassions un certain temps. Il dira, nous sommes des machines qui se succèdent les unes aux autres, & dont la plupart tombent brisées & fracassées dès les premiers pas de leur carrière. Tous les élémens conspirent à nous détruire, & nous allons par les souffrances à la mort. Tout cela n'est que trop vrai. Mais il faut aussi convenir que, s'il n'y avoit qu'un seul homme qui eût reçu de la nature un corps sain & robuste, un sens droit, un cœur honnête, cet homme auroit de grandes graces à rendre à son auteur. Or certainement, il y a beaucoup d'hommes à qui la nature a fait ces dons : ceux-là du moins doivent regarder Dieu comme bienfaisant.

A l'égard de ceux que le concours des loix éternelles, établies par l'Etre des êtres, a rendu misérables, que pouvons-nous faire, sinon les secourir ? Que pouvons-nous dire, sinon que nous ne savons pas pourquoi ils sont misérables ?

Le mal inonde la terre : qu'en inférerons-nous par nos foibles raisonnemens ? qu'il n'y a point de Dieu ? Mais il nous a été démontré qu'il existe. Dirons-nous que ce Dieu est méchant ? Mais cette idée est absurde, horrible, contradictoire. Soupçonnerons-nous que Dieu est impuissant, & que celui qui a si bien organisé tous les astres, n'a pu bien organiser tous les hommes ? Cette supposition n'est pas moins intolérable. Dirons-nous qu'il y a un mauvais principe qui altère les ouvrages d'un principe bienfaisant, ou qui en produit d'exécrables ? Mais pourquoi ce mauvais principe ne dérange-t-il pas le cours du reste de la nature ? Pourquoi s'acharneroit-il à tourmenter quelques foibles animaux sur un globe si chétif, pendant qu'il respecteroit les autres ouvrages de son ennemi ? Comment n'attaqueroit-il pas Dieu dans ces millions de mondes qui roulent réguliérement dans l'espace ? Comment deux Dieux, ennemis l'un de l'autre, seroient-ils chacun également l'être nécessaire ? Comment subsisteroient-ils ensemble ?

Prendrons-nous le parti de l'optimisme ? Ce n'est au fond que celui d'une fatalité désespé-

rante. Le lord Shaftesbury, l'un des plus hardis philosophes de l'Angleterre, accrédita le premier ce triste système. *Les loix*, dit-il, *du pouvoir central & de la végétation ne seront point changées pour l'amour d'un chétif & foible animal, qui, tout protégé qu'il est par ces mêmes loix, sera bientôt réduit par elles en poussière.*

L'illustre lord Bolingbroke est allé beaucoup plus loin; & le célèbre Pope a osé redire que le bien général est composé de tous les maux particuliers.

Le seul exposé de ce paradoxe en démontre la fausseté. Il seroit aussi raisonnable de dire, que la vie est le résultat d'un nombre infini de morts, que le plaisir est formé de toutes les douleurs, & que la vertu est la somme de tous les crimes.

Le mal physique & le mal moral sont l'effet de la constitution de ce monde sans doute, & cela ne peut être autrement. Quand on dit que *tout est bien*, cela ne veut dire autre chose, sinon que tout est arrangé suivant des loix physiques; mais assurément tout n'est pas bien pour la foule innombrable des êtres qui souffrent, & de ceux qui font souffrir les autres. Tous les moralistes l'avouent dans leurs discours; tous les hommes le crient dans les maux dont ils sont les victimes.

Quel exécrable soulagement prétendez-vous donner à des malheureux persécutés & calomniés, expirant dans les tourmens, en leur disant: *tout est bien, vous n'avez rien à espérer de mieux.* Ce seroit un discours à tenir à ces êtres qu'on suppose éternellement coupables, & qu'on dit nécessairement condamnés avant le temps à des supplices éternels.

Le stoïcien, qu'on prétend avoit dit dans un violent accès de goutte: *non, la goutte n'est point un mal*, avoit un orgueil moins absurde que ces prétendus philosophes qui, dans la pauvreté, dans la persécution, dans le mépris, dans toutes les horreurs de la vie la plus misérable, ont encore la vanité de crier, *tout est bien.* Qu'ils aient de la résignation, à la bonne heure, puisqu'ils feignent de ne vouloir pas de compassion; mais qu'en souffrant & en voyant presque toute la terre souffrir, ils disent: *tout est bien sans aucune espérance de mieux*, c'est un délire déplorable.

Supposerons-nous enfin qu'un être suprême, nécessairement bon, abandonne la terre à quelqu'être subalterne qui la ravage, à un geolier qui nous met à la torture? Mais c'est faire de Dieu un tyran lâche, qui n'osant commettre le mal par lui-même, le fait continuellement commettre par ses esclaves.

Quel parti nous reste-t-il donc à prendre? N'est-ce pas celui que tous les sages de l'antiquité embrassèrent, dans les Indes, dans la Chaldée, dans l'Egypte, dans la Grèce, dans Rome? Celui de croire que Dieu nous fera passer de cette malheureuse vie à une meilleure, qui sera le développement de notre nature? Car enfin il est clair que nous avons éprouvé déjà différentes sortes d'existence. Nous étions avant qu'un nouvel assemblage d'organes nous contînt dans la matrice; notre être, pendant neuf mois, fut très-différent de ce qu'il étoit auparavant; l'enfant ne ressembla point à l'embrion; l'âge mûr n'a rien de l'enfance: la mort peut nous donner une manière différente d'exister.

Ce n'est-là qu'une espérance, me crient des infortunés, qui sentent & qui raisonnent; vous nous renvoyez à la boîte de *Pandore;* le mal est réel, & l'espérance peut n'être qu'une illusion; le malheur & le crime assiègent la vie que nous avons; & vous nous parlez d'une vie que nous n'avons pas, que nous n'aurons peut-être pas, & dont nous n'avons aucune idée. Il n'est aucun rapport de ce que nous sommes aujourd'hui, avec ce que nous étions dans le sein de nos mères: quel rapport pourrions-nous avoir dans le sépulcre avec notre existence présente.

Les juifs, que vous dites avoir été conduits par Dieu même, ne connurent jamais cette autre vie. Vous dites que Dieu leur donna des loix, & dans ces loix il ne se trouve pas un seul mot qui annonce les peines & les récompenses après la mort. Cessez donc de présenter une consolation chimérique à des calamités trop véritables.

Ne répondons point encore en chrétiens à ces objections douloureuses; il n'est pas encore temps. Commençons à les réfuter avec les sages avant de les confondre par le secours de ceux qui sont au-dessus des sages mêmes.

Nous ignorons ce qui pense en nous: & par conséquent nous ne pouvons savoir si cet être inconnu ne survivra pas à notre corps; il se peut physiquement qu'il y ait en nous une monade indestructible, une flamme cachée, une particule du feu divin, qui subsiste éternellement sous des apparences diverses. Je ne dirai pas que cela soit démontré; mais sans vouloir tromper les hommes, on peut dire que nous avons autant de raison de croire que de nier l'immortalité de l'être qui pense. Si les Juifs ne l'ont point cru autrefois, ils l'admettent aujourd'hui. Toutes les nations policées sont d'accord sur ce point. Cette opinion si ancienne & si générale, est la seule peut-être qui puisse justifier la Providence. Il faut reconnoître un Dieu rémunérateur & vengeur, ou n'en point reconnoître du tout. Il ne paroît pas qu'il y ait de milieu: ou il n'y a point de Dieu, ou Dieu est juste. Nous avons une idée de la justice, nous, dont l'intelligence est si bornée: comment cette justice ne seroit-elle pas dans l'intelligence suprême? Nous sentons combien il seroit absurde de dire que Dieu est ignorant, qu'il est foible, qu'il est menteur: oserons-nous dire qu'il est cruel? Il vaudroit mieux s'en tenir à n'admettre qu'un destin invincible, que d'admet-

tre un Dieu qui auroit fait une ſeule créature pour la rendre malheureuſe.

On me dit que la juſtice de Dieu n'eſt pas la nôtre. J'aimerois autant qu'on me dit que l'égalité de deux fois deux & quatre, n'eſt pas la même pour Dieu & pour moi. Ce qui eſt vrai l'eſt à mes yeux, comme aux ſiens. Toutes les propoſitions mathématiques ſont démontrées pour l'être fini, comme pour l'être infini. Il n'y a pas en cela deux différentes ſortes de vrai. La ſeule différence eſt ſans doute, que l'intelligence ſupréme comprend toutes les vérités à la fois, & que nous nous traînons à pas lents vers quelques-unes. S'il n'y a pas deux ſortes de vérités dans la même propoſition, pourquoi y auroit-il deux ſortes de juſtice dans la même action? Nous ne pouvons comprendre la juſtice de Dieu que par l'idée que nous avons de la juſtice. C'eſt en qualité d'êtres penſans que nous connoiſſons le juſte & l'injuſte. Dieu infiniment penſant, doit être infiniment juſte.

Voyons du moins combien cette croyance eſt utile, combien nous ſommes intéreſſés à la graver dans tous les cœurs.

Nulle ſociété ne peut ſubſiſter ſans récompenſe & ſans châtiment.

Il y a chez tous les peuples, qui font uſage de leur raiſon, des opinions univerſelles, qui paroiſſent empreintes par le maître de nos cœurs. Telle eſt la perſuaſion de l'exiſtence d'un Dieu, & de ſa juſtice miſéricordieuſe : telles ſont les premiers principes de morale, communs aux chinois, aux indiens & aux romains, & qui n'ont jamais varié; tandis que notre globe a été bouleverſé mille fois.

Ces principes ſont néceſſaires à la conſervation de l'eſpèce humaine. Otez aux hommes l'opinion d'un Dieu vengeur & rémunérateur, *Sylla* & *Marius* ſe baignent alors avec délices dans le ſang de leurs concitoyens. *Auguſte*, *Antoine* & *Lépide* ſurpaſſent les fureurs de *Sylla*. *Néron* ordonne de ſang-froid le meurtre de ſa mère. Il eſt certain que la doctrine d'un Dieu vengeur étoit éteinte alors chez les romains : l'*athéiſme* dominoit; & il ne ſeroit pas difficile de prouver par l'hiſtoire, que l'*athéiſme* peut cauſer quelque fois autant de mal que les ſuperſtitions les plus barbares.

Penſez-vous en effet qu'*Alexandre VI*, reconnût un Dieu, quand pour agrandir le fils de ſon inceſte, il employoit tour-à-tour la trahiſon, la force ouverte, le ſtilet, la corde, le poiſon; & qu'inſultant encore à la ſuperſtitieuſe foibleſſe de ceux qu'il aſſaſſinoit, il leur donnoit une abſolution & des indulgences au milieu des convulſions de la mort. Certes, il inſultoit la divinité, dont il ſe moquoit, en même-temps qu'il exerçoit ſur les hommes ſes épouvantables barbaries. Avouons tous, quand nous liſons l'hiſtoire de ce monſtre & de ſon abominable fils, que nous ſouhaitons qu'ils ſoient châtiés. L'idée d'un Dieu vengeur eſt donc néceſſaire.

Il ſe peut, & il arrive trop ſouvent, que la perſuaſion de la juſtice divine n'eſt pas un frein à l'emportement d'une paſſion. On eſt alors dans l'ivreſſe : les remords ne viennent que quand la raiſon a repris ſes droits, mais enfin ils tourmentent le coupable. L'athée peut ſentir, au lieu de remords, cette horreur ſecrète & ſombre qui accompagne les grands crimes. La ſituation de ſon ame eſt importune & cruelle : un homme ſouillé de ſang n'eſt plus ſenſible aux douceurs de la ſociété; ſon ame, devenue atroce, eſt incapable de toutes les conſolations de la vie; il rugit en furieux, mais il ne ſe repent pas. Il ne craint point qu'on lui demande compte des proies qu'il a déchirées; il ſera toujours méchant, il s'endurcira dans ſes férocités. L'homme au contraire qui croit en Dieu, rentrera en lui-même. Le premier eſt un monſtre pour toute ſa vie, le ſecond n'aura été barbare qu'un moment. Pourquoi? C'eſt que l'un a un frein, l'autre n'a rien qui l'arrête.

Nous ne liſons point que l'archevêque *Troll*, qui fit égorger ſous ſes yeux tous les magiſtrats de Stockolm, ait jamais daigné ſeulement feindre d'expier ſon crime par la moindre pénitence. L'athée fourbe, ingrat, calomniateur, brigand, ſanguinaire, raiſonne & agit conſéquemment, s'il eſt ſûr de l'impunité de la part des hommes. Car s'il n'y a point de Dieu, ce monſtre eſt ſon Dieu à lui-même; il s'immole tout ce qu'il deſire, ou tout ce qui lui fait obſtacle : les prières les plus tendres, les meilleurs raiſonnemens ne peuvent pas plus ſur lui que ſur un loup affamé de carnage.

Lorſque le pape *Sixte IV* faiſoit aſſaſſiner les deux *Médicis* dans l'égliſe de la Réparade, au moment où l'on élevoit aux yeux du peuple le Dieu que ce peuple adoroit, *Sixte IV*, tranquille dans ſon palais, n'avoit rien à craindre, ſoit que la conjuration réuſsît, ſoit qu'elle échouât : il étoit ſûr que les florentins n'oſeroient ſe venger, qu'il les excommunieroit en pleine liberté, & qu'ils lui demanderoient pardon à genoux d'avoir oſé ſe plaindre.

Il eſt très-vraiſemblable que l'*athéiſme* a été la philoſophie de tous les hommes puiſſans, qui ont paſſé leur vie dans ce cercle de crimes que les imbécilles appellent, *politique*, *coups d'état*, *art de gouverner*.

On ne me perſuadera jamais qu'un miniſtre puiſſant & célèbre crût agir en la préſence de Dieu, lorſqu'il faiſoit condamner à mort un des grands de l'état, par douze meurtriers en robe, eſclaves à ſes gages, dans ſa propre maiſon de campagne, & pendant qu'il ſe plongeoit dans la diſſolution avec ſes courtiſannes, à côté de l'appartement, où ſes valets, décorés du nom de *juges*, menaçoient de la torture un maréchal de France, dont il ſavouroit déjà la mort.

Long-temps avant qu'ils vinſſent dans la Pa-

lestine, les phéniciens avoient leur Dieu unique *Jaho*, nom qui fut sacré chez eux, & qui le fut ensuite chez les égyptiens & chez les hébreux. Ils donnoient à l'Etre suprême un nom plus commun, *El*. Ce nom étoit originairement chaldéen. C'est de-là que la ville appellée par nous *Babylone*, fut nommée Babel, *la porte de Dieu*. C'est de-là que le peuple hébreu, quand il vint dans la suite des temps s'établir en Palestine, prit le surnom d'*Israël*, qui signifie *voyant Dieu*, comme nous l'apprend *Philon*, dans son traité des récompenses & des peines, & comme nous le dit l'historien *Josephe* dans sa réponse à Appion.

Les égyptiens reconnurent un Dieu suprême malgré toutes leurs superstitions : ils le nommoient *Knef*, & ils le représentoient sous la forme d'un globe.

L'ancien *Zerdust*, que nous nommons *Zoroastre*, n'enseignoit qu'un seul Dieu, auquel le mauvais principe étoit subordonné. Les indiens, qui se vantent d'être la plus antique société de l'univers, ont encore leurs anciens livres, qu'ils prétendent avoir été écrits il y a quatre mille huit cent soixante & six ans. L'ange *Brama* ou *Abrama*, disent-ils, l'envoyé de Dieu, le ministre de l'Etre suprême, dicta ce livre dans la langue du sanscrit. Ce livre se nomme *Chatabad*, & il est beaucoup plus ancien que le *védam* même, qui est depuis si long-temps le livre sacré sur les bords du Gange.

Ces deux volumes, qui sont la loi de toutes les sectes des brames, l'*ezour-vedam* qui est le commentaire du *vedam*, ne parle jamais que d'un Dieu unique.

Le ciel a voulu qu'un de nos compatriotes, qui a résidé trente années à Bengale, & qui sait parfaitement la langue des anciens brames, nous ait donné un extrait de ce *chatabad*, écrit mille années avant le *védam*. Il est divisé en cinq chapitres. Le premier traite de Dieu & de ses attributs, & il commence ainsi : « Dieu est un; il a formé tout » ce qui est. Il est semblable à une sphère parfaite » sans fin ni commencement. Il gouverne tout » par une sagesse générale. Tu ne chercheras point » son essence & sa nature; cette entreprise seroit » vaine & criminelle. Qu'il te suffise d'admirer » jour & nuit ses ouvrages, sa sagesse, sa puis» sance, sa bonté. Sois heureux en l'adorant ».

Le second chapitre traite de la création des intelligences célestes.

Le troisième, de la chûte de ces dieux secondaires.

Le quatrième, de leur punition.

Le cinquième, de la clémence de Dieu.

Les chinois, dont les histoires & les rites attestent une antiquité si réculée, mais moins ancienne que celle des indiens, ont toujours adoré le *Tien*, le *Chang-ti*, la *Vertu céleste*. Tous leurs livres de morale, tous les édits des empereurs, recommandent de se rendre agréable au *Tien*, au *Chang-ti*, & de mériter ses bienfaits.

Confucius n'a point établi de religion chez les chinois, comme les ignorans le prétendent. Long-temps avant lui les empereurs alloient au temple quatre fois par année présenter au *Chang-ti* les fruits de la terre.

Ainsi vous voyez que tous les peuples policés, indiens, chinois, égyptiens, persans, chaldéens, phéniciens, reconnurent un Dieu suprême. Je ne nierai pas que chez ces nations si antiques il n'y ait eu des athées; je sais qu'il y en a beaucoup à la Chine; nous en voyons en Turquie; il y en a dans notre patrie & chez toutes les nations de l'Europe. Mais pourquoi leur erreur ébranleroit-elle notre croyance? Les sentimens erronés de tous les philosophes sur la lumière, nous empêcheront-ils de croire fermement aux découvertes de Newton sur cet élément incompréhensible? La mauvaise physique des grecs, & leurs ridicules sophismes, détruiront-ils en nous la science intuitive que nous donne la physique expérimentale?

Il y a eu des athées chez tous les peuples connus; mais je doute beaucoup que cet athéisme ait été une persuasion pleine, une conviction lumineuse, dans laquelle l'esprit se repose sans aucun doute, comme dans une démonstration géométrique. N'étoit-ce pas plutôt une demi-persuasion, fortifiée par la rage d'une passion violente & par l'orgueil, qui tiennent lieu d'une conviction entière? Les *Phalaris*, les *Busiris*, (& il y en a dans toutes les conditions) se moquoient avec raison des fables de *Cerbère* & des *Euménides* : ils voyoient bien qu'il étoit ridicule d'imaginer que Thésée fût éternellement assis sur une escabelle, & qu'un vautour déchirât toujours le foie renaissant de *Prométhée*. Ces extravagances, qui deshonoroient la divinité, l'anéantissoient à leurs yeux. Ils disoient confusément dans leur cœur : On ne nous a jamais dit que des inepties sur la divinité; cette divinité n'est donc qu'une chimère. Ils fouloient aux pieds une vérité consolante & terrible, parce qu'elle étoit entourée de mensonges.

O inconsidérés théologiens, que cet exemple vous apprenne à ne pas annoncer Dieu ridiculement! C'est en dégradant la religion par des fictions qu'on peut propager l'*athéisme*; c'est ainsi qu'on fait les athées de cour, auxquels il suffit d'un argument spécieux pour justifier toutes leurs horreurs. Mais si le torrent des affaires, & celui de leurs passions funestes, leur avoient laissé le temps de rentrer en eux-mêmes, ils auroient dit : les mensonges des prêtres d'*Isis* & des prêtres de *Cibèle* ne doivent m'irriter que contr'eux, & non pas contre la divinité qu'ils outragent. Si le Phlégeton & le Cocyte n'existent point, cela n'empêche pas que Dieu existe. Je veux mépriser les fables & adorer la vérité. Si on m'a peint Dieu comme un tyran ridicule, je ne le croirai pas moins sage & moins juste. Je ne dirai pas avec *Orphée*,

que les ombres des hommes vertueux se promènent dans les champs - élisées; je n'admettrai point la métempsycose des pharisiens, encore moins l'anéantissement de l'ame avec les saducéens; je reconnoîtrai une Providence éternelle, sans oser deviner quels seront les moyens & les effets de sa miséricorde & de sa justice. Je n'abuserai point de la raison que Dieu m'a donnée, je croirai qu'il y a du vice & de la vertu, comme il y a de la santé & de la maladie; & enfin, puisqu'un pouvoir invisible, dont je sens continuellement l'influence, m'a fait un être pensant & agissant, je conclurai que mes pensées & mes actions doivent être dignes de ce pouvoir qui m'a fait naître.

Ne nous dissimulons point ici qu'il y a eu des athées(1) vertueux. La secte d'*Epicure* a produit de très-honnêtes gens : *Epicure* étoit lui-même un homme de bien, je l'avoue. L'instinct de la vertu, qui consiste dans un tempérament doux & éloigné de toute violence, peut très-bien subsister avec une philosophie erronée. Les Epicuriens & les plus fameux athées de nos jours, occupés des agrémens de la société, de l'étude & du soin de posséder leur ame en paix, ont fortifié cet instinct qui les porte à ne jamais nuire, en renonçant au tumulte des affaires qui bouleversent l'ame, & à l'ambition qui la pervertit. Il y a des loix dans la société, qui sont plus rigoureusement observées que celles de l'état & de la religion. Quiconque a payé les services de ses amis, par une noire ingratitude, quiconque a calomnié un honnête homme, quiconque aura mis dans sa conduite une indécence révoltante, ou qui sera connu par une avarice sordide & impitoyable, ne sera point puni par les loix, mais il le sera par la société des honnêtes gens, qui porteront contre lui un arrêt irrévocable de bannissement; il ne sera jamais reçu parmi eux. Ainsi donc un athée de mœurs douces & agréables, retenu d'ailleurs par le frein que la société des hommes impose, peut très-bien mener une vie innocente, heureuse, honorée. On en a vu des exemples de siècle en siècle, depuis le célèbre *Atticus*, également ami de *César* & de *Cicéron*, jusqu'au fameux magistrat *Des-Barreaux*, qui ayant fait attendre trop long-temps un plaideur dont il rapportoit le procès, lui paya de son argent la somme dont il s'agissoit.

On me citera encore, si l'on veut, le sophiste géométrique *Spinosa*, dont la modération, le désintéressement & la générosité ont été dignes d'Epictète. On me dira que le célèbre athée *La-Métrie*, étoit un homme doux & aimable dans la société, honoré pendant sa vie & après sa mort des bontés d'un grand roi, qui sans faire attention à ses sentimens philosophiques, a récompensé en lui les vertus. Mais mettez ces doux & tranquilles athées dans de grandes places: jettez-les dans les factions; qu'ils aient à combattre un *César-Borgia*, ou un *Cromwel*, ou même un cardinal de *Retz*, pensez-vous qu'alors ils ne deviendront pas aussi méchans que leurs adversaires? Voyez dans quelle alternative vous les jettez; ils seront des imbéciles, s'ils ne sont pas des pervers. Leurs ennemis les attaquent par des crimes; il faut bien qu'ils se défendent avec les mêmes armes, ou qu'ils périssent. Certainement leurs principes ne s'opposeront point aux assassinats, aux empoisonnemens qui leur paroîtront nécessaires.

Il est donc démontré que l'*athéisme* peut tout au plus laisser subsister les vertus sociales, dans la tranquille apathie de la vie privée; mais qu'il doit porter à tous les crimes, dans les orages de la vie publique.

Une société particulière d'athées, qui ne se disputent rien, & qui perdent doucement leurs jours dans les amusemens de la volupté, peut durer quelque temps sans trouble; mais si le monde étoit gouverné par des athées, il vaudroit autant être sous l'empire immédiat de ces êtres infernaux qu'on nous peint acharnés contre leurs victimes. En un mot, des athées qui ont en main le pouvoir, seroient au moins aussi funestes au genre humain que des superstitieux.

ATTENTION, s. f. (*log.*) c'est une opération de notre ame, qui s'attachant à une partie d'un objet composé, la considère de manière à en acquérir une idée plus distincte que des autres parties. Ainsi dans un spectacle, nous donnons une *attention* toute particulière aux scènes vives & intéressantes. La connoissance que fait naître en nous l'*attention* est si vive, qu'elle absorbe, pour ainsi dire, toutes les autres, & qu'elle semble seule occuper l'ame & la remplir toute entière.

Il est certain que plus nous apporterons de contention d'esprit à l'examen d'une chose qui est hors de nous, plus nous pourrons acquérir un grand nombre des idées particulières, qui sont contenues dans l'idée complexe de ce que nous examinons. La même chose a lieu par rapport à ce dont nous avons une perception immédiate, soit qu'il s'agisse de ce qui se passe dans notre ame, soit que nous comparions des idées déjà acquises. A l'égard de ces dernières, il est clair que si nous considérons pendant long-temps & avec *attention* deux idées composées, nous découvrirons un plus grand nombre de relations entre les idées particulières qui les composent. L'*attention* est, pour ainsi dire, une espèce de microscope qui grossit les objets, & qui nous y fait appercevoir mille propriétés qui échappent à une vue distraite.

Pour augmenter l'*attention*, il faut avant tout écarter ce qui pourroit la troubler; ensuite il faut chercher des secours pour l'aider.

1°. Les sensations sont un obstacle à l'*attention* que nous voulons donner aux objets qui occupent notre imagination; & le meilleur moyen de con-

(1) On sent, d'après nos principes, qu'il ne peut guère être ici question d'athées de conviction.

ſerver cette *attention*, c'eſt d'écarter tous les objets qui pourroient agir ſur nos ſens, & de bannir de notre imagination tout ce qui la remue trop vivement. Les ſenſations obſcurciſſent, effacent, & font éclipſer les actes de l'imagination, comme le prouve l'expérience. Vous avez vu hier un tableau dont vous vous rappellez actuellement l'idée; mais, au même moment, un autre tableau frappe votre vue, & chaſſe, par ſon impreſſion, l'image qui vous occupoit antérieurement. Un prédicateur ſuit de mémoire le fil de ſon diſcours; un objet ſingulier s'offre à ſes regards, ſon *attention* s'y livre, il s'égare, & cherche inutilement la ſuite de ſes idées. Il eſt donc eſſentiel de préſerver ſes ſens des impreſſions extérieures, lorſqu'on veut ſoutenir ſon *attention*. De-là ces orateurs qui récitent les yeux fermés ou dirigés vers quelque point fixe & immobile. De-là les ſoins d'un homme de lettres, pour placer ſon cabinet dans quelqu'endroit retiré & tranquille. De-là le ſuccès des études de la nuit, puiſqu'il règne alors un grand calme par-tout.

Le tumulte de l'imagination n'eſt pas moins nuiſible à l'*attention* que celui des ſens. A l'iſſue d'un ſpectacle il vous eſt difficile de reprendre vos études; vous êtes dans le même cas le lendemain d'une grande partie de divertiſſement, dont les idées ſe renouvellent avec vivacité; & en général toutes les fois que nous ſommes fortement occupés de pluſieurs objets brillans, ſonores, ou propres à faire quelqu'autre impreſſion ſur nos ſens.

Les modifications de l'ame ont trois cauſes, les ſens, l'imagination & les paſſions. Tous ceux qui veulent s'appliquer ſoigneuſement à la recherche de la vérité, doivent avoir un grand ſoin d'éviter, autant que cela ſe peut, toutes les ſenſations trop fortes, comme le grand bruit, la lumière trop vive, le plaiſir, la douleur, &c. Ils doivent veiller ſans ceſſe à la pureté de leur imagination, & empêcher qu'il ne ſe trace dans leur cerveau de ces veſtiges profonds, qui inquiètent & qui diſſipent continuellement l'eſprit. Enfin ils doivent ſur-tout arrêter les mouvemens des paſſions, qui font, dans le corps & dans l'ame, des impreſſions ſi puiſſantes, qu'il eſt d'ordinaire comme impoſſible que l'eſprit penſe à d'autres choſes qu'aux objets qui les excitent. Néanmoins on peut faire uſage des paſſions & des ſens pour conſerver l'*attention* de l'eſprit.

Les paſſions dont il eſt utile de ſe ſervir, dit le P. Mallebranche, pour s'exciter à la recherche de la vérité, ſont celles qui donnent la force & le courage de ſurmonter la peine que l'on trouve à ſe rendre attentif. Il y en a de bonnes & de mauvaiſes; de bonnes, comme le deſir de trouver la vérité, d'acquérir aſſez de lumière pour ſe conduire, de ſe rendre utile au prochain, & quelques autres ſemblables; de mauvaiſes ou de dangereuſes, comme le deſir d'acquérir de la réputation, de ſe faire quelqu'établiſſement, de s'élever au-deſſus de ſes ſemblables, & quelques autres encore plus déréglées.

Dans le malheureux état où nous ſommes, il arrive ſouvent que les paſſions les moins raiſonnables nous portent plus vivement à la recherche de la vérité, & nous conſolent plus agréablement dans les peines que nous y trouvons, que les paſſions les plus juſtes & les plus raiſonnables. La vanité, par exemple, nous agite beaucoup plus que l'amour de la vérité. La vue confuſe de quelque gloire qui nous environne lorſque nous débitons nos opinions, nous ſoutient le courage dans les études même les plus ſtériles & les plus ennuyeuſes. Mais ſi par haſard nous nous trouvons éloignés de ce petit troupeau qui nous applaudiſſoit, notre ardeur ſe refroidit auſſi-tôt: les études même les plus ſolides n'ont plus d'attrait pour nous; le dégoût, l'ennui, le chagrin nous prend. La vanité triomphoit de notre pareſſe naturelle, mais la pareſſe triomphe à ſon tour de l'amour de la vérité; car la vanité réſiſte quelquefois à la pareſſe, mais la pareſſe eſt preſque toujours victorieuſe de l'amour de la vérité.

Cependant la paſſion pour la gloire, quand elle eſt réglée, peut ſervir beaucoup à fortifier l'*attention*. Cette paſſion, ſi elle ſe trouve jointe avec un amour ſincére de la vérité & de la vertu, eſt digne de louanges, & ne manque jamais de produire d'utiles effets. Rien ne fortifie plus l'eſprit & n'encourage davantage les talens à ſe développer, que l'eſpérance de vivre dans le ſouvenir des hommes; mais il eſt difficile que cette paſſion ſe contienne dans les bornes que lui preſcrit la raiſon; & quand une fois elle vient à les paſſer, au lieu d'aider l'eſprit dans la recherche de la vérité, elle l'aveugle étrangement, & lui fait même croire que les choſes ſont comme il ſouhaite qu'elles ſoient. Il eſt certain qu'il n'y auroit pas eu tant de fauſſes inventions & tant de découvertes imaginaires, ſi les hommes ne ſe laiſſoient point étourdir par des deſirs ardens de paroître inventeurs.

La paſſion ne doit ſervir qu'à réveiller l'*attention*: mais elle produit toujours ſes propres idées, & elle pouſſe vivement la volonté à juger des choſes par ces idées qui la touchent, plutôt que par les idées pures & abſtraites de la vérité, qui ne la touchent pas.

La ſeconde ſource d'où l'on peut tirer quelque ſecours pour rendre l'eſprit attentif, ſont les ſens. Les ſenſations ſont les modifications propres de l'ame; les idées pures de l'eſprit ſont quelque choſe de différent: les ſenſations réveillent donc notre *attention* d'une manière beaucoup plus vive que les idées pures. Dans toutes les queſtions où l'imagination & les ſens n'ont rien à ſaiſir, l'eſprit s'évapore dans ſes propres penſées. Tant d'idées abſtraites, dont il faut réunir & combiner les rapports, accablent la raiſon; leur ſubtilité l'eblouit,

l'éblouit, leur étendue la diffipe, leur mêlange la confond. L'ame épuifée par fes réflexions, retombe fur elle-même, & laiffe fes penfées flotter & fe fuivre fans règle, fans force & fans direction : un homme profondément concentré en lui-même n'eft pas toujours le plus attentif. Comme nos fens font une fource féconde où nous puifons nos idées, il eft évident que les objets qui font les plus propres à exercer nos fens, font auffi les plus propres à foutenir notre *attention* ; c'eft pour cela que les géomètres expriment, par des lignes fenfibles, les proportions qui font entre les grandeurs qu'ils veulent confidérer. En traçant ces lignes fur le papier, ils tracent, pour ainfi dire, dans leur efprit les idées qui y répondent; ils fe les rendent plus familières, parce qu'ils les fentent en même-temps qu'ils les conçoivent. La vérité, pour entrer dans notre efprit, a befoin d'une efpèce d'éclat. L'efprit ne peut, s'il eft permis de parler ainfi, fixer fa vue vers elle, fi elle n'eft revêtue de couleurs fenfibles. Il faut tellement tempérer l'éclat dont elle brille, qu'il ne nous arrête pas trop au fenfible ; mais qu'il puiffe feulement foutenir notre efprit dans la contemplation des vérités purement intelligibles.

Si quelqu'un doutoit encore que les fens foient propres à foutenir & à fixer notre *attention* vers un objet, j'appellerois à mon fecours l'expérience. En effet, qu'on fe recueille dans le filence & dans l'obfcurité, le plus petit bruit ou la moindre lueur fuffira pour diftraire, fi l'on eft frappé de l'un ou de l'autre, au moment qu'on ne s'y attendoit point : c'eft que les idées dont on s'occupe, fe lient naturellement avec la fituation où l'on fe trouve ; & qu'en conféquence les perceptions qui font contraires à cette fituation ne peuvent furvenir, qu'auffi-tôt l'ordre des idées ne foit troublé. On peut remarquer la même chofe dans une fuppofition toute différente : fi, pendant le jour & au milieu du bruit, je réfléchis fur un objet, c'en fera affez pour me donner une diftraction : que la lumière ou le bruit ceffe tout-à-coup, dans ce cas, comme dans le premier, les nouvelles perceptions que j'éprouve font tout-à-fait contraires à l'état où j'étois auparavant ; l'impreffion fubite qui fe fait en moi doit donc encore interrompre la fuite de mes idées.

Cette feconde expérience fait voir que la lumière & le bruit ne font pas un obftacle à l'*attention*. Je crois même qu'il ne faudroit que de l'habitude pour en tirer de grands fecours. Il n'y a proprement que les révolutions inopinées qui puiffent nous diftraire. Je dis *inopinées* ; car quels que foient les changemens qui fe font autour de nous, s'ils n'offrent rien à quoi nous ne devions naturellement nous attendre, ils ne font que nous appliquer plus fortement à l'objet dont nous voulions nous occuper. Jamais nous ne fommes plus fortement occupés aux fpectacles, que lorfqu'ils font bien remplis : notre *attention* fe renforce par l'*attention* vive & foutenue que nous voyons dans le grand nombre de fpectateurs. Combien de chofes différentes ne rencontre-t-on pas quelquefois dans une même campagne ? Des côteaux abondans, des plaines arides, des rochers qui fe perdent dans les nues, des bois où le bruit & le filence, la lumière & les ténèbres fe fuccèdent alternativement, &c. Cependant les poëtes éprouvent tous les jours que cette variété les infpire ; c'eft qu'étant liée avec les plus belles idées dont la poéfie fe pare, elle ne peut manquer de les réveiller. La vue, par exemple, d'un côteau abondant retrace le chant des oifeaux, le murmure des ruiffeaux, le bonheur des bergers, leur vie douce & paifible, leurs amours, leur conftance, leur fidélité, la pureté de leurs mœurs, &c. Beaucoup d'autres exemples pourroient prouver que l'homme ne penfe qu'autant qu'il emprunte des fecours, foit des objets qui lui frappent les fens, foit de ceux dont l'imagination lui retrace les images.

Il n'y a rien qui ne puiffe nous aider à réfléchir, parce qu'il n'y a point d'objets auxquels nous n'ayons le pouvoir de lier nos idées, & qui par conféquent ne foient propres à faciliter l'exercice de la mémoire & de l'imagination : mais tout confifte à favoir former ces liaifons conformément au but qu'on fe propofe, & aux circonftances où l'on fe trouve. Avec cette adreffe, il ne fera pas néceffaire d'avoir, comme quelques philofophes, la précaution de fe retirer dans des folitudes ou de s'enfermer dans un caveau, pour y méditer à la fombre lueur d'une lampe. Ni le jour, ni les ténèbres, ni le bruit, ni le filence, rien ne peut mettre obftacle à l'efprit d'un homme qui fait penfer.

Que prétendoit Démocrite en fe crevant les yeux, pour avoir le plaifir d'étudier, fans aucune diftraction, la phyfique ? Croyoit-il par-là perfectionner fes connoiffances ? Tous ces philofophes méditatifs font-ils plus fages, qui fe flattent de pouvoir d'autant mieux connoître l'arrangement de l'univers & de fes parties, qu'ils prennent plus de foin de tenir leurs yeux exactement fermés pour méditer librement ? Tous ces aveugles philofophes fe font des fyftêmes pleins de chimères & d'illufions, parce qu'il leur eft impoffible, fans le fecours de la vue, d'avoir une jufte idée, ni du foleil, ni de la lumière, ni des couleurs, c'eft-à-dire, des parties de la nature, qui en font la beauté & le principal mérite. Je ne doute pas que tous ces fombres philofophes ne fe foient fouvent furpris ne penfant à rien, tandis qu'ils étoient abîmés dans les plus profondes méditations. On n'auroit jamais reproché au fameux Defcartes d'avoir fabriqué un monde tout différent de celui qui exifte, fi, plus curieux obfervateur des phénomènes de la nature, il eût ouvert les yeux pour contempler avidement, au lieu de fe plonger, comme il a fait, dans de pures rêve-

ries, & de former, dans une sombre & lente méditation, le plan d'un univers.

L'*attention* est susceptible de divers degrés : il y a des gens qui la conservent au milieu du bruit le plus fort. Citons l'exemple de M. Montmort, & rapportons les propres termes de M. de Fontenelle. « Il ne craignoit pas les distractions en » détail. Dans la même chambre où il travailloit » aux problêmes les plus intéressans, on jouoit » du clavecin, son fils couroit & le lutinoit, & » les problêmes ne laissoient pas de se résoudre. » Le P. Malebranche en a été plusieurs fois té- » moin avec étonnement. Il y a bien de la force » dans un esprit qui n'est pas maîtrisé par les im- » pressions du dehors, même les plus légères ». Il y en a d'autres que le vol d'une mouche interrompt. Rien n'est plus mobile que leur *attention*, un rien la distrait : mais il y en a qui la tiennent fort long-temps attachée à un même objet ; c'est le cas ordinaire des métaphysiciens consommés, & des grands mathématiciens. La suite la plus longue des démonstrations les plus impliquées ne les épuise point. Quelques géomètres ont poussé ce talent à un point incroyable ; tels sont entr'autres Clavius & Wallis : le premier a fait un traité de l'*Astrolabe*, dont très-peu de gens seroient capables de soutenir la simple lecture. Quelle n'a donc pas été la force de l'*attention* dans un auteur, pour composer ce qu'un lecteur intelligent peut à peine suivre jusqu'au bout !

Il se trouve aussi des personnes qui peuvent embrasser plusieurs choses à-la-fois, tandis que le plus grand nombre est obligé de se borner à un objet unique. Entre les exemples les plus distingués dans ce genre, nous pouvons citer celui de Jules-César qui, en écrivant une lettre, en pouvoit dicter quatre autres à ses secrétaires ; ou, s'il n'écrivoit pas lui-même, dictoit sept lettres à-la-fois. Cette sorte de capacité, en fait d'*attention*, est principalement fondée sur la mémoire, qui rappelle fidèlement les différens objets que l'imagination se propose de considérer attentivement à-la fois. Peu de gens sont capables de cette complication d'*attention* ; &, à moins que d'être doué de dispositions naturelles extrêmement heureuses, il ne convient pas de faire des essais dans ce genre ; car la maxime vulgaire est vraie en général :

Pluribus intentus, minor est ad singula sensus.

Il y en a qui peuvent donner leur *attention* à des objets de tout genre, & d'autres n'en sont maîtres qu'en certains cas. L'*attention* est ordinairement un effet du goût, une suite du plaisir que nous prenons à certaines choses. Certains génies universels, pour qui toutes sortes d'études ont des charmes, & qui s'y appliquent avec succès, sont donc dans le cas d'accorder leur *attention* à des objets de tout genre. M. Leibnitz nous fournit, au rapport de M. de Fontenelle, un de ces génies universels. Jamais auteur n'a tant écrit, ni sur des sujets si divers ; & néanmoins ce mêlange perpétuel, si propre à faire naître la confusion, n'en mettoit aucune dans ses idées. Au milieu de ces passages brusques, sa précision ne le quittoit point, & l'on eût dit que la question qu'il discutoit étoit toujours celle qu'il avoit le plus approfondie. Le plus grand nombre des hommes, & même des savans, n'a d'aptitude que pour un certain ordre de choses. Le poëte, le géomètre, le peintre, chacun resserré dans son art & dans sa profession, donne à ses objets favoris une attention qu'il lui seroit impossible de prêter à toute autre chose.

Il y en a enfin qui sont également capables d'*attention* pour les objets absens, comme pour ceux qui sont présens ; d'autres au contraire ne peuvent la fixer que sur les choses présentes. Tous ces degrés s'acquièrent, se conservent & se perfectionnent par l'exercice. Un Montmort, un Clavius, un Wallis, un Jules-César, dont nous avons donné des exemples, n'étoient parvenus à ce degré, à cette capacite d'*attention* qu'ils possédoient, que par un exercice long & continuellement réitéré. Tout le monde sait de quelle force étoit l'*attention* d'Archimède, qui ne s'apperçut ni du sac de sa patrie, ni de l'entrée du soldat furieux dans son cabinet, qu'il prit sans doute pour quelqu'un de ses domestiques, puisqu'il lui recommanda de ne pas déranger ses cercles. Un autre trait de sa vie prouve qu'il étoit tout-à-fait capable de cette profondeur d'*attention* requise pour saisir, dans un objet présent, tout ce qu'il y a d'important à y remarquer Je veux parler du fait rapporté par Vitruve, & de la manière dont Archimède s'y prit pour découvrir le mêlange qu'un orfèvre avoit fait d'une certaine quantité d'argent dans une masse d'or que le roi Hiéron lui avoit donnée pour en faire une couronne. *Voyez* ALLIAGE.

Concluons ici comme ailleurs, *habitude fait tout* ; l'ame est fléxible comme le corps, & ses facultés sont tellement liées au corps, qu'elles se développent & se perfectionnent aussi-bien que celles du corps, par des exercices continuels & des actes toujours réitérés. Les grands hommes qui, le fil d'Ariane en main, ont pénétré, sans s'égarer, jusqu'au fond des labyrinthes les plus tortueux, ont commencé par s'essayer ; aujourd'hui une demi-heure d'*attention*, dans un mois une heure, dans un an quatre heures soutenues sans interruption ; &, par de tels progrès, ils ont tiré de leur *attention* un parti qui paroît incroyable à ceux qui n'ont jamais mis leur esprit à aucune épreuve, & qui ne recueillent que les productions volontaires d'un champ que la culture fertilise si abondamment. On peut dire en général, que ce qui fait le plus de tort aux hommes, c'est l'ignorance de leurs forces. Ils s'imaginent que

jamais ils ne viendront à bout de telle chose; &, dans cette prévention, ils ne mettent pas la main à l'œuvre, parce qu'ils négligent la méthode de s'y rendre propres insensiblement & par degrés. S'ils ne réussissent pas du premier coup, le dépit les prend, & ils renoncent pour toujours à leur dessein. *Cet article est de M. Formey. Ancienne Encyclop.* (X).

ATTRIBUT, s. m. (*Métaphysique*) propriété constante de l'être, qui est déterminée par les qualités essentielles. L'essence de l'être consiste dans ces qualités primitives, qui ne sont supposées par aucune autre, & qui ne se supposent point réciproquement. De celles-ci, comme de leur source, dérivent d'autres qualités qui ne sauroient manquer d'avoir lieu, dès que les premières sont une fois posées, & qui ne sont pas moins inséparables de l'être que celles qui constituent son essence. Car les qualités qui peuvent exister ou ne pas exister dans le sujet, ne sont ni essentielles, ni *attributs*; elles forment la classe des modes (dont on peut consulter l'article). Nous avons donc un *criterium* propre à distinguer les qualités essentielles des *attributs*, & ceux-ci des modes: mais il faut avouer qu'il n'y a guères que les sujets abstraits & géométriques, dans lesquels on puisse bien faire sentir ces distinctions. Le triage des qualités physiques est d'une toute autre difficulté, & l'essence des sujets se dérobe constamment à nos yeux.

Un *attribut* qui a sa raison suffisante dans toutes les qualités essentielles, s'appelle *attribut propre*: celui qui ne découle que de quelques-unes des qualités essentielles, est un *attribut commun*. Eclaircissons ceci par un exemple. L'égalité des trois angles d'un triangle rectiligne à deux droits, est un *attribut propre*, car cette égalité est déterminée & par le nombre des côtés, & par l'espèce des lignes, qui sont les deux qualités essentielles de ce triangle. Mais le nombre des trois angles n'est déterminé que par celui des côtés, & devient par-là un *attribut commun* qui convient à toutes sortes de triangles, de quelque espèce que soient les lignes qui le composent, droites ou courbes.

Au défaut des qualités essentielles, ce sont les *attributs* qui servent à former les définitions, & à ramener les individus à leurs espèces, & les espèces à leurs genres. Car la définition (*voyez son article*) étant destinée à faire reconnoître en tout temps le défini, doit le désigner par des qualités constantes, tels que sont les *attributs*. Les genres & les espèces étant aussi des notions fixes qui doivent caractériser sans variation les êtres qui leur sont subordonnés, ne peuvent se recueillir que des mêmes qualités permanentes du sujet. *Cet article est de M. Formey. Ancienne Encyclop.* (X)

AUTORITÉ. (*Logique.*) Il est assez difficile de comprendre comment il se peut faire que des gens qui ont de l'esprit, aiment mieux se servir de celui des autres dans la recherche de la vérité, que de celui que Dieu leur a donné. Il y a sans doute infiniment plus de plaisir & plus d'honneur à se conduire par ses propres yeux, que par ceux des autres; & un homme de bonne vue ne s'avisera jamais de se fermer les yeux, ou de se les arracher, dans l'espérance d'avoir un conducteur. Cependant l'usage de l'esprit est à l'usage des yeux, ce que l'esprit est aux yeux; & de même que l'esprit est infiniment au-dessus des yeux, l'usage de l'esprit est accompagné de satisfactions bien plus solides, & qui le contentent bien autrement, que la lumière & les couleurs ne contentent la vue. Les hommes toutefois se servent toujours de leurs yeux pour se conduire, & ils ne se servent presque jamais de leur esprit pour méditer.

Mais il y a plusieurs causes qui contribuent à ce renversement d'esprit. Premièrement, la paresse naturelle des hommes, qui ne veulent pas se donner la peine de méditer sur quoi que ce soit.

Secondement, l'incapacité de méditer, dans laquelle on est tombé, pour ne s'être pas appliqué dès la jeunesse.

En troisième lieu, le peu d'amour qu'on a pour les vérités abstraites, qui sont le fondement de tout ce que l'on peut connoître ici bas.

En quatrième lieu, la satisfaction qu'on reçoit dans la connoissance des vraisemblances, qui sont fort attraïantes d'abord, & qui touchent beaucoup l'ame, parce qu'elles sont appuïées sur les notions sensibles & les plus ordinaires.

En cinquième lieu, la sotte vanité qui nous fait souhaiter d'être estimés savans: car on appelle *savans*, ceux qui ont le plus de lecture: la connoissance des opinions est bien plus d'usage pour la conversation, & pour étourdir les esprits du commun, que celle de la véritable philosophie qu'on apprend en méditant.

En sixième lieu, parce qu'on s'imagine, sans raison, que les plus anciens sont les plus éclairés, & qu'il n'y a rien à faire où ils n'ont pas réussi.

En septième lieu, parce qu'un faux respect mêlé d'une sotte curiosité, fait qu'on admire davantage les choses les plus éloignées de nous, comme les choses les plus vieilles, celles qui viennent de plus loin, de pays plus inconnus & même les livres les plus obscurs. Ainsi on estimoit autrefois Héraclite pour son obscurité. On recherche les médailles anciennes quoique rongées de la rouille, & on garde avec grand soin la lanterne & les pantoufles de quelque ancien, quoique mangées des vers, parce qu'il y a longtemps que ces choses ont été faites. Des gens s'appliquent à la lecture des rabbins, parce qu'ils ont écrit dans une langue étrangère, très-corrompue & très-obscure. On estime davantage les opinions les plus vieilles, parce qu'elles sont les plus éloignées de nous. Et sans doute, si Nem-

bro avoit écrit l'hiſtoire de ſon régne, toute la politique la plus fine, & même toutes les autres ſciences y ſeroient contenues, de même que quelques-uns trouvent qu'Homère & Virgile avoient une connoiſſance parfaite de la nature. Il faut reſpecter l'antiquité, dit-on. Quoi! Ariſtote, Platon, Epicure, ces grands hommes ſe ſeroient trompés! Ariſtote, Platon, Epicure étoient hommes comme nous, & de même eſpèce que nous: mais de plus, au temps où nous vivons, le monde eſt plus âgé de deux mille ans; il a plus d'expérience, il doit être plus ſage; c'eſt la vieilleſſe du monde & l'expérience, qui font découvrir la vérité.

En huitième lieu, parce que lorſqu'on eſtime une opinion nouvelle, & un auteur du temps, il ſemble que leur gloire efface la nôtre, à cauſe qu'elle en eſt trop proche, mais on ne craint rien de pareil de l'honneur qu'on rend aux anciens.

En neuvième lieu, parce que la vérité & la nouveauté, ne peuvent pas ſe trouver enſemble dans les choſes de la foi qui dépendent de la tradition. Car les hommes ne voulant pas faire le diſcernement qu'il faut faire entre les vérités qui dépendent de la raiſon, & celles qui dépendent de la tradition, leſquelles on doit apprendre d'une manière toute différente, ils confondent la nouveauté avec l'erreur, & l'antiquité avec la vérité. Luther, Calvin & les autres, ont dit quelque choſe de nouveau, & ils ont erré: donc Galilée, Hervée, Deſcartes ſe trompent dans ce qu'ils innovent. L'impanation de Luther eſt nouvelle, & elle eſt fauſſe: donc la circulation d'Hervée eſt fauſſe, puiſqu'elle eſt nouvelle. C'eſt pour cela qu'ils appellent auſſi indifféremment du nom odieux de *novateurs* les hérétiques & les nouveaux philoſophes. Les idées & les mots de *vérité* & *d'antiquité*, de *fauſſeté* & de *nouveauté*, ont été liés les uns avec les autres: c'en eſt fait, le commun des hommes ne les ſépare plus, & les gens d'eſprit ſentent même quelque peine à les bien ſéparer.

En dixième lieu, parce qu'on eſt dans un temps auquel la ſcience des anciennes opinions eſt encore en vogue, & qu'il n'y a que ceux qui font uſage de leur eſprit, qui puiſſent, par la force de leurs raiſons, ſe mettre au-deſſus des méchantes coutumes. Quand on eſt dans la preſſe & dans la foule, il eſt difficile de ne pas céder au torrent qui nous emporte.

En dernier lieu, parce que les hommes n'agiſſent que par intérêt; & c'eſt ce qui fait que ceux-là mêmes qui ſe détrompent, & qui reconnoiſſent la vanité de ces ſortes d'études, ne laiſſent pas de s'y appliquer; parce que les honneurs, les dignités & les autres récompenſes, & même les bénéfices y ſont attachés, enſorte que ceux qui y excellent, les ont toujours plutôt que ceux qui les ignorent.

Toutes ces raiſons font, ce me ſemble, aſſez comprendre pourquoi les hommes ſuivent aveuglément les opinions anciennes comme vraies, & pourquoi ils rejettent ſans diſcernement toutes les nouvelles comme fauſſes; enfin pourquoi ils ne font point, ou preſque point d'uſage de leur eſprit. Il y en a ſans doute encore un fort grand nombre d'autres plus particulières, qui contribuent à cela; mais ſi l'on conſidère avec attention celles que nous avons rapportées, on n'aura pas ſujet d'être ſurpris de voir l'entêtement de certaines gens pour l'autorité des anciens.

Ce faux & lâche reſpect, que les hommes portent aux anciens, produit un très-grand nombre d'effets très-pernicieux, qu'il eſt à propos de remarquer.

Le premier eſt, qu'il les accoutume à ne pas faire uſage de leur eſprit, & qu'il les met peu à peu dans une véritable impuiſſance d'en faire uſage. Car il ne faut pas s'imaginer que ceux qui vieilliſſent ſur les livres d'Ariſtote & de Platon, faſſent beaucoup d'uſage de leur eſprit; ils n'emploient ordinairement tant de temps à la lecture de ces livres, que pour tâcher d'entrer dans les ſentimens de leurs auteurs, & leur but principal eſt de ſavoir au vrai les opinions qu'ils ont tenues, ſans ſe mettre beaucoup en peine de ce qu'il en faut tenir. Ainſi la ſcience & la philoſophie qu'ils apprennent, eſt proprement une ſcience de mémoire, & non pas une ſcience d'eſprit. Ils ne ſavent que des hiſtoires & des faits, & non pas des vérités évidentes, & ce ſont plutôt des hiſtoriens que de véritables philoſophes.

Le ſecond effet que produit dans l'imagination la lecture des anciens, c'eſt qu'elle met une étrange confuſion dans toutes les idées de la plupart de ceux qui s'y appliquent. Il y a deux différentes manières de lire les auteurs: l'une très-bonne & très-utile, & l'autre fort inutile & même dangereuſe. Il eſt très-utile de lire, quand on médite ce qu'on lit; quand on tâche de trouver par quelqu'effort d'eſprit la réſolution des queſtions, que l'on voit dans les titres des chapitres, avant même que de commencer à les lire; quand on arrange, & quand on confère les idées des choſes les unes avec les autres; en un mot, quand on uſe de ſa raiſon. Au contraire il eſt inutile de lire, quand on n'entend pas ce qu'on lit; mais il eſt dangereux de lire & de concevoir ce qu'on lit, quand on ne l'examine pas, & qu'on ne médite pas aſſez pour en juger, principalement ſi l'on a aſſez de mémoire pour retenir ce qu'on a conçu, & aſſez d'imprudence pour y conſentir. La première manière éclaire l'eſprit; elle le fortifie & elle en augmente l'étendue. La ſeconde en diminue l'étendue, & elle le rend peu à peu foible, obſcur & confus.

Or la plupart de ceux qui font gloire de ſavoir les opinions des autres, n'étudient que de la ſeconde manière. Ainſi leur eſprit devient d'autant plus foible & confus qu'ils ont plus de lecture.

La raison en est, que les traces de leur cerveau se confondent les unes les autres, parce qu'elles sont en très-grand nombre, & que la raison ne les a pas rangées par ordre ; ce qui empêche l'esprit d'imaginer, & de se représenter nettement les choses dont il a besoin. Quand l'esprit veut ouvrir certaines traces, d'autres plus familières se rencontrant à la traverse les confondent, parce que la capacité du cerveau n'est pas infinie. Et c'est pour cette même raison que les personnes de grande mémoire ne sont pas ordinairement capables de bien juger des choses, où il faut apporter beaucoup d'attention.

Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'est que les connoissances qu'acquièrent ceux qui lisent sans juger des choses, & pour apprendre seulement les opinions des autres, en un mot, toutes les sciences qui dépendent de la mémoire sont proprement de ces sciences qui enflent, à cause qu'elles ont de l'éclat, & qu'elles en donnent beaucoup à ceux qui les possédent. Ainsi ceux qui sont savans en cette manière, étant d'ordinaire remplis de vanité & de présomption, ils prétendent avoir droit de juger de toutes choses, quoiqu'ils en soient très-peu capables ; ce qui les fait tomber dans un très-grand nombre d'erreurs.

Mais ces personnes ne tombent pas seules dans l'erreur, elles y entraînent avec elles presque tous les esprits du commun, & un fort grand nombre de jeunes gens, qui croient comme des articles de foi tous les jugemens qu'ils leur entendent faire des choses. Ces faux savans ont acquis, par leur grande lecture, une autorité si puissante sur leurs esprits, ils les ont si souvent accablés par le poids de leur profonde érudition ; & les choses extraordinaires & inouies qu'ils avancent, les noms d'auteurs anciens & inconnus les ont si fort étourdis, qu'ils respectent & qu'ils admirent tout ce qui sort de leur bouche, & qu'ils suivent avec assurance toutes leurs décisions. Des personnes, même beaucoup plus spirituelles & plus judicieuses, qui ne les auroient jamais vus, & qui ne sauroient point d'autre part ce qu'ils sont, les voyant parler d'une maniere si décisive, & d'un air si fier, si impérieux & si grave, auroient quelque peine à manquer de respect & d'estime pour ce qu'ils disent, parce qu'il est très-difficile de ne rien donner à l'air & à la maniere de ces personnes. Car de même qu'il arrive souvent que des hommes fiers & hardis, en maltraitent d'autres plus forts, mais plus judicieux & plus retenus qu'ils ne sont : ainsi des personnes qui soutiennent des choses qui ne sont ni vraies ni même vraisemblables, font souvent perdre la parole à ceux qui leur résistent, en leur parlant d'une manière impérieuse, fière ou grave, qui les surprend.

Or ceux de qui nous parlons ont assez de vanité, d'estime d'eux-mêmes, & de mépris des autres, pour s'être fortifiés dans un certain air de fierté, mêlé de gravité & d'une feinte modestie, qui préoccupe, & qui gagne ceux qui les écoutent.

Car il faut remarquer que tous les différens airs des personnes de différentes conditions, ne sont que des suites naturelles de l'estime que chacun a de soi-même par rapport aux autres, comme il est facile de le reconnoître, si l'on y fait un peu de réflexion. Ainsi, l'air de fierté & de brutalité, est l'air d'un homme qui s'estime beaucoup, & qui néglige assez l'estime des autres. L'air modeste est l'air d'un homme qui s'estime peu, & qui estime assez les autres. L'air grave est l'air d'un homme qui s'estime beaucoup, & qui desire fort d'être estimé ; & l'air simple, celui d'un homme qui ne s'occupe guères de soi ni des autres. Ainsi tous les différens airs, qui sont presque infinis, ne sont que des effets que les différens dégrés d'estime que l'on a de soi & de ceux avec qui l'on converse, produisent naturellement sur notre visage, & sur toutes les parties extérieures de notre corps.

Il y a encore un défaut de très-grande conséquence, qui arrive ordinairement aux personnes d'étude, c'est qu'ils s'entêtent de quelqu'auteur. Il y a quelque chose de vrai & de bon dans un livre ; ils se jettent aussi-tôt dans l'excès : tout en est vrai, tout en est bon, tout en est admirable. Ils se plaisent même à admirer ce qu'ils n'entendent pas, & ils veulent que tout le monde l'admire avec eux. Ils tirent gloire des louanges qu'ils donnent à ces auteurs obscurs, parce qu'ils persuadent par là aux autres qu'ils les entendent parfaitement, & cela leur est un sujet de vanité : ils s'estiment audessus des autres hommes, à cause qu'ils croient entendre une impertinence d'un vieil auteur, ou d'un homme qui ne s'entendoit peut-être pas luimême. Combien de savans ont sué pour éclaircir des passages obscurs des philosophes, & même de quelques poëtes de l'antiquité ! & combien y a-t-il encore de beaux esprits qui font leurs délices de la critique d'un mot & du sentiment d'un auteur ! Mais il est à propos d'apporter quelques preuves de ce que je dis.

La question de l'immortalité de l'ame est sans doute une question très-importante : on ne peut trouver à redire que des gens fassent tous leurs efforts pour la résoudre, & quoiqu'ils composent de gros volumes pour prouver, d'une manière assez foible, une chose qu'on peut démontrer en peu de mots, ou en peu de pages, cependant ils sont excusables. Mais ils sont bien plaisans de se mettre fort en peine pour décider ce qu'Aristote en a cru. Il est, ce me semble, assez inutile à ceux qui vivent présentement de savoir, s'il y a jamais eu un homme qui s'appellât *Aristote* ; si cet homme a écrit les livres qui portent son nom ; s'il entend une telle chose ou une autre dans un tel endroit de ses ouvrages : cela ne peut faire un

homme ni plus savant ni plus heureux ; mais il est très-important de savoir, si ce qu'il dit est vrai ou faux en soi.

Il est donc très-inutile de savoir ce qu'Aristote a cru de l'immortalité de l'ame, quoiqu'il soit très-utile de savoir que l'ame est immortelle. Cependant on ne craint point d'assurer qu'il y a eu plusieurs savans qui se sont mis plus en peine de savoir le sentiment d'Aristote sur ce sujet, que la vérité de la chose en soi ; puisqu'il y en a qui ont fait des ouvrages exprès pour expliquer ce que ce philosophe en a cru, & qu'ils n'en ont pas tant fait pour savoir ce qu'il en falloit croire.

Mais quoiqu'un très-grand nombre de gens se soient fort fatigué l'esprit pour résoudre quel a été le sentiment d'Aristote, ils se le sont fatigué inutilement, puisqu'on ne tombe pas encore d'accord de cette question ridicule. Ce qui fait voir que les sectateurs d'Aristote sont bien malheureux d'avoir un homme si obscur pour les éclairer, & qui même affecte l'obscurité, comme il le témoigne dans une lettre qu'il écrit à Alexandre.

Le sentiment d'Aristote sur l'immortalité de l'ame, a donc été une fort grande question, & fort considérable entre les personnes d'étude, en différens temps. Mais afin qu'on ne s'imagine pas que je le dise en l'air, & sans fondement, je suis obligé de rapporter ici un passage de Lacerda, un peu long & un peu ennuyeux, dans lequel cet auteur a ramassé différentes autorités sur ce sujet, comme sur une question bien importante. Voici ses paroles sur le second chapitre de Tertullien *de resurrectione carnis*.

Quæstio hæc in scholis utrimque validis suspicionibus agitatur, num animam immortalem, mortalemve fecerit Aristoteles. Et quidem philosophi haud ignobiles asseveraverunt Aristotelem posuisse nostros animos ab interitu alienos. Hi sunt è græcis & latinis interpretibus, Ammonius uterquè, Olympiodorus, Philoponus, Simplicius, Avicenna, uti memorat Mirandula liv. 4. de examine vanitatis, cap. 9. *Theodorus, Metochites, Themistius. S. Thomas* 2. *contra gentes*, cap. 79. *& phy.* lect. 12, *& præterea* 12. *Metap.* lect. 3. *& quodlib.* 10. *qu. art.* 1. *Albertus, tract.* 2. *de anima* ad cap. 4. *Durandus* in 2. dist. 18. qu. 3. *Ferrarius loco citato contra gentes, & latè Eugubinus*, l. 9. *de perenni philosophia*, cap. 18. *& quod pluris est, discipulus Aristotelis Theophrastus, qui magistri mentem & ore & calamo novisse penitus poterat.*

In contrariam factionem abiere nonnulli patres, nec infirmi philosophi ; Justinus in sua parœnesi, Origines in ελοφφο φυμενα, *& ut fertur Nazianz. in disp. contra Eunom. & Nyssenus*, liv. 2. *de anima*, cap. 4. *Theodoretus de curandis græcorum affectibus*, liv. 3. *Galenus in historiâ philosophicâ, Pomponatius*, liv. *de immortalitate animæ, Simon Portius*, liv. *de mente humanâ, Caïetanus* 3. *de animâ* cap. 2. *in eum sensum, ut caducum animum nostrum putaret Aristoteles, sunt partim adducti ab Alexandro Aphoris auditore, qui sic solitus erat interpretari aristotelicam mentem ; quamvis Eugubinus*, caput 21 & 22, *eum excuset. Et quidem unde collegisse videtur Alexander mortalitatem, nempe ex* 12. *metaph. inde S. Thomas, Theodorus, Metochytes immortalitatem collegerunt.*

Porro Tertullianum neutram hanc opinionem amplexum credo, sed putasse in hac parte ambiguum Aristotelem. Itaque ita citat illum pro utraque. Nam cùm hic adscribat Aristoteli mortalitatem animæ, tamen l. *de animâ*, c. 6. *pro contrariâ opinione immortalitatis citat. Eâdem mente fuit Plutarchus, pro utrâque opinione advocans eundem philosophum in* l. 5. *de placitis philosop. nam* cap. 1. *mortalitatem tribuit, &* cap. 25. *immortalitatem. Ex scholasticis, qui in neutram partem Aristotelem constantem judicant, sed dubium & ancipitem, sunt Scotus in* 4. *dist.* 43. *qu.* 2. *art.* 2. *Harveus quodlib.* 1. *qu.* 11 *&* 1. *senten.* dist. 1. qu. 1. *Niphus in opusculo de immortalitate animæ*, cap. 1. *& recentes alii interpretes, quam mediam existimationem credo veriorem, sed Scholii lex vetat, ut autoritatem pondere librato illud suadeam.*

On donne toutes ces citations pour vraies sur la foi de ce commentateur, parce qu'on croiroit perdre son temps à les vérifier, & qu'on n'a pas tous ces beaux livres d'où elles sont tirées. On n'en ajoute point aussi de nouvelles, parce qu'on ne lui envie point la gloire de les avoir bien recueillies ; & que l'on perdroit encore bien davantage son temps si on le vouloit faire, quand on ne feuilleteroit pour cela que les tables de ceux qui ont commenté Aristote.

On voit donc dans ce passage de Lacerda, que des personnes d'étude qui passent pour habiles, se sont bien donné de la peine pour savoir ce que croyoit Aristote de l'immortalité de l'ame ; & qu'il y en a qui ont été capables de faire des livres exprès sur ce sujet, comme Pomponace ; car le principal but de cet auteur dans son livre est de montrer, ce qu'Aristote a cru sur ce sujet, mais il regarde même comme une question qu'il est très-important de savoir, si, par exemple, Tertullien, Plutarque ou d'autres ont cru, ou non, que le sentiment d'Aristote fût que l'ame étoit mortelle, comme on a grand sujet de le croire de Lacerda même, si on fait réflexion sur la dernière partie du passage qu'on vient de citer. *Porro Tertullianum*, & le reste.

S'il n'est pas fort utile de savoir ce qu'Aristote a cru de l'immortalité de l'ame, ni ce que Tertullien & Plutarque ont pensé qu'Aristote en croyoit, le fond de la question, l'immortalité de l'ame, est au moins une vérité qu'il est nécessaire de savoir. Mais il y a une infinité de choses qu'il est fort inutile de connoître, desquelles par conséquent il est encore plus inutile de savoir ce que les anciens en ont cru ; & cependant on se met fort en peine pour deviner les sentimens des phi-

losophes touchant ces choses. On trouve des livres pleins de ces examens ridicules; & ce sont ces bagatelles qui ont excité tant de guerres d'érudition. Ces questions vaines & impertinentes, ces généalogies ridicules d'opinions inutiles, sont des sujets importans de critiques aux savans. Ils croient avoir droit de mépriser ceux qui méprisent ces choses, & de traiter d'ignorans ceux qui font gloire de les ignorer. Ils s'imaginent posséder parfaitement l'histoire généalogique des formes substantielles, & le siècle est ingrat, s'il ne reconnoît leur mérite. Que ces choses font bien voir la foiblesse & la vanité de l'esprit de l'homme! & que, lorsque ce n'est point la raison qui règle les études, non-seulement les études ne perfectionnent point la raison, mais même qu'elles la corrompent, l'obscurcissent & la pervertissent entièrement.

Il est à propos de remarquer ici, que dans les questions de la foi, ce n'est pas un défaut de chercher ce qu'en a cru, par exemple, saint Augustin, ou un autre pere de l'église, ni même de rechercher si saint Augustin a cru ce que croyoient ceux qui l'ont précédé; parce que les choses de la foi ne s'apprennent que par la tradition, & que la raison ne peut pas les découvrir. La croyance la plus ancienne étant la plus vraie, il faut tâcher de savoir laquelle l'est; & on ne le peut faire qu'en examinant le sentiment de plusieurs personnes qui se sont suivies dans différens temps. Mais les choses qui dépendent de la raison leur sont tout opposées, & il ne faut pas se mettre en peine de ce qu'en ont cru les anciens, pour savoir ce qu'il en faut croire. Cependant je ne sais par quel renversement d'esprit certaines gens s'effarouchent, si l'on parle en philosophie autrement qu'Aristote, & ne se mettent point en peine si l'on parle en théologie autrement que l'évangile, les pères & les conciles. Il me semble que ce sont d'ordinaire ceux qui crient le plus contre les nouveautés de philosophie, lesquelles on doit estimer, qui favorisent, & qui défendent même avec plus d'opiniâtreté certaines nouveautés de théologie qu'on doit détester: car ce n'est point leur langage que l'on n'approuve pas: tout inconnu qu'il ait été à l'antiquité, l'usage l'autorise: ce sont les erreurs qu'ils répandent, ou qu'ils soutiennent à la faveur de ce langage équivoque & confus.

En matière de théologie, on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, & que la vérité se trouve dans l'antiquité; il faut que toute curiosité cesse, lorsqu'on tient une fois la vérité. Mais en matière de philosophie, on doit au contraire aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toujours aimer la vérité, qu'il faut la desirer, & qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle. Si l'on croyoit qu'Aristote & Platon fussent infaillibles, il ne faudroit peut-être s'appliquer qu'à les entendre; mais la raison ne permet pas qu'on le croie. La raison veut au contraire que nous les jugions plus ignorans que les nouveaux philosophes; puisque, dans le temps où nous vivons, le monde est plus vieux de deux mille ans, & qu'il a plus d'expérience que dans le temps d'Aristote & de Platon, comme l'on a déjà dit, & que les nouveaux philosophes peuvent savoir toutes les vérités que les anciens nous ont laissées, & en trouver encore plusieurs autres. Mais cependant la raison ne veut pas qu'on croie encore ces nouveaux philosophes à leur parole plutôt que les anciens. Elle veut au contraire qu'on examine avec attention leurs pensées, & qu'on en croie ce que l'évidence persuade d'en croire, sans se préoccuper ridiculement de leur grande science, ni des autres qualités de leur esprit.

Cet excès de préoccupation paroît bien plus étrange dans ceux qui commentent quelque philosophe, parce que ceux qui entreprennent ce travail, qui semble de soi peu digne d'un homme d'esprit, s'imaginent que leurs auteurs méritent l'admiration de tous les hommes. Ils se regardent aussi comme ne faisant qu'un avec eux, & dans cette vue, l'amour propre joue admirablement bien son jeu. Ils donnent adroitement des louanges avec profusion à leurs auteurs, ils les environnent de clartés & de lumières, ils les comblent de gloire, sachant bien que cette gloire réjaillira sur eux-mêmes. Cette idée de grandeur n'élève pas seulement Aristote & Platon dans l'esprit de beaucoup de gens, elle imprime aussi du respect pour tous ceux qui les ont commentés; & tel n'auroit pas fait l'apothéose de son auteur, s'il ne s'étoit imaginé comme enveloppé dans la même gloire.

Je ne prétends pas toutefois que tous les commentateurs donnent des louanges à leurs auteurs dans l'espérance du retour; plusieurs en auroient quelqu'horreur, s'ils y faisoient réflexion: ils les louent de bonne-foi, & sans y entendre finesse, ils n'y pensent pas; mais l'amour propre y pense pour eux, & sans qu'ils s'en apperçoivent.

Les hommes ne sentent pas la chaleur qui est dans leur cœur, quoiqu'elle donne la vie & le mouvement à toutes les autres parties de leur corps; il leur en faut donner des preuves; il faut qu'ils se touchent, & qu'ils se manient pour s'en convaincre, parce que cette chaleur est naturelle. Il en est de même de la vanité; elle est si naturelle à l'homme qu'il ne la sent pas; & quoique ce soit elle qui donne, pour ainsi dire, la vie & le mouvement à la plupart de ses pensées & de ses desseins, elle le fait souvent d'une manière qui lui est imperceptible. Il faut se tâter, se manier, se sonder pour savoir qu'on est vain. On ne connoît point assez que c'est la vanité qui donne le branle à la plupart des actions; & quoique l'amour propre le sache, il ne le fait que pour le déguiser au reste de l'homme.

Un commentateur ayant donc quelque rapport

& quelque liaison avec l'auteur qu'il commente, son amour propre lui inspire & lui fournit toujours abondamment des louanges que l'auteur n'a pas méritées, afin d'en profiter lui-même. Et cela se fait d'une manière si adroite, si fine, & si délicate qu'on ne s'en apperçoit point. Mais ce ce n'est pas ici le lieu de découvrir les souplesses de l'amour propre.

Les commentateurs ne louent pas seulement leurs auteurs, parce qu'ils sont prévenus d'estime pour eux, & qu'ils se font honneur à eux-mêmes en les louant, mais encore parce que c'est la coutume, & qu'il semble qu'il le faille ainsi. Il se trouve des personnes qui n'ayant pas beaucoup d'estime de certaines sciences ni de certains auteurs, ne laissent pas de les commenter, & de s'y appliquer, parce que leur emploi, le hazard ou même leur caprice, les a engagés à ce travail : & ceux-ci se croient obligés de louer, d'une manière hyperbolique, les sciences & les auteurs sur lesquels ils travaillent, quand même ce seroit des auteurs impertinens, & des sciences très-basses & très inutiles.

En effet, il seroit assez ridicule qu'un homme entreprît de commenter un auteur qu'il croiroit impertinent, & qu'il s'appliquât sérieusement à écrire d'une matière qu'il penseroit être inutile. Il faut donc, pour conserver sa réputation, louer les auteurs & les sciences, quand les uns & les autres seroient méprisables, & que la faute qu'on a faite d'entreprendre un mauvais ouvrage, soit réparée par une autre faute. C'est ce qui fait que quelquefois d'habiles gens, qui commentent différens auteurs, disent des choses toutes différentes, & même qui se contredisent.

C'est aussi pour cela que presque toutes les préfaces ne sont point conformes à la vérité ni au bon sens. Si l'on commente Aristote, c'est *le génie de la nature ;* si l'on écrit sur Platon, c'est *le divin Platon.* On ne commente guère les ouvrages des hommes tout court. Ce sont toujours les ouvrages d'hommes tout divins, d'hommes qui ont été l'admiration de leur siècle, & qui ont reçu de Dieu des lumières toutes particulières. De même, la matière que l'on traite est toujours la plus belle, la plus relevée, & la plus nécessaire de toutes.

Mais enfin, qu'on ne me croie pas sur ma parole : voici un exemple fameux entre les savans, de la manière dont parle un commentateur de l'auteur qu'il commente. C'est Averroës qui parle d'Aristote. Il dit dans sa préface sur la physique de ce philosophe, qu'il a été l'inventeur de la logique, de la morale & de la métaphysique, qu'il les a mises dans leur perfection. *Complevit*, dit-il, *quià nullus eorum, qui secuti sunt eum usque ad hoc tempus, quod est mille & quingentorum annorum, quidquam addidit, nec invenies in ejus verbis errorem alicujus quantitatis, & talem esse virtutem in individuo uno miraculosum, & extraneum existit, & hæc dispositio cum in uno homine reperitur, dignus est esse divinus magisquam humanus.* Il dit encore de lui en d'autres endroits des choses bien plus magnifiques, comme *de generatione animalium. Laudemus Deum qui separavit hunc virum ab aliis in perfectione, appropriavitque ei ultimam dignitatem humanam, quam non omnis homo potest in quâcumque ætate attingere.* Le même dit aussi, liv. 1, destru. disp. 3, *Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus : quare benè dicitur de illo, quod ipse fuit creatus, & datus nobis divinâ providentiâ, ut non ignoremus possibilia sciri.*

En vérité ne faut-il pas être fou pour parler de cette manière ; & ne faut-il pas que l'entêtement de cet auteur soit dégénéré en extravagance & en folie ? *La doctrine d'Aristote est la* SOUVERAINE VÉRITÉ. *Personne ne peut avoir de science qui égale, ni même qui approche de la sienne. C'est lui qui nous est donné de Dieu pour apprendre tout ce qui peut être connu. C'est lui qui rend tous les hommes sages, & ils sont d'autant plus savans qu'ils entrent mieux dans sa pensée*, comme il le dit en un autre endroit. *Aristoteles fuit princeps, per quem perficiuntur omnes sapientes, qui fuerunt post eum ; licèt differant inter se in intelligendo verba ejus, & in eo quod sequitur ex eis.* Cependant les ouvrages de ce commentateur se sont répandus dans toute l'Europe, & même en d'autres pays plus éloignés. Ils ont été traduits d'arabe en hébreu, d'hebreu en latin, & peut-être encore en bien d'autres langues, ce qui montre assez l'estime que les savans en ont fait ; de sorte qu'on n'a pu donner d'exemple de la préoccupation des personnes d'étude plus sensible que celui-ci. Car il fait assez voir que non-seulement ils s'entêtent souvent de quelque auteur, mais aussi que leur entêtement se communique à d'autres, à proportion de l'estime qu'ils ont dans le monde ; & qu'ainsi les fausses louanges que les commentateurs lui donnent, sont souvent cause que des personnes peu éclairées, qui s'adonnent à la lecture, se préoccupent, & se laissent aller à l'erreur. Voici un autre exemple.

Un illustre entre les savans, qui a fondé des chaires de géométrie & d'astronomie dans l'université d'Oxford, commence un livre, qu'il s'est avisé de faire sur les huit premieres propositions d'Euclide, par ces paroles : *Consilium meum, auditores, si vires & valetudo suffecerint, explicare definitiones, petitiones, communes sententias, & octo priores propositiones primi libri elementorum, cætera post me venientibus relinquere :* & il la finit par celle-ci : *Exolvi per Dei gratiam, domini auditores, promissum, liberavi fidem meam, explicavi pro modulo meo definitiones, petitiones, communes sententias, & octo priores propositiones elementorum Euclidis, hic annis fessus cyclos artemque repono. Succedent in hoc manus alii fortasse magis vegeto corpore, vivido ingenio, &c.* Il ne faut pas une heure à un esprit médiocre pour apprendre

dre par lui-même, ou par le secours du plus petit géomètre, qu'il ait les définitions, demandes, axiomes, & les huit premières propositions d'Euclide : & voici un auteur qui parle de cette entreprise, comme de quelque chose de fort grand & de fort difficile. Il a peur que les forces lui manquent, *si vires & valetudo suffecerint.* Il laisse à ses successeurs à pousser ces choses. *Cætera post me venientibus relinquere.* Il remercie Dieu de ce que, par une grace particulière, il a exécuté ce qu'il avoit promis : *exolvi per Dei gratiam promissum ; liberavi fidem meam ; explicavi pro modulo meo.* Quoi ! la quadrature du cercle ? la duplication du cube ? Ce grand homme a expliqué *pro modulo suo*, les définitions, les demandes, les axiomes & les huit premières propositions du premier livre des élémens d'Euclide. Peut-être qu'entre ceux qui lui succèderont, il s'en trouvera qui auront plus de santé, & plus de force que lui pour continuer ce bel ouvrage. *Succedent in hoc munus alii* FORTASSE *magis vegeto corpore, & vivido ingenio.* Mais pour lui, il est temps qu'il se repose, *hic annis fessus egelos artemque reponit.*

Euclide ne pensoit pas être si obscur, ou dire des choses si extraordinaires, en composant ses élémens, qu'il fût nécessaire de faire un livre de près de trois cens pages pour expliquer ses définitions, ses axiomes, ses demandes & ses huit premières propositions. Mais ce savant anglois fait bien relever la science d'Euclide; & si l'âge le lui eût permis, & qu'il eût continué de la même force, nous aurions présentement douze ou quinze beaux & gros volumes sur les seuls élémens de géométrie, qui seroient fort utiles à tous ceux qui veulent apprendre cette science, & qui feroient bien de l'honneur à Euclide.

Voilà les desseins bizarres, dont la fausse érudition nous rend capables. Cet homme savoit du grec, car nous lui avons cette obligation de nous avoir donné en grec les ouvrages de saint Chrysostome. Il avoit peut-être lu les anciens géomètres : il savoit historiquement leurs propositions, aussi-bien que leur généalogie. Il avoit pour l'antiquité tout le respect que l'on doit avoir pour la vérité. Et que produit cette disposition d'esprit ? Un commentaire des définitions de nom, des demandes, des axiomes, & des huit premières propositions d'Euclide, dix fois plus difficile à entendre & à retenir, je ne dis pas que ces propositions qu'il commente, mais que tout ce qu'Euclide a écrit de géométrie.

Il y a bien des gens que la vanité fait parler grec, & même d'une langue qu'ils n'entendent pas ; car les dictionnaires, aussi-bien que les tables & les lieux communs sont d'un grand secours à bien des auteurs ; mais il y a peu de gens qui s'avisent d'entasser leur grec sur un sujet, où il est si peu nécessaire de s'en servir ; & c'est ce qui me fait croire que c'est la préoccupation & une estime déréglée pour Euclide, qui a formé le dessein de ce livre dans l'imagination de son auteur.

Si cet homme eût fait autant d'usage de sa raison, comme il en a fait de sa mémoire, dans une matière où la seule raison doit être employée ; ou s'il eût eu autant de respect & d'amour pour la vérité, que de vénération pour son auteur, il y a grande apparence qu'ayant employé tant de temps sur un sujet si petit, il seroit tombé d'accord que les définitions que donne Euclide de l'angle, plan, & des lignes parallèles, sont défectueuses, & qu'elles n'en expliquent point assez la nature; & que la seconde proposition est impertinente, puisqu'elle ne se peut prouver que par la troisième demande, laquelle on ne devroit pas sitôt accorder que cette seconde proposition ; puisqu'en accordant cette troisième demande, qui est que l'on puisse décrire de chaque point un cercle de l'intervalle qu'on voudra, on n'accorde pas seulement que l'on tire d'un point une ligne égale à une autre, ce qu'Euclide exécute par de grands détours dans cette seconde proposition, mais on accorde que l'on tire de chaque point un nombre infini de lignes de la longueur que l'on veut.

Mais le dessein de la plupart des commentateurs n'est pas d'éclaircir leurs auteurs, & de chercher la vérité ; c'est de faire montre de la multiplicité de leur érudition, & de défendre aveuglément les défauts même de ceux qu'ils commentent. Ils ne parlent pas tant pour se faire entendre ni pour faire entendre leur auteur, que pour le faire admirer, & pour se faire admirer eux-mêmes avec lui. Si celui dont nous parlons n'avoit rempli son livre de passages grecs, de plusieurs noms d'auteurs peu connus, & de semblables choses assez inutiles pour entendre des notions communes, des définitions de nom, & des demandes de géométrie, qui auroit lu son livre ? qui l'auroit admiré ? & qui auroit donné à son auteur la qualité de savant homme & d'homme d'esprit ?

Je ne crois pas qu'on puisse douter, après ce que l'on a dit, que la lecture indirecte des auteurs ne préoccupe souvent l'esprit. Or, aussi-tôt que l'esprit est préoccupé, il n'a plus tout-à-fait ce qu'on appelle *le sens commun.* Il ne peut plus juger sainement des choses qui ont quelque rapport au sujet de sa préoccupation ; il en infecte tout ce qu'il pense. Il ne peut guere même s'appliquer à des choses entièrement éloignées de ce qui le préoccupe. Ainsi un homme entêté d'Aristote ne peut goûter qu'Aristote : il veut juger de tout par rapport à Aristote : ce qui est contraire à ce philosophe lui paroît faux : il aura toujours quelque passage d'Aristote à la bouche : il le citera en toutes sortes d'occasions, & pour toutes sortes de sujets, pour prouver des choses obscures & que personne ne conçoit, pour prouver aussi des choses très-évidentes, & desquelles des enfans

mêmes ne pourroient pas douter, parce qu'Ariſtote lui eſt ce que la raiſon & l'évidence ſont aux autres.

De même, ſi un homme eſt entêté d'Euclide & de géométrie, il voudra rapporter à des lignes, & à des propoſitions de ſon auteur tout ce que vous lui direz ; il ne vous parlera que par rapport à ſa ſcience. Le tout ne ſera plus grand que ſa partie, que parce qu'Euclide l'a dit, & il n'aura point de honte de le citer pour le prouver, comme je l'ai remarqué quelquefois. Mais cela eſt encore bien plus ordinaire à ceux qui ſuivent d'autres auteurs que ceux de géométrie ; & on trouve très-fréquemment dans leurs livres de grands paſſages grecs, hébreux, arabes, pour prouver des choſes qui ſont de la dernière évidence.

Toutes ces choſes leur arrivent de ce que les traces que ces objets de leur préoccupation ont imprimées dans les fibres de leur cerveau, ſont ſi profondes, qu'elles demeurent toujours entr'ouvertes, & que les eſprits animaux y paſſant continuellement, les entretiennent toujours ſans leur permettre de ſe fermer : de ſorte que l'ame étant néceſſitée d'avoir toujours les penſées qui ſont liées à ces traces, elle en demeure comme eſclave ; & elle en eſt toujours troublée & inquiétée, lors même que connoiſſant ſon égarement, elle veut tâcher d'y remédier. Ainſi elle eſt continuellement en danger de tomber dans un très-grand nombre d'erreurs, ſi elle ne demeure toujours en garde, & dans une réſolution inébranlable d'obſerver la règle dont on a parlé au commencement de cet ouvrage, c'eſt-à-dire, de ne donner un conſentement entier qu'à des choſes entièrement évidentes.

Je ne parle point ici du mauvais choix que font la plupart, du genre d'étude auquel ils s'appliquent. Cela ſe doit traiter dans la morale, quoique cela ſe puiſſe auſſi rapporter à ce qu'on vient de dire de la préoccupation. Car lorſqu'un homme ſe jette à corps perdu dans la lecture des rabbins, & des livres de toutes ſortes de langues les plus inconnues, & par conſéquent les plus inutiles, & qu'il y conſume toute ſa vie, il le fait ſans doute par préoccupation, & parce qu'il s'imagine ſans raiſon qu'il eſt fort habile, lorſqu'il ne ſait rien du tout. Mais parce que cette application à une étude inutile ne nous jette pas tant dans l'erreur, qu'elle nous fait perdre notre temps pour nous remplir d'une ſotte vanité, on ne parlera point ici de ceux qui ſe mettent dans l'eſprit de devenir ſavans dans toutes ces ſortes de ſciences baſſes ou inutiles, dont le nombre eſt fort grand, & que l'on étudie d'ordinaire avec trop de paſſion. *Mallebranche, Recherche de la vérité.*

AXIOMES. (*Log.*) §. Ier. Il y a une eſpèce de propoſitions qui, ſous le nom de *maximes* ou d'*axiomes*, ont paſſé pour les principes des ſciences : & parce qu'elles ſont évidentes par elles-mêmes, on a ſuppoſé qu'elles étoient *innées*, ſans que perſonne ait jamais tâché (que je ſache) de faire voir la raiſon & le fondement de leur extrême clarté, qui nous force, pour ainſi dire, à leur donner notre conſentement. Il n'eſt pourtant pas inutile d'entrer dans cette recherche, & de voir ſi cette grande évidence eſt particulière à ces ſeules propoſitions, comme auſſi d'examiner juſqu'où elles contribuent à nos autres connoiſſances.

§. II. La connoiſſance conſiſte dans la perception de la convenance ou de la diſconvenance des idées. Or par-tout où cette convenance ou diſconvenance eſt apperçue immédiatement par elle-même, ſans l'intervention ou le ſecours d'aucune autre idée, notre connoiſſance eſt *évidente par elle-même.* C'eſt de quoi ſera convaincu tout homme qui conſidérera une de ces propoſitions auxquelles il donne ſon conſentement dès la première vue, ſans l'intervention d'aucune preuve ; car il trouvera que la raiſon pourquoi il reçoit toutes ces propoſitions, vient de la convenance ou de la diſconvenance que l'eſprit voit dans ces idées en les comparant immédiatement entr'elles, ſelon l'affirmation ou la négation qu'elles emportent dans une telle propoſition.

§. III. Cela étant ainſi, voyons préſentement ſi cette *évidence immédiate* ne convient qu'à ces propoſitions auxquelles on donne communément le nom de *maximes*, & qui ont l'avantage de paſſer pour *axiomes.* Il eſt tout viſible que pluſieurs autres vérités, qu'on ne reconnoît point pour axiomes, ſont auſſi évidentes par elles-mêmes que ces ſortes de propoſitions. C'eſt ce que nous verrons bien-tôt, ſi nous parcourons les différentes ſortes de convenance ou de diſconvenance d'idées que nous avons propoſées ci-deſſus, ſavoir *l'identité*, *la relation*, *la coexiſtence*, & l'*exiſtence réelle* ; par où nous reconnoîtrons que, non-ſeulement ce peu de propoſitions qui ont paſſé pour maximes, ſont évidentes par elles-mêmes, mais que quantité, ou plutôt une infinité d'autres propoſitions le ſont auſſi.

§. IV. Car premièrement la perception immédiate d'une convenance ou diſconvenance d'*identité*, étant fondée ſur ce que l'eſprit a des idées diſtinctes, elle nous fournit autant de propoſitions évidentes par elles-mêmes que nous avons d'idées diſtinctes, qui ſont comme le fondement de cette connoiſſance : & le premier acte de l'eſprit, ſans quoi il ne peut jamais être capable d'aucune connoiſſance, conſiſte à connoître chacune de ces idées par elles-mêmes, & à la diſtinguer de tout autre. Chacun voit en lui-même qu'il connoît les idées qu'il a dans l'eſprit, qu'il connoît auſſi quand une idée eſt préſente à ſon entendement, & ce qu'elle eſt ; & que lorſqu'il y en a plus d'une, il les connoît diſtinctement, & ſans les confondre l'une avec l'autre. Ce qui étant toujours ainſi, (car il eſt impoſſible qu'il n'apper-

çoive point ce qu'il apperçoit), il ne peut jamais douter qu'une idée qu'il a dans l'esprit, n'y soit actuellement, & ne soit ce qu'elle est; & que deux idées distinctes qu'il a dans l'esprit, n'y soient effectivement, & ne soient deux idées. Ainsi toutes ces sortes d'affirmations & de négations se font, sans qu'il soit possible d'hésiter, d'avoir aucun doute ou aucune incertitude à leur égard; & nous ne pouvons éviter d'y donner notre consentement, dès que nous les comprenons, c'est-à-dire, dès que nous avons dans l'esprit les idées déterminées, qui sont désignées par les mots contenus dans la proposition. Et par conséquent toutes les fois que l'esprit vient à considérer attentivement une proposition, ensorte qu'il apperçoive que les deux idées qui sont signifiées par les termes dont elle est composée, & affirmées ou niées l'une de l'autre, ne sont qu'une même idée, ou sont différentes; de-là il est infailliblement certain de la vérité d'une telle proposition; & cela également, soit que ces propositions soient composées de termes qui signifient des idées plus ou moins générales; par exemple, soit que l'idée générale de l'*être* soit affirmée d'elle-même, comme dans cette proposition, *tout ce qui est, est;* ou qu'une idée plus particulière soit affirmée d'elle-même, comme *un homme est un homme*, ou *ce qui est blanc, est blanc:* soit que l'idée de l'*être* en général soit niée du *non être*, qui est (si j'ose ainsi parler) la seule idée différente de l'être, comme dans cette autre proposition; *il est impossible qu'une même chose soit & ne soit pas;* ou que l'idée de quelque être particulier soit née d'une autre qui en est différente, comme *un homme n'est pas un cheval, le rouge n'est pas bleu.* La différence des idées fait voir aussi-tôt la vérité de la proposition avec une entière évidence, dès qu'on entend les termes dont on se sert pour les désigner, & cela avec autant de certitude & de facilité dans une proposition moins générale, que dans celle qui l'est davantage; le tout par la même raison, je veux dire, à cause que l'esprit apperçoit dans toute idée qu'il a, qu'elle est la même avec elle-même, & que deux idées différentes sont différentes & non les mêmes: de quoi il est également certain, soit que ces idées soient d'une plus petite ou d'une plus grande étendue, plus ou moins générales, & plus ou moins abstraites. Par conséquent, le privilège d'être évident par soi-même, n'appartient point uniquement, & par un droit particulier, à ces deux propositions générales, *tout ce qui est, est; & il est impossible qu'une même chose soit & ne soit pas en même-temps.* La perception d'être ou de n'être point, n'appartient pas plutôt aux idées vagues, signifiées par ces termes, *tout ce que, & chose*, qu'à quelqu'autre idée que ce soit. Car ces deux maximes n'emportent dans le fond autre chose, sinon que *le même, est le même*, ou que, *ce qui est le même, n'est pas différent:* vérités qu'on reconnoît aussi-bien dans des exemples plus particuliers, que dans ces maximes générales, ou, pour parler plus exactement, qu'on découvre dans des exemples particuliers avant que d'avoir jamais pensé à ces maximes générales, & qui tirent toute leur force de la faculté que l'esprit a de discerner les idées particulières qu'il vient à considérer. En effet, il est tout visible que l'esprit *connoît* & *apperçoit* que l'idée du blanc est l'idée du blanc, & non celle du bleu; & que, lorsque l'idée du blanc est dans l'esprit, elle y est, & n'en est pas absente, qu'il l'*apperçoit*, dis-je, clairement & le *connoît* si certainement sans le secours d'aucune preuve, ou sans réfléchir sur aucune de ces deux propositions générales, que la considération de ces *axiomes* ne peut rien ajouter à l'évidence ou à la certitude de la connoissance qu'il a de ces choses. Il en est justement de même à l'égard de toutes les idées qu'un homme a dans l'esprit, comme chacun peut l'éprouver en soi-même. Il connoît que chaque idée est cette même idée & non une autre, & qu'elle est dans son esprit & non hors de son esprit, lorsqu'elle y est actuellement; il le connoît, dis-je, avec une certitude qui ne sauroit être plus grande. D'où il s'ensuit qu'il n'y a point de proposition générale dont la vérité puisse être connue avec plus de certitude, ni qui soit capable de rendre cette première plus parfaite. Ainsi, notre connoissance de simple vue s'étend aussi loin que nos idées par rapport à l'identité, & nous sommes capables de former autant de propositions évidentes par elles-mêmes, que nous avons de noms pour désigner des idées distinctes; sur quoi j'en appelle à l'esprit de chacun en particulier, pour savoir si cette proposition, *un cercle est un cercle*, n'est pas une proposition aussi évidente par elle-même que celle-ci, qui est composée de termes plus généraux, *tout ce qui est, est;* & encore, si cette proposition, *le bleu n'est pas rouge*, n'est point une proposition dont l'esprit ne peut non plus douter, dès qu'il en comprend les termes, que de cet axiome, *il est impossible qu'une même chose soit & ne soit pas:* & ainsi de toutes les autres propositions de cette espèce.

§. V. En second lieu, pour ce qui est de la coexistence, ou d'une connexion entre deux idées, tellement nécessaire, que dès que l'une est supposée dans un sujet, l'autre doive l'être aussi d'une manière inévitable, l'esprit n'a une perception immédiate d'une telle convenance ou disconvenance, qu'à l'égard d'un très-petit nombre d'idées. C'est pourquoi notre connoissance intuitive ne s'étend pas fort loin sur cet article; & l'on ne peut former là-dessus que très-peu de propositions évidentes par elles-mêmes. Il y en a pourtant quelques-unes; par exemple, l'idée de remplir un lieu égal au contenu de sa surface, étant attachée à notre idée du corps, je crois que c'est une proposition évidente par elle-même, *que deux corps ne sauroient être dans le même lieu.*

§. VI. Quant à la troisième sorte de convenance, qui regarde les relations des modes, les mathématiciens ont formé plusieurs *axiomes* sur la seule relation *d'égalité*, comme que si de choses égales, on en ôte des choses égales, le reste est égal. Mais encore que cette proposition & les autres du même genre soient reçues par les mathématiciens comme autant de maximes, & que ce soit effectivement des vérités incontestables, je crois pourtant qu'en les considérant avec toute l'attention imaginable, on ne sauroit trouver qu'elles soient plus clairement évidentes par elles-mêmes que celles-ci, *un & un sont égaux à deux; si de cinq doigts d'une main, vous en ôtez deux, & deux autres des cinq doigts de l'autre main, le nombre des doigts qui restera sera égal.* Ces propositions & mille autres semblables qu'on peut former sur les nombres, se font recevoir nécessairement dès qu'on les entend pour la première fois, & emportent avec elles une aussi grande, pour ne pas dire une plus grande évidence, que les *axiomes* de mathématiques.

§. VII. En quatrième lieu, à l'egard de l'existence réelle, comme elle n'a de liaison avec aucune autre de nos idées, qu'avec celle de nous-mêmes & du premier être, tant s'en faut que nous ayons sur l'existence réelle de tous les autres êtres une connoissance qui nous soit évidente par elle-même, que nous n'en avons pas même une connoissance démonstrative. Et par conséquent il n'y a point d'*axiome* sur leur sujet.

§. VIII. Voyons après cela quelle est l'influence que ces maximes reçues, sous le nom d'*axiomes*, ont sur les autres parties de notre connoissance. La règle qu'on pose dans les écoles que tout raisonnement vient de choses déjà connues, & déjà accordées *ex præcognitis & præconcessis*, comme ils parlent; cette règle, dis-je, semble faire regarder ces maximes comme le fondement de toute autre connoissance, & comme des choses déjà connues: par où l'on entend, je crois, ces deux choses; la première, que ces *axiomes* sont les vérités les premières connues à l'esprit; & la seconde, que les autres parties de notre connoissance dépendent de ces *axiomes*.

§. IX. Et premièrement, il paroit évident par l'expérience que ces vérités ne sont pas les premières connues. En effet, qui ne s'apperçoit qu'un enfant connoît qu'un étranger n'est pas sa mère, que la verge qu'il craint n'est pas le sucre qu'on lui présente, long-temps avant que de savoir *qu'il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas?* Combien peut-on remarquer de vérités sur les nombres, dont on ne peut nier que l'esprit ne les connoisse parfaitement, & n'en soit pleinement convaincu, avant qu'il ait jamais pensé à ces maximes générales, auxquelles les mathématiciens les rapportent quelquefois dans leurs raisonnemens? Tout cela est incontestable, & il n'est pas difficile d'en voir la raison. Car ce qui fait que l'esprit donne son consentement à ces sortes de propositions, n'étant autre chose que la perception qu'il a de la convenance ou de la disconvenance de ses idées, selon qu'il les trouve affirmées ou niées l'une de l'autre par des termes qu'il entend; & connoissant d'ailleurs que chaque idée est ce qu'elle est, & que deux idées distinctes ne sont jamais la même idée, il doit s'ensuivre nécessairement de-là que parmi ces sortes de vérités évidentes par elles-mêmes, celles-là doivent être connues les premières qui sont composées d'idées, qui sont les premières dans l'esprit: & il est visible que les premières idées qui sont dans l'esprit, sont celles des choses particulières; desquelles l'entendement va par des dégrés insensibles à ce petit nombre d'idées générales, qui étant formées à l'occasion des objets des sens qui se présentent le plus communément, sont fixées dans l'esprit avec les noms généraux dont on se sert pour les désigner. Ainsi les idées particulières sont les premières que l'esprit reçoit, qu'il discerne, & sur lesquelles il acquiert des connoissances. Après cela, viennent les idées moins générales ou les idées spécifiques, qui suivent immédiatement les particulières; car les idées abstraites ne se présentent pas sitôt ni si aisément que les idées particulières, aux enfans, ou à un esprit qui n'est pas encore exercé à cette manière de penser. Que si elles paroissent aisées à former à des personnes faites, ce n'est qu'à cause du constant & du familier usage qu'elles en font; car si nous les considérons exactement, nous trouverons que les idées générales sont des fictions de l'esprit, qu'on ne peut former sans quelque peine, & qui ne se présentent pas si aisément que nous sommes portés à nous le figurer. Prenons, par exemple, l'idée générale d'un triangle; quoiqu'elle ne soit pas la plus abstraite, la plus étendue, & la plus mal aisée à former, il est certain qu'il faut quelque peine & quelqu'adresse pour se la représenter, car il ne doit être ni oblique, ni rectangle, ni équilatère, ni isoscèle, ni scalène, mais tout cela à la fois, & nul de ces triangles en particulier. Il est vrai que dans l'état d'imperfection où se trouve notre esprit, il a besoin de ces idées, & qu'il se hâte de les former le plutôt qu'il peut, pour communiquer plus aisément ses pensées, & étendre ses propres connoissances, deux choses auxquelles il est naturellement fort enclin. Mais avec tout cela, l'on a raison de regarder ces idées comme autant de marques de notre imperfection; ou du moins cela suffit pour faire voir que les idées les plus générales & les plus abstraites, ne sont pas celles que l'esprit reçoit les premières & avec le plus de facilité, ni celles sur qui roule sa première connoissance.

§. X. En second lieu, il s'ensuit évidemment de ce que je viens de dire, que ces maximes tant vantées, ne sont pas les principes & les fon-

demens de toutes nos autres connoiſſances. Car s'il y a quantité d'autres vérités qui ſoient autant évidentes par elles-mêmes que ces maximes, & pluſieurs même qui nous ſont plutôt connues qu'elles, il eſt impoſſible que ces maximes ſoient les principes d'où nous déduiſons toutes les autres vérités. Ne ſauroit-on voir, par exemple, qu'*un & deux ſont égaux à trois*, qu'en vertu de cet *axiome*, ou de quelqu'autre ſemblable, le tout eſt égal à toutes ſes parties priſes enſemble? Qui ne voit au contraire qu'il y a bien des gens qui ſavent qu'un & deux ſont égaux à trois, ſans avoir jamais recours à cet *axiome* ou à aucun autre ſemblable par où l'on puiſſe le prouver, & qui le ſavent pourtant auſſi certainement qu'aucune autre perſonne puiſſe être aſſurée de la vérité de cet axiome, *le tout eſt égal à toutes ſes parties*; ou de quelqu'autre que ce ſoit, & cela par la même raiſon, qui eſt l'*évidence immédiate*, qu'ils voient dans cette propoſition, *un & deux ſont égaux à trois*, l'égalité de ces idées leur étant auſſi viſible & auſſi certaine, ſans le ſecours d'aucun *axiome*, que par ſon moyen, puiſqu'ils n'ont beſoin d'aucune preuve pour l'appercevoir. Et après qu'on vient à ſavoir, que le tout eſt égal à toutes ſes parties, on ne voit pas plus clairement ni plus certainement qu'auparavant, qu'*un & deux ſont égaux à trois*. Car s'il y a quelque différence entre ces idées, il eſt viſible que celles de *tout* & de *partie* ſont plus obſcures, ou qu'au moins elles ſe placent plus difficilement dans l'eſprit que celles d'*un*, de *deux* & de *trois*. Et je voudrois bien demander à ces meſſieurs qui prétendent que toute connoiſſance, excepté celles de ces principes généraux, dépend des principes généraux innés, & évidens par eux-mêmes, de quel principe on a beſoin pour prouver qu'*un* & *un* ſont *deux*, que *deux* & *deux* ſont *quatre*, & que *trois fois deux* ſont *ſix*? Or comme on connoît la vérité de ces propoſitions ſans le ſecours d'aucune preuve, il s'enſuit de-là viſiblement ou que toute connoiſſance ne dépend point de certaines vérités déjà connues, & de ces maximes générales qu'on nomme *principes*, ou bien que ces propoſitions-là ſont autant de principes; & ſi on les met au rang des principes, il faudra y mettre auſſi une grande partie des propoſitions qui regardent les nombres. Si nous ajoutons à cela toutes les propoſitions évidentes par elles-mêmes, qu'on peut former ſur toutes nos idées diſtinctes, le nombre des principes que les hommes viennent à connoître en différens âges, ſera preſque infini, ou du moins innombrable; & il faudra mettre dans ce rang quantité qui ne viennent jamais à leur connoiſſance durant tout le cours de leur vie. Mais que ces ſortes de vérités ſe préſentent à l'eſprit, plutôt ou plus tard, ce qu'on en peut dire veritablement, c'eſt qu'elles ſont très-connues par leur propre évidence, qu'elles ſont entièrement indépendantes, & qu'elles ne reçoivent & ne ſont capables de recevoir les unes des autres aucune lumières ni aucune preuve, & moins encore les plus particulières des plus générales, ou les plus ſimples de plus compoſées; car les plus ſimples & les moins abſtraites ſont les plus familières, & celles qu'on apperçoit le plus aiſément & plutôt. Mais quelles que ſoient les plus claires idées, voici en quoi conſiſte l'évidence & la certitude de toutes ces ſortes de propoſitions; c'eſt en ce qu'un homme voit que la même idée eſt la même idée, & qu'il apperçoit infailliblement que deux différentes idées ſont des idées différentes. Car lorſqu'un homme a dans l'eſprit les idées d'*un* & de *deux*, l'idée du *jaune* & celle du *bleu*, il ne peut que connoître certainement que l'idée d'*un* & l'idée d'*un*, & non celle de *deux*, & que l'idée du *jaune* eſt l'idée du *jaune*, & non celle du *bleu*. Car un homme ne ſauroit confondre dans ſon eſprit des idées qu'il y voit diſtinctes: ce ſeroit ſuppoſer ces idées confuſes & diſtinctes en même temps, ce qui eſt une parfaite contradiction; & d'ailleurs, n'avoir point d'idées diſtinctes, ce ſeroit être privé de l'uſage de nos facultés, & n'avoir abſolument aucune connoiſſance. Par conſéquent, toutes les fois qu'une idée eſt affirmée d'elle-même, ou que deux idées parfaitement diſtinctes ſont niées l'une de l'autre, l'eſprit ne peut que donner ſon conſentement à une telle propoſition, comme à une vérité infaillible, dès qu'il entend les termes dont elle eſt compoſée; il ne peut dis-je, que la recevoir ſans héſiter le moins du monde, ſans avoir beſoin de preuve, ou penſer à ces propoſitions compoſées de termes plus généraux, auxquelles on donne le nom de *maximes*.

§. XI. Que dirons-nous donc de ces maximes générales? ſont elles abſolument inutiles? Nullement; quoique peut-être leur uſage ne ſoit pas tel qu'on s'imagine ordinairement. Mais parce que douter le moins du monde des privilèges que certaines gens ont attribués à ces maximes, c'eſt une hardieſſe contre laquelle on pourroit ſe récrier comme contre un attentat horrible, qui ne va pas à moins qu'à renverſer toutes les ſciences, il ne ſera pas inutile de conſidérer ces maximes par rapport aux autres parties de notre connoiſſance, & d'examiner plus particulièrement qu'on n'a encore fait, à quoi elles ſervent, & à quoi elles ne ſauroient ſervir.

1°. Il paroît évidemment, par ce qui vient d'être dit, qu'elles ne ſont d'aucun uſage pour prouver, ou pour confirmer des propoſitions plus particulières, qui ſont évidentes par elles-mêmes.

2°. Il n'eſt pas moins viſible qu'elles ne ſont ni n'ont jamais été les fondemens d'aucune ſcience. Je ſais bien que ſur la foi des ſcolaſtiques, on parle beaucoup des ſciences & des *maximes* ſur leſquelles ces ſciences ſont fondées. Mais je n'ai point encore eu le bonheur de rencontrer quelqu'une de ces ſciences, & moins encore aucune qui ſoit bâtie ſur ces deux maximes, *ce qui eſt, eſt*;

& il est impossible qu'une même chose soit & ne soit pas en même temps. Je serois fort aise qu'on me montrât où je pourrois trouver quelqu'une de ces sciences baties sur ces *axiomes* généraux, ou sur quelqu'autre semblable; & je serois bien obligé à quiconque voudroit me faire voir le plan & le systême de quelque science, fondée sur ces maximes ou sur quelqu'autre de cet ordre, dont on ne puisse faire voir qu'elle se soutient aussi-bien sans le secours de ces sortes d'*axiomes*. Je demande si ces maximes générales ne peuvent point être du même usage dans l'étude de la théologie & dans les questions théologiques, que dans les autres sciences. Il est hors de doute qu'elles peuvent servir aussi dans la théologie à fermer la bouche aux chicaneurs, & à terminer les disputes: mais je ne crois pourtant pas que personne en veuille conclure que la religion chétienne est fondée sur ces maximes, ou que la connoissance que nous en avons, découle de ces *principes*. C'est de la révélation que nous est venue la connoissance de cette sainte religion; & sans le secours de la révélation, ces maximes n'auroient jamais été capables de nous la faire connoître. Lorsque nous trouvons une idée, par l'intervention de laquelle nous découvrons la liaison des deux autres idées, c'est une révélation qui nous vient de la part de Dieu par la voie de la raison: car dès-lors nous connoissons une vérité que nous ne connoissions pas auparavant. Quand Dieu nous enseigne lui-même une vérité, c'est une révélation qui nous est communiquée par la voie de son esprit; & dès-là notre connoissance est augmentée. Mais dans l'un ou l'autre de ces cas, ce n'est point de ces maximes que notre esprit tire sa lumière ou sa connoissance; car dans l'un elle nous vient des choses mêmes dont nous découvrons la vérité en appercevant leur convenance; & dans l'autre, la lumière nous vient immédiatement de Dieu, dont l'infaillible *véracité*, si j'ose me servir de ce terme, nous est une preuve évidente de la vérité de ce qu'il dit.

3°. En troisième lieu, ces maximes générales ne contribuent en rien à faire faire aux hommes des progrès dans les sciences, ou des découvertes de vérités auparavant inconnues. M. Newton a démontré dans son livre (1), qu'on ne peut assez admirer plusieurs propositions qui sont tout autant de nouvelles vérités inconnues auparavant dans le monde, & qui ont porté la connoissance des mathématiques plus avant qu'elle n'avoit été encore: mais ce n'est point en recourant à ces maximes générales, *ce qui est, est; le tout est plus grand que sa partie*, & autres semblables, qu'il a fait ces belles découvertes. Ce n'est point, dis-je, par leur moyen, qu'il est venu à connoître la vérité & la certitude de ces propositions. Ce n'est pas non plus par leur secours qu'il en a trouvé les démonstrations, mais en découvrant des idées moyennes, qui pussent lui faire voir la convenance ou la disconvenance des idées telles qu'elles étoient exprimées dans les propositions qu'il a démontrées. Voila l'emploi le plus considérable de l'entendement; c'est-là ce qui l'aide le plus à étendre ses lumières, & à perfectionner les sciences; en quoi il ne reçoit absolument aucun secours de la considération de ces maximes ou autres semblables, qu'on fait tant valoir dans les écoles. Que si ceux qui ont conçu, par tradition, une si haute estime pour ces sortes de propositions, qu'ils croient qu'on ne peut faire un pas dans la connoissance des choses sans le secours d'un *axiome*, & qu'on ne peut poser aucune pierre dans l'édifice des sciences, sans une maxime générale; si ces gens-là, dis-je, prenoient seulement la peine de distinguer entre le moyen d'acquérir la connoissance, & celui de communiquer la connoissance qu'on a une fois acquise, entre la méthode d'inventer une science, & celle de l'enseigner aux autres, autant qu'elle est connue, ils verroient que ces maximes générales ne sont point les fondemens sur lesquels les premiers inventeurs ont élevé ces admirables édifices, ni les clefs qui leur ont ouvert les secrets de la connoissance. Quoique dans la suite, après qu'on eut érigé des écoles & établi des professeurs, pour enseigner les sciences que d'autres avoient déjà inventées, ces professeurs se soient souvent servis de maximes, c'est-à-dire, qu'ils aient établi certaines propositions évidentes par elles-mêmes, ou qu'on ne pouvoit éviter de recevoir pour véritables après les avoir examinées avec quelqu'attention; de sorte que les ayant une fois imprimées dans l'esprit de leurs écoliers, comme autant de vérités incontestables, ils les ont employées dans l'occasion pour convaincre ces écoliers de quelques vérités particulières qui ne leur étoient pas si familières que ces *axiomes* généraux qui leur avoient été auparavant inculqués & fixés soigneusement dans l'esprit. Du reste, ces exemples particuliers, considérés avec attention, ne paroissent pas moins évidens par eux-mêmes à l'entendement, que ces maximes générales qu'on propose pour les confirmer; & c'est dans ces exemples particuliers que les premiers inventeurs ont trouvé la vérité sans le secours de ces maximes générales; & tout autre qui prendra la peine de les considérer attentivement, pourra faire encore la même chose.

Pour venir donc à l'usage qu'on fait de ces maximes: premiérement elles peuvent servir dans la méthode qu'on emploie ordinairement pour enseigner les sciences, jusqu'où elles ont été avancées; mais elles ne servent que fort peu, ou rien du tout pour porter les sciences plus avant.

(1) *Philosophiæ naturalis principia mathematica.*

En second lieu, elles peuvent servir dans les disputes à fermer la bouche à des chicaneurs opiniâtres, & à terminer ces sortes de contestations. Sur quoi je prie mes lecteurs de m'accorder la liberté d'examiner si la nécessité d'employer ces maximes dans cette vue, n'a pas été introduite de la manière qu'on va voir. Les écoles ayant établi la dispute comme la pierre de touche de l'habileté des gens, & comme la preuve de leur science, elles adjugeoient la victoire à celui à qui le champ de bataille demeuroit, & qui parloit le dernier; de sorte qu'on en concluoit que, s'il n'avoit pas soutenu le meilleur parti, il avoit eu du moins l'avantage de mieux argumenter. Mais parce que, selon cette méthode, il pouvoit arriver que la dispute ne pourroit point être décidée entre deux combattans également experts, tandis que l'un auroit toujours un terme moyen pour prouver certaine proposition, & que l'autre, par une distinction ou sans distinction, pourroit nier constamment la majeure ou la mineure de l'argument qui lui seroit objecté; pour éviter que la dispute ne s'engageât dans une suite infinie de syllogismes, on introduisit dans les écoles certaines propositions générales, dont la plupart sont évidentes par elles mêmes, & qui, étant de nature à être reçues de tous les hommes avec un entier consentement, devoient être regardées comme des mesures générales de la vérité, & tenir lieu de principe (lorsque les disputans n'en avoient point posé d'autres entr'eux) au-delà desquels on ne pouvoit point aller, & auxquels on seroit obligé de se tenir de part & d'autre. Ainsi ces maximes ayant reçu le nom de *principes*, qu'on ne pouvoit point nier dans la dispute, ils les prirent, par erreur, pour l'origine & la source d'où toute la connoissance avoit commencé à s'introduire dans l'esprit, & pour les fondemens sur lesquels les sciences étoient bâties; parce que, lorsque, dans leurs disputes, ils en venoient à quelqu'une de ces maximes, ils s'arrêtoient sans aller plus avant, & la question étoit terminée. Mais j'ai déja fait voir que c'est-là une grande erreur.

Cette méthode étant en vogue dans les écoles qu'on a regardé comme les sources de la connoissance, a introduit le même usage de ces maximes dans la plupart des conversations hors des écoles, & cela pour fermer la bouche aux chicaneurs avec qui l'on est excusé de raisonner plus long-temps, dès qu'ils viennent à nier ces principes généraux, évidens par eux-mêmes, & admis par toutes les personnes raisonnables qui y ont une fois fait quelque réflexion. Mais encore un coup, ils ne servent dans cette occasion qu'à terminer les disputes. Car, au fond, si l'on en presse la signification dans ces mêmes cas, ils ne nous enseignent rien de nouveau. Cela a été déja fait par les idées moyennes dont on s'est servi dans la dispute, & dont on peut voir la liaison sans le secours de ces maximes; de sorte que, par le moyen de ces idées, la vérité peut être connue avant que la maxime ait été produite, & que l'argument ait été poussé jusqu'au premier principe. Car les hommes n'auroient pas de peine à connoître & à quitter un méchant argument avant que d'en venir là, si, dans leurs disputes, ils avoient en vue de chercher & d'embrasser la vérité, & non de contester pour obtenir la victoire. C'est ainsi que les maximes servent à réprimer l'opiniâtreté de ceux que leur propre sincérité devroit obliger à se rendre plutôt. Mais la méthode des écoles ayant autorisé & encouragé les hommes à s'opposer & à résister à des vérités évidentes, jusqu'à ce qu'ils soient battus, c'est-à-dire, qu'ils soient réduits à se contredire eux-mêmes ou à combattre des principes établis, il ne faut pas s'étonner que, dans la conversation ordinaire, ils n'aient pas honte de faire ce qui est un sujet de gloire & passe pour vertu dans les écoles; je veux dire, de soutenir opiniâtrement & jusqu'à la dernière extrêmité le côté de la question qu'ils ont une fois embrassé, vrai ou faux, même après qu'ils sont convaincus: étrange moyen de parvenir à la vérité & à la connoissance, & qui l'est à tel point que les gens raisonnables répandus dans le reste du monde, qui n'ont pas été corrompus par l'éducation, auroient, je pense, bien de la peine à croire qu'une telle méthode eût jamais été suivie par des personnes qui font profession d'aimer la vérité, & qui passent leur vie à étudier la religion ou la nature, ou qu'elle eût été admise dans des séminaires établis pour enseigner les vérités de la religion ou de la philosophie à ceux qui les ignorent entiérement! Je n'examinerai point ici combien cette manière d'instruire est propre à détourner l'esprit des jeunes gens de l'amour & d'une recherche sincère de la vérité, ou plutôt à les faire douter s'il y a effectivement quelque vérité dans le monde, ou du moins qui mérite qu'on s'y attache. Mais ce que je crois fortement, c'est qu'excepté les lieux qui ont admis la philosophie péripatéticienne dans leurs écoles, où elle a régné plusieurs siècles, sans enseigner autre chose au monde que l'art de disputer, on n'a regardé nulle part ces maximes, dont nous parlons présentement, comme les fondemens des sciences, comme des secours importans pour avancer dans la connoissance des choses.

Ces maximes générales sont donc d'un grand usage dans les disputes, comme j'ai déja dit pour fermer la bouche aux chicaneurs; mais elles ne contribuent pas beaucoup à la découverte des vérités inconnues, ou à fournir à l'esprit le moyen de faire de nouveaux progrès dans la recherche de la vérité. Car qui est-ce, je vous prie, qui a commencé de fonder ses connoissances sur cette proposition générale, *ce qui est, est*; ou *il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas en même-temps*. Qui est-ce qui, ayant pris pour principe l'une ou l'autre de ces maximes, en a déduit un

système de connoissances utiles ? L'une de ces maximes peut fort bien servir comme de pierre de touche, pour faire voir où aboutissent certaines fausses opinions qui renferment souvent de pures contradictions ; mais quelque propres qu'elles soient à dévoiler l'absurdité ou la fausseté du raisonnement, ou de l'opinion particulière d'un homme, elles ne sauroient contribuer beaucoup à éclaircir l'entendement, & l'on ne trouvera pas que l'esprit en reçoive beaucoup de secours, à l'égard du progrès qu'il fait dans la connoissance des choses ; progrès qui ne seroit ni plus ni moins certain, quand bien même l'esprit n'auroit jamais pensé à ces deux propositions générales. A la vérité, elles peuvent servir dans l'augmentation, comme j'ai déja dit, pour réduire un chicaneur au silence, en lui faisant voir l'absurdité de ce qu'il dit, & en l'exposant à la honte de contredire tout ce que le monde voit, & dont il ne peut s'empêcher lui-même de reconnoître la vérité. Mais autre chose est de montrer à un homme qu'il est dans l'erreur, & autre chose de l'instruire de la vérité. Et je voudrois bien savoir quelles vérités ces propositions peuvent nous faire connoître par leur influence, que nous ne connoissions pas auparavant, ou que nous ne pussions connoître sans leur secours. Tirons-en toutes les conséquences que nous pourrons ; ces conséquences se réduiront toujours à des propositions purement identiques (1) ; & toute l'influence de ces maximes, si elles en ont aucune, ne tombera que sur ces sortes de propositions. Chaque proposition particulière [qui regarde l'identité ou la diversité, est connue aussi clairement & aussi certainement par elle-même], si on la considère avec attention, qu'aucune de ces deux propositions générales, avec cette seule différence que ces dernières pouvant être appliquées à tous les cas, on y insiste davantage. Quant aux autres maximes moins générales, il y en a plusieurs qui ne sont que des propositions purement verbales, & qui ne nous apprennent autre chose que le rapport que certains noms ont entr'eux. Tellement celle-ci, *le tout est égal à toutes ses parties ;* car je vous prie, quelle vérité réelle nous est enseignée par cette maxime ? Que contient-elle de plus que ce qu'emporte par soi-même la signification du mot *tout* ? Et comprend-on que celui qui sait que le mot *tout* signifie ce qui est composé de toutes ses parties, soit fort éloigné de savoir, que le tout est égal à toutes ses parties ? Je crois, sur le même fondement, que cette proposition, *une montagne est plus haute qu'une vallée*, & plusieurs autres semblables, peuvent aussi passer pour des maximes. Cependant, lorsque les professeurs en mathématiques veulent apprendre aux autres ce qu'ils savent eux-mêmes de cette science, ils font très-bien de poser, à l'entrée de leurs systêmes, cette maxime & quelques-autres semblables, afin que dès le commencement leurs écoliers, s'étant rendus tout-à-fait familiers ces sortes de propositions, exprimées en termes généraux, ils puissent s'accoutumer aux réflexions qu'elles renferment, & à regarder ces propositions plus générales comme autant de sentences & de règles établies, qu'ils soient en état d'appliquer à tous les cas particuliers ; non qu'à les considérer avec une égale application, elles paroissent plus claires & plus évidentes que les exemples particuliers pour la confirmation desquels on les propose, mais parce qu'étant plus familières à l'esprit, il suffit de les nommer pour convaincre l'entendement. Cela, dis-je, vient plutôt, à mon avis, de la coutume que nous avons de les mettre à cet usage, & de les fixer dans notre esprit à force d'y penser souvent, que de la différente évidence qui soit dans les choses. En effet, avant que la coutume ait établi dans notre esprit des méthodes de penser & de raisonner, je m'imagine qu'il en est tout autrement, & qu'un enfant à qui l'on ôte une partie de sa pomme, le connoît mieux dans cet exemple particulier, que par cette proposition générale, *le tout est égal à toutes ses parties ;* & que si l'une de ces choses a besoin de lui être confirmée par l'autre, il est plus nécessaire que la proposition générale soit introduite dans son esprit, à la faveur de la proposition particulière, que la particulière par le moyen de la générale ; car c'est par des choses particulières que commence notre connoissance, qui s'étend ensuite par dégrés à des idées générales. Cependant notre esprit prend après cela un chemin tout différend ; car réduisant sa connoissance à des propositions aussi générales qu'il peut, il se les rend familières, & s'accoutume à y recourir comme à des modèles du vrai & du faux ; & les faisant servir ordinairement de règles pour mesurer la vérité des autres propositions, il vient à se figurer dans la suite, que les propositions plus particulières empruntent leur vérité & leur évidence de la conformité qu'elles ont avec ces propositions plus générales sur lesquelles on appuie si souvent en conversation & dans les disputes, & qui sont si constamment reçues. C'est-là, je pense, la raison pourquoi parmi tant de propositions évidentes par elles-mêmes, on n'a donné le nom de *maximes* qu'aux plus générales.

Une autre chose qu'il ne sera pas, je crois, mal-à-propos d'observer sur ces maximes générales, c'est qu'elles sont si éloignées d'avancer, ou de confirmer notre esprit dans la vraie connoissance, que si nos notions sont fausses, vagues ou incertaines, & que nous attachions nos pensées au son des mots, au lieu de les fixer sur les idées constantes & déterminées des choses, ces maximes générales serviront à nous confirmer dans des erreurs ; & selon cette méthode si ordinaire d'employer les mots sans aucun rapport aux choses, elles serviront même à prouver des contradictions. Par exemple, celui qui, avec Descartes, se forme dans

dans son esprit une idée de ce qu'il appelle *corps*, comme d'une chose qui n'est qu'étendue, peut démontrer aisément par cette maxime, *ce qui est, est*, qu'il n'y a point de *vide*, c'est-à-dire, d'espace sans corps. Car l'idée à laquelle il attache le mot *corps*, n'étant que pure étendue, la connoissance qu'il en déduit, que l'espace ne sauroit être sans corps, est certaine. Car il connoît clairement & distinctement sa propre idée d'*étendue*, & il sait qu'*elle est ce qu'elle est*, & non une autre idée, quoiqu'elle soit désignée par ces trois noms, *étendue*, *corps* & *espace* : trois mots qui ne signifiant qu'une seule & même idée, peuvent sans doute être affirmés l'un de l'autre avec la même évidence & la même certitude que chacun de ces termes peut être affirmé de soi-même : & il est aussi certain que, tandis que je les emploie tous pour signifier une seule & même idée, cette affirmation, *le corps est espace*, est aussi véritable & aussi identique dans sa signification, que celle-ci, *le corps est corps*, l'est, tant à l'égard de sa signification, qu'à l'égard du son.

§. XIII. Mais si une autre personne vient à se représenter la chose sous une idée différente de celle de Descartes, se servant pourtant avec Descartes du mot de *corps*, mais regardant l'idée qu'il exprime par ce mot, comme une chose qui est étendue & solide tout ensemble, il démontrera aussi aisément qu'il peut y avoir du vide, ou un espace sans corps, que Descartes a démontré le contraire, parce que l'idée à laquelle il donne le nom d'*espace*, n'étant qu'une idée simple d'*extension* ; & celle à laquelle il donne le nom de *corps*, étant une idée composée d'extension & de *résistibilité* ou solidité, jointes ensemble dans le même sujet, les idées de corps & d'espace ne sont pas exactement une seule & même idée, mais sont aussi distinctes dans l'entendement que les idées d'*un* & de *deux*, de *blanc* & de *noir*, ou que celle de *corporéité* & d'*humanité*, si j'ose me servir de ces termes barbares : d'où il s'ensuit que l'une n'est pas affirmée de l'autre, ni dans notre esprit, ni par les paroles dont on se sert pour les désigner ; mais que cette proposition négative qu'on en peut former, l'*extension ou l'espace n'est pas corps*, est aussi véritable & aussi évidemment certaine, qu'aucune proposition qu'on puisse prouver par cette maxime, *il est impossible qu'une même chose soit & ne soit pas en même temps*.

§. XIV. Mais quoiqu'on puisse également démontrer ces deux propositions, *il y a du vide* & *il n'y en a point*, par le moyen de ces deux principes indubitables, *ce qui est, est* ; & *il est impossible qu'une même chose soit & ne soit pas* ; cependant nul de ces principes ne pourra jamais servir à nous prouver qu'il y ait des corps actuellement existans, ou quels sont ces corps ; car pour cela il n'y a que nos sens qui puissent nous l'apprendre autant qu'il est en leur pouvoir. Quant à ces principes universels & évidens par eux-mêmes, comme ils ne sont autre chose que la connoissance constante, claire & distincte que nous avons de nos idées les plus générales & les plus étendues, ils ne peuvent nous assurer de rien sur ce qui se passe hors de notre esprit : leur certitude n'est fondée que sur la connoissance que nous avons de chaque idée considérée en elle-même, & de sa distinction d'avec les autres, sur quoi nous ne saurions nous méprendre, tandis que ces idées sont dans notre esprit : quoique nous puissions nous tromper, & que souvent nous nous trompions effectivement, lorsque nous retenons les noms sans les idées, ou que nous les employons confusément, pour désigner tantôt une idée & tantôt une autre. Dans ces cas-là, la force de ces *axiomes* ne portant que sur le son, & non sur la signification des mots, elle ne sert qu'à jetter dans la confusion & dans l'erreur. J'ai fait cette remarque pour montrer aux hommes que ces maximes, quelque fort qu'on les exalte comme les grands boulevards de la vérité, ne les mettront pas à couvert de l'erreur, s'ils emploient les mots dans un sens vague & indeterminé. Du reste, dans tout ce qu'on vient de voir sur le peu qu'elles contribuent à l'avancement de nos connoissances, & sur leur dangereux usage, lorsqu'on les applique à des idées indéterminées, j'ai été fort éloigné de dire ou de prétendre qu'elles doivent être (1) *laissées à l'écart*, comme certaines gens ont été un peu trop prompts à me l'imputer. Je les reconnois pour des vérités, & des vérités évidentes par elles-mêmes, & en cette qualité, elles ne peuvent point être *laissées à l'écart*. Jusqu'où que s'étende leur influence, c'est en vain qu'on voudroit tâcher de le fixer, & c'est à quoi je ne songeai jamais. Je puis pourtant avoir raison de croire, sans faire aucun tort à la vérité, que quelque grand fond qu'il semble qu'on fasse sur ces maximes, leur usage ne répond point à cette idée ; & je puis avertir les hommes de n'en pas faire un mauvais usage.

§. XV. Mais qu'elles aient tel usage qu'on voudra dans des propositions verbales, elles ne sauroient nous faire voir, ou nous prouver la moindre connoissance qui appartienne à la nature des substances telles qu'elles se trouvent & qu'elles existent hors de nous, au-delà de ce que l'expérience nous enseigne. Quoique la conséquence de ces deux propositions, qu'on nomme *principes*, soit fort claire, & que leur usage ne

(1) Ce sont les propres termes d'un auteur qui a attaqué ce que M. Locke a dit du peu d'usage qu'on peut tirer des maximes. On ne voit pas trop bien ce qu'il entend par *laisser à l'écart*. Peut-être a-t-il voulu dire par-là *négliger*, *mépriser*. Quoi qu'il en soit, on ne peut mieux faire que de rapporter ses propres termes.

ſoit ni nuiſible ni dangereux pour prouver des choſes, où le ſecours de ces maximes n'eſt nullement néceſſaire, parce qu'elles ſont aſſez claires par elles mêmes ſans leur entremiſe; cependant lorſqu'on ſe ſert de ces principes, *ce qui eſt, eſt;* & *il eſt impoſſible qu'une même choſe ſoit & ne ſoit pas*, pour prouver des propoſitions où il y a des mots, qui ſignifient des idées complexes, comme ceux-ci, homme, cheval, or, vertu, &c. alors ces principes ſont extrêmement dangereux, & engagent ordinairement les hommes à regarder & à recevoir la fauſſeté comme une vérité manifeſte, & des choſes fort incertaines, comme des démonſtrations, ce qui produit l'erreur, l'opiniâtreté & tous les malheurs où peuvent s'engager les hommes en raiſonnant mal. Ce n'eſt pas que ces principes ſoient moins véritables, ou qu'ils aient moins de force pour prouver des propoſitions compoſées de termes qui ſignifient des idées complexes, que des propoſitions qui ne roulent que ſur des idées ſimples; mais parce qu'en général les hommes ſe trompent en croyant que, lorſqu'on retient les mêmes termes, les propoſitions roulent ſur les mêmes choſes, quoique dans le fond, les idées que ces termes ſignifient, ſoient différentes. Ainſi, l'on ſe ſert de ces maximes pour ſoutenir des propoſitions qui, par le ſon & par l'apparence, ſont viſiblement contradictoires, comme on l'a pu voir clairement dans les démonſtrations que je viens de propoſer ſur le *vide*. De ſorte que, tandis que les hommes prennent des mots pour des choſes, comme ils le font ordinairement, ces maximes peuvent ſervir & ſervent communément à prouver des propoſitions contradictoires, comme je vais le faire voir encore plus au long.

§. XVI. Par exemple, que l'homme ſoit le ſujet ſur lequel on veut démontrer quelque choſe par le moyen de ces premiers principes, nous verrons que tant que la démonſtration dépendra de ces principes, elle ne ſera que verbale, & ne nous fournira aucune propoſition certaine, véritable & univerſelle, ni aucune connoiſſance de quelqu'être exiſtant hors de nous. Premièrement, un enfant s'étant formé l'idée d'un *homme*, il eſt probable que ſon idée eſt juſtement ſemblable au portrait qu'un peintre fait des apparences viſibles, qui jointes enſemble conſtituent la forme extérieure d'un homme; de ſorte qu'une telle complication d'idées unies dans ſon entendement, compoſent cette particulière idée complexe qu'il appelle *homme*. Et comme le *blanc* ou la *couleur de chair* fait partie de cette idée, l'enfant peut vous démontrer qu'*un nègre n'eſt pas un homme*, parce que la couleur blanche eſt une des idées ſimples qui entrent conſtamment dans l'idée complexe qu'il appelle *homme*; il peut, dis-je, démontrer en vertu de ce principe, *il eſt impoſſible qu'une même choſe ſoit & ne ſoit pas*, qu'un nègre n'eſt pas un homme, ſa certitude n'étant pas fondée ſur cette propoſition univerſelle, dont il n'a peut-être jamais oui parler, ou à laquelle il n'a jamais penſé, mais ſur la perception claire & diſtincte qu'il a de ſes idées ſimples de *noir* & de *blanc*, qu'il ne peut confondre enſemble, ou prendre l'une pour l'autre, ſoit qu'il ſoit ou ne ſoit pas inſtruit de cette maxime. Vous ne ſauriez non-plus démontrer à cet enfant, ou à quiconque a une telle idée qu'il déſigne par le nom d'*homme*, qu'un homme ait une ame, parce que ſon idée d'homme ne renferme en elle-même aucune notion pareille; & par conſéquent c'eſt un point qui ne peut lui être prouvé par le principe, *ce qui eſt, eſt*; mais qui dépend de conſéquences & d'obſervations, par le moyen deſquelles il doit former ſon idée complexe, déſignée par le mot *homme*.

§. XVII. En ſecond lieu, un autre qui, en formant la collection de l'idée complexe qu'il appelle *homme*, eſt allé plus avant, & qui a ajouté à la forme extérieure le *rire* & le *diſcours raiſonnable*, peut démontrer que les enfans qui ne font que de naître, & les imbéciles, ne ſont pas des *hommes*, par le moyen de cette maxime, *il eſt impoſſible qu'une même choſe ſoit & ne ſoit pas*. Et en effet, il m'eſt arrivé de diſcourir avec des perſonnes fort raiſonnables, qui m'ont nié que les enfans & les imbécilles fuſſent *hommes*.

§. XVIII. En troiſième lieu, peut-être qu'un autre ne compoſe ſon idée complexe, qu'il appelle *homme*, que des idées de corps en général, & de la puiſſance de parler & de raiſonner, & en exclut entièrement la forme extérieure. Et un tel homme peut démontrer qu'un homme peut n'avoir point de main, & avoir quatre pieds; puiſqu'aucune de ces deux choſes ne ſe trouve enfermée dans ſon idée d'*homme*: & dans quelque corps ou figure qu'il trouve la facilité de parler jointe à celle de raiſonner, c'eſt-là un homme, à ſon égard; parce qu'ayant une connoiſſance évidente d'une telle idée complexe, il eſt certain que *ce qui eſt, eſt*.

§. XIX. De ſorte qu'à bien conſidérer la choſe, je crois que nous pouvons aſſurer que, lorſque nos idées ſont déterminées dans notre eſprit, & déſignées par des noms fixes & connus, que nous leur avons attachés ſous ces déterminations préciſes, ces maximes ſont fort peu néceſſaires, ou plutôt ne ſont abſolument d'aucun uſage, pour prouver la convenance ou la diſconvenance d'aucune de ces idées. Quiconque ne peut pas diſcerner la vérité ou la fauſſeté de ces ſortes de propoſitions, ſans le ſecours de ces maximes ou autres ſemblables, ne pourra le faire par leur entremiſe; puiſqu'on ne ſauroit ſuppoſer qu'il connoiſſe ſans preuve la vérité de ces maximes mêmes, s'il ne peut connoître ſans preuve la vérité de ces autres propoſitions, qui ſont auſſi évidentes par elles-mêmes que ces maximes. C'eſt ſur ce fondement que la *connoiſſance intuitive* n'exige ou n'admet aucune preuve, dans une de ſes parties plutôt que dans l'autre. Quiconque ſuppoſe qu'elle en a beſoin,

renverse le fondement de toute connoissance & de toute certitude ; & celui à qui il faut une preuve pour être assuré de cette proposition, *deux sont égaux à deux*, & pour y donner son consentement, aura aussi besoin d'une preuve pour pouvoir admettte celle-ci, *ce qui est, est*. De même, tout homme, qui a besoin d'une preuve pour être convaincu que *deux ne sont pas trois*, que le *blanc n'est pas noir*, qu'*un triangle n'est pas un cercle*, &c. ou que deux autres idées, déterminées & distinctes, quelles qu'elles soient, ne sont pas une seule & même idée, aura besoin d'une démonstration pour pouvoir être convaincu, qu'*il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas*.

§. XX. Or, comme ces idées sont d'un fort petit usage, lorsque nous avons des idées déterminées, elles sont d'ailleurs d'un usage fort dangereux, comme je viens de le montrer, lorsque nos idées ne sont pas déterminées, que nous nous servons de mots qui ne sont pas attachés à des idées déterminées, mais qui ont une signification vague & inconstante, signifiant tantôt une idée, & tantôt une autre ; d'où s'ensuivent des méprises & des erreurs que ces maximes citées en preuve, dont les termes signifient des idées indéterminées, servent à confirmer & à graver plus fortement dans l'esprit par leur autorité. (*Locke, Entendem. humain.*)



B

BEAU, adj. (*Métaphyſique.*) Avant que d'entrer dans la recherche difficile de l'origine du *beau*, je remarquerai d'abord, avec tous les auteurs qui en ont écrit, que par une ſorte de fatalité, les choſes dont on parle le plus parmi les hommes, ſont aſſez ordinairement celles qu'on connoît le moins ; & que telle eſt entre beaucoup d'autres, la nature du *beau*. Tout le monde raiſonne du *beau* : on l'admire dans les ouvrages de la nature : on l'exige dans les productions des arts : on accorde ou l'on refuſe cette qualité à tout moment ; cependant ſi l'on demande aux hommes du goût le plus ſûr & le plus exquis quelle eſt ſon origine, ſa nature, ſa notion préciſe, ſa véritable idée, ſon exacte définition ; ſi c'eſt quelque choſe d'abſolu ou de relatif ; s'il y a un *beau* eſſentiel, éternel, immuable, règle & modèle du *beau* ſubalterne ; ou s'il en eſt de la beauté comme des modes, on voit auſſi-tôt les ſentimens partagés ; les uns avouent leur ignorance, les autres ſe jettent dans le ſcepticiſme. Comment ſe fait-il que preſque tous les hommes ſoient d'accord qu'il y a un *beau* ; qu'il y en ait tant entr'eux qui le ſentent vivement où il eſt, & que ſi peu ſachent ce que c'eſt ?

Pour parvenir, s'il eſt poſſible, à la ſolution de ces difficultés, nous commencerons par expoſer les différens ſentimens des auteurs qui ont écrit le mieux ſur le *beau*, nous propoſerons enſuite nos idées ſur le même ſujet, & nous finirons cet article par des obſervations générales ſur l'entendement humain & ſes opérations relatives à la queſtion dont il s'agit.

Platon a écrit deux dialogues du *beau*, le *Phédre* & le *grand Hippias* : dans celui-ci, il enſeigne plutôt ce que le *beau* n'eſt pas que ce qu'il eſt ; & , dans l'autre, il parle moins du *beau* que de l'amour naturel qu'on a pour lui. Il ne s'agit, dans le *grand Hippias* que de confondre la vanité d'un ſophiſte ; & , dans le *Phédre*, que de paſſer quelques momens agréables avec un ami dans un lieu délicieux.

S. Auguſtin avoit compoſé un traité ſur le *beau* : mais cet ouvrage eſt perdu, & il ne nous reſte de S. Auguſtin, ſur cet objet important, que quelques idées éparſes dans ſes écrits, par leſquelles on voit que ce rapport exact des parties d'un tout entr'elles, qui le conſtitue *un*, étoit, ſelon lui, le caractère diſtinctif de la beauté. Si je demande à un architecte, dit ce grand homme, pourquoi ayant élevé une arcade à une des aîles de ſon bâtiment, il en fait autant à l'autre, il me répondra ſans doute que c'eſt afin que les membres de ſon architecture ſymmétriſent bien enſemble. Mais pourquoi cette ſymmétrie vous paroît-elle néceſſaire ? Par la raiſon qu'elle plaît. Mais qui êtes-vous pour vous ériger en arbitre de ce qui doit plaire ou ne pas plaire aux hommes ? & d'où ſavez-vous que la ſymmétrie nous plaît ? J'en ſuis ſûr, parce que les choſes ainſi diſpoſées ont de la décence, de la juſteſſe, de la grace ; en un mot, parce que cela eſt *beau*. Fort bien : mais, dites moi, cela eſt-il beau parce qu'il plaît ? ou cela plaît-il parce qu'il eſt *beau* ? Sans difficulté cela plaît, parce qu'il eſt *beau*. Je le crois comme vous : mais je vous demande encore pourquoi cela eſt-il *beau* ? & ſi ma queſtion vous embarraſſe, parce qu'en effet les maîtres de votre art ne vont guères juſques-là, vous conviendrez du moins ſans peine que la ſimilitude, l'égalité, la convenance des parties de votre bâtiment, réduit tout à une eſpèce d'unité qui contente la raiſon. C'eſt ce que je voulois dire. Oui, prenez-y garde, il n'y a point de vraie unité dans les corps, puiſqu'ils ſont tous compoſés d'un nombre innombrable de parties, dont chacune eſt encore compoſée d'une infinité d'autres. Où la voyez-vous donc cette unité qui vous dirige dans la conſtruction de votre deſſein ; cette unité que vous regardez dans votre art comme une loi inviolable ; cette unité que votre édifice doit imiter pour être *beau*, mais que rien ſur la terre ne peut imiter parfaitement, puiſque rien ſur la terre ne peut être parfaitement *un* ? Or de-là que s'enſuit-il ? ne faut-il pas reconnoître qu'il y a au-deſſus de nos eſprits une certaine unité originale, ſouveraine, éternelle, parfaite, qui eſt la règle eſſentielle du *beau*, & que vous cherchez dans la pratique de votre art ? D'où ſaint Auguſtin conclut, dans un autre ouvrage, que c'eſt l'unité qui conſtitue, pour ainſi dire, la forme & l'eſſence du beau en tout genre. *Omnis porrò pulchritudinis forma, unitas eſt.*

M. Wolf dit, dans ſa *Pſycologie*, qu'il y a des choſes qui nous plaiſent, d'autres qui nous déplaiſent ; & que cette différence eſt ce qui conſtitue le *beau* & le laid : que ce qui nous plaît s'appelle *beau*, & que ce qui nous déplaît eſt laid.

Il ajoute, que la beauté conſiſte dans la perfection, de manière que par la force de cette perfection, la choſe qui en eſt revêtue eſt propre à produire en nous du plaiſir.

Il diſtingue enſuite deux ſortes de beautés, la vraie & l'apparente : la vraie eſt celle qui naît d'une perfection réelle ; & l'apparente, celle qui naît d'une perfection apparente.

Il eſt évident que ſaint Auguſtin avoit été beaucoup plus loin dans la recherche du *beau* que le philoſophe Léibnitien : celui-ci ſemble prétendre d'abord qu'une choſe eſt belle, parce qu'elle nous plaît ; au lieu qu'elle ne nous plaît que parce qu'elle eſt belle, comme Platon & ſaint Auguſtin l'ont très-bien remarqué. Il eſt vrai qu'il fait enſuite entrer la perfection dans l'idée de la beauté : mais qu'eſt-ce que la perfection ? Le parfait eſt-il plus clair & plus intelligible que le *beau* ?

Tous ceux qui ſe piquant de ne pas parler ſimplement par coutume & ſans réflexion, dit M. Crouzas, voudront deſcendre dans eux-mêmes, & faire attention à ce qui s'y paſſe, à la manière dont ils penſent, & à ce qu'ils ſentent, lorſqu'ils s'écrient *cela eſt beau*, s'appercevront qu'ils expriment par ce terme un certain rapport d'un objet, avec des ſentimens agréables ou avec des idées d'approbation, & tomberont d'accord que dire cela eſt *beau*, c'eſt dire, j'apperçois quelque choſe que j'approuve, ou qui me fait plaiſir.

On voit que cette définition de M. Crouzas n'eſt point priſe de la nature du *beau*, mais de l'effet ſeulement qu'on éprouve à ſa préſence : elle a le même défaut que celle de M. Wolf. C'eſt ce que M. Crouzas a bien ſenti ; auſſi s'occupe-t-il enſuite à fixer les caractères du *beau* : il en compte cinq, la variété, l'unité, la régularité, l'ordre, la proportion.

D'où il s'enſuit, ou que la définition de ſaint Auguſtin eſt incomplette, ou que celle de M. Crouzas eſt redondante. Si l'idée d'*unité* ne renferme pas les idées de variété, de régularité, d'ordre & de proportion, & ſi ces qualités ſont eſſentielles au *beau*, ſaint Auguſtin n'a pas dû les omettre : ſi l'idée d'unité les renferme, M. Crouzas n'a pas dû les ajouter.

M. Crouzas ne définit point ce qu'il entend par *variété* ; il ſemble entendre par *unité*, la relation de toutes les parties à un ſeul but ; il fait conſiſter la régularité dans la poſition ſemblable des parties entr'elles ; il déſigne par *ordre* une certaine dégradation de parties, qu'il faut obſerver dans le paſſage des unes aux autres ; & il définit la proportion, l'unité aſſaiſonnée de variété, de régularité & d'ordre dans chaque partie.

Je n'attaquerai point cette définition du *beau* par les choſes vagues qu'elle contient ; je me contenterai ſeulement d'obſerver ici qu'elle eſt particuliere, & qu'elle n'eſt applicable qu'à l'architecture, ou tout au plus à de grands touts dans les autres genres, à une pièce d'éloquence, à un drame, &c. mais non pas à un mot, à une penſée, à une portion d'objet.

M. Hutcheſon, célébre profeſſeur de philoſophie morale dans l'univerſité de Glaſcou, s'eſt fait un ſyſtême particulier : il ſe réduit à penſer qu'il ne faut pas plus demander *qu'eſt-ce que le beau*, que de demander *qu'eſt-ce que le viſible*. On entend par *viſible*, ce qui eſt fait pour être apperçu par l'œil ; & M. Hutcheſon entend par *beau*, ce qui eſt fait pour être ſaiſi par le ſens interne du *beau*. Son ſens interne du *beau*, eſt une faculté par laquelle nous diſtinguons les belles choſes, comme le ſens de la vue eſt une faculté par laquelle nous recevons la notion des couleurs & des figures. Cet auteur & ſes ſectateurs, mettent tout en œuvre pour démontrer la réalité & la néceſſité de ce ſixième ſens : & voici comment ils s'y prennent.

1°. Notre ame, diſent-ils, eſt paſſive dans le plaiſir & dans le déplaiſir. Les objets ne nous affectent pas préciſément comme nous le ſouhaiterions ; les uns font ſur notre ame une impreſſion néceſſaire de plaiſir ; d'autres nous déplaiſent néceſſairement : tout le pouvoir de notre volonté ſe réduit à rechercher la première ſorte d'objet, & à fuir l'autre : c'eſt la conſtitution même de notre nature, quelquefois individuelle, qui nous rend les uns agréables, & les autres déſagréables. *Voyez* PEINE & PLAISIR.

2°. Il n'eſt peut-être aucun objet qui puiſſe affecter notre ame, ſans lui être plus ou moins une occaſion néceſſaire de plaiſir ou de déplaiſir. Une figure, un ouvrage d'architecture ou de peinture, une compoſition de muſique, une action, un ſentiment, un caractère, une expreſſion, un diſcours ; toutes ces choſes nous plaiſent ou nous déplaiſent de quelque manière. Nous ſentons que le plaiſir ou le déplaiſir s'excite néceſſairement par la contemplation de l'idée qui ſe préſente alors à notre eſprit avec toutes ſes circonſtances. Cette impreſſion ſe fait, quoiqu'il n'y ait rien dans quelques-unes de ces idées de ce qu'on appelle ordinairement *perception ſenſible* ; & dans celles qui viennent des ſens, le plaiſir ou le déplaiſir qui les accompagne, naît de l'ordre ou du déſordre, de l'arrangement ou défaut de ſymétrie, de l'imitation ou de la biſarrerie qu'on remarque dans les objets ; & non des idées ſimples de la couleur, du ſon, & de l'étendue, conſidérées ſolitairement. *Voyez* GOUT.

3°. Cela poſé, j'appelle, dit M. Hutcheſon, du nom de *ſens interne*, ces déterminations de l'ame à ſe plaire ou à ſe déplaire à certaines formes ou à certaines idées, quand elle les conſidère, & pour diſtinguer les ſens internes des facultés corporelles, connues ſous ce nom : j'appelle *ſens interne du beau*, la faculté qui diſcerne le *beau* dans la régularité, l'ordre & l'harmonie ; & *ſens interne du bon*, celle qui approuve les affections, les actions, les caractères des gens raiſonnables & vertueux. *Voyez* BON.

4°. Comme les déterminations de l'ame à ſe plaire ou à ſe déplaire à certaines formes ou à certaines idées, quand elle les conſidère, s'obſervent dans tous les hommes, à moins qu'ils ne ſoient ſtupides ; ſans rechercher encore ce que c'eſt que le *beau*, il eſt conſtant qu'il y a dans tous les hommes un ſens naturel, & propre pour cet objet ;

qu'ils s'accordent à trouver de la beauté dans les figures, aussi généralement qu'à éprouver de la douleur à l'approche d'un trop grand feu, ou du plaisir à manger, quand ils sont pressés par l'appetit, quoiqu'il y ait entr'eux une diversité de goûts infinie.

5°. Aussi-tôt que nous naissons, nos sens externes commencent à s'exercer & à nous transmettre des perceptions des objets sensibles; & c'est-là sans doute ce qui nous persuade qu'ils sont naturels. Mais les objets de ce que j'appelle des *sens internes*, les *sens du beau & du bon*, ne se présentent pas si-tôt à notre esprit. Il se passe du temps avant que les enfans réfléchissent, ou dumoins qu'ils donnent des indices de réflexion sur les proportions, ressemblances & symmétries, sur les affections & les caractères: ils ne connoissent qu'un peu tard les choses qui excitent le goût ou la répugnance intérieure; & c'est-là ce qui fait imaginer que ces facultés que j'appelle les *sens internes du beau & du bon*, viennent uniquement de l'instruction & de l'éducation. Mais quelque notion qu'on ait de la vertu & de la beauté, un objet vertueux ou bon, est une occasion d'approbation & de plaisir, aussi naturellement que des mets sont les objets de notre appetit. Et qu'importe que les premiers objets se soient présentés tôt ou tard? si les sens ne se développoient en nous que peu-à-peu & les uns après les autres, en seroient-ils moins des sens & des facultés? & serions-nous bien venus à prétendre qu'il n'y a vraiment, dans les objets visibles, ni couleurs, ni figures, parce que nous aurions eu besoin de temps & d'instructions pour les y appercevoir, & qu'il n'y auroit pas, entre nous tous, deux personnes qui les y appercevroient de la même manière? *Voyez* SENS.

6°. On appelle *sensations*, les perceptions qui s'excitent dans notre ame à la présence des objets extérieurs, & par l'impression qu'ils font sur nos organes. *Voyez* SENSATION. Et lorsque deux perceptions différent entièrement l'une de l'autre, & qu'elles n'ont de commun que le nom générique de *sensation*, les facultés par lesquelles nous recevons ces différentes perceptions, s'appellent des *sens différens*. La vue & l'ouïe, par exemple, désignent des facultés différentes, dont l'une nous donne des idées de couleur, & l'autre des idées du son; mais quelque différence que les sons aient entr'eux, & les couleurs entr'elles, on rapporte à un même sens toutes les couleurs, & à un autre sens tous les sons; & il paroît que nos sens ont chacun leur organe. Or si vous appliquez l'observation précédente au bon & au *beau*, vous verrez qu'ils sont exactement dans ce cas. *Voyez* BON.

7°. Les défenseurs du *sens interne* entendent par *beau*, l'idée que certains objets excitent dans notre ame, & par le *sens interne du beau*, la faculté que nous avons de recevoir cette idée; & ils observent que les animaux ont des facultés semblables à nos sens extérieurs, & qu'ils les ont même quelquefois dans un dégré supérieur à nous; mais qu'il n'y en a pas un qui donne un signe de ce qu'on entend ici par *sens interne*. Un être, continuent-ils, peut donc avoir en entier la même sensation extérieure que nous éprouvons, sans observer entre les objets, les ressemblances & les rapports; il peut même discerner ces ressemblances & ces rapports sans en ressentir beaucoup de plaisir; d'ailleurs les idées seules de la figure & des formes, &c. sont quelque chose de distinct du plaisir. Le plaisir peut se trouver où les proportions ne sont ni considérées ni connues; il peut manquer, malgré toute l'attention qu'on donne à l'ordre & aux proportions. Comment nommerons-nous donc cette faculté qui agit en nous, sans que nous sachions bien pourquoi? *sens interne*.

8°. Cette dénomination est fondée sur le rapport de la faculté qu'elle désigne avec les autres facultés. Ce rapport consiste principalement en ce que le plaisir que le sens interne nous fait éprouver, est différent de la connoissance des principes. La connoissance des principes peut l'accroître ou le diminuer: mais cette connoissance n'est pas lui ni sa cause. Ce sens a des plaisirs nécessaires; car la beauté & la laideur d'un objet est toujours la même pour nous, quelque dessein que nous puissions former d'en juger autrement. Un objet désagréable, pour être utile, ne nous en paroît pas plus *beau*; un bel objet, pour être nuisible, ne nous paroît pas plus laid. Proposez-nous le monde entier, pour nous contraindre, par la récompense, à trouver belle la laideur, & laide la beauté; ajoutez à ce prix les plus terribles menaces, vous n'apporterez aucun changement à nos perceptions & au jugement du sens interne; notre bouche louera ou blâmera à votre gré, mais le sens interne restera incorruptible.

9°. Il paroît de-là, continuent les mêmes systématiques, que certains objets sont immédiatement & par eux-mêmes, les occasions du plaisir que donne la beauté; que nous avons un sens propre à le goûter; que ce plaisir est individuel, & qu'il n'a rien de commun avec l'intérêt. En effet, n'arrive-t-il pas en cent occasions qu'on abandonne l'utile pour le *beau*? Cette généreuse préférence ne se remarque-t-elle pas quelquefois dans les conditions les plus méprisées? Un honnête artisan se livrera à la satisfaction de faire un chef-d'œuvre qui le ruine, plutôt qu'à l'avantage de faire un ouvrage qui l'enrichiroit.

10°. Si on ne joignoit pas à la considération de l'utile, quelque sentiment particulier, quelqu'effet subtil d'une faculté différente de l'entendement & de la volonté, on n'estimeroit une maison que pour son utilité, un jardin que pour sa fertilité, un habillement que pour sa commodité. Or cette estimation étroite des choses, n'existe pas même dans les enfans & dans les sauvages. Abandonnez la nature à elle-même, & le sens

interne exercera son empire : peut-être se trompera-t-il dans son objet, mais la sensation de plaisir n'en sera pas moins réelle. Une philosophie austère, ennemie du luxe, brisera les statues, renversera les obélisques, transformera nos palais en cabanes, & nos jardins en forêts : mais elle n'en sentira pas moins la beauté réelle de ces objets; le sens interne se révoltera contr'elle ; & elle sera réduite à se faire un mérite de son courage.

C'est ainsi, dis-je, que Hutcheson & ses sectateurs s'efforcent d'établir la nécessité du *sens interne du beau :* mais ils ne parviennent qu'à démontrer qu'il y a quelque chose d'obscur & d'impénétrable dans le plaisir que le *beau* nous cause ; que ce plaisir semble indépendant de la connoissance des rapports & des perceptions ; que la vue de l'utile n'y entre pour rien, & qu'il fait des enthousiastes, que ni les récompenses ni les menaces ne peuvent ébranler.

Du reste, ces philosophes distinguent dans les êtres corporels un *beau* absolu, & un *beau* relatif. Ils n'entendent point par un *beau* absolu, une qualité tellement inhérente dans l'objet, qu'elle le rend *beau* par lui-même, sans aucun rapport à l'ame qui le voit, & qui en juge. Le terme *beau*, semblable aux autres noms des idées sensibles, désigne proprement, selon eux, la perception d'un esprit ; comme le froid & le chaud, le doux & l'amer, sont des sensations de notre ame, quoique sans doute il n'y ait rien qui ressemble à ces sensations dans les objets qui les excitent, malgré la prévention populaire qui en juge autrement. On ne voit pas, disent-ils, comment les objets pourroient être appellés *beaux*, s'il n'y avoit pas un esprit doué du sens de la beauté pour leur rendre hommage. Ainsi par le *beau* absolu, ils n'entendent que celui qu'on reconnoît en quelques objets, sans les comparer à aucune chose extérieure, dont ces objets soient l'imitation & la peinture. Telle est, disent-ils, la beauté que nous appercevons dans les ouvrages de la nature, dans certaines formes artificielles, & dans les figures, les solides, les surfaces ; & par *beau* relatif, ils entendent celui qu'on apperçoit dans des objets considérés communément comme des imitations & des images de quelques autres. Ainsi leur division a plutôt son fondement dans les différentes sources du plaisir que le *beau* nous cause, que dans les objets ; car il est constant que le *beau* absolu a, pour ainsi dire, un *beau* relatif, & le *beau* relatif, un *beau* absolu.

Du Beau absolu, selon Hutcheson & ses sectateurs.

Nous avons fait sentir, disent-ils, la nécessité d'un sens propre, qui nous avertit par le plaisir de la présence du *beau ;* voyons maintenant quelles doivent être les qualités d'un objet pour émouvoir ce sens. Il ne faut pas oublier, ajoutent-ils, qu'ils ne s'agit ici de ces qualités que relativement à l'homme ; car il y a certainement bien des objets qui font sur eux l'impression de beauté, & qui déplaisent à d'autres animaux. Ceux-ci ayant des sens & des organes autrement conformés que les nôtres, s'ils étoient juges du *beau*, en attacheroient des idées à des formes toutes différentes. L'ours peut trouver sa caverne commode : mais il ne la trouve ni belle ni laide ; peut-être, s'il avoit le sens interne du *beau*, la regarderoit-il comme une retraite délicieuse. Remarquez en passant, qu'un être bien malheureux, ce seroit celui qui auroit le sens interne du *beau*, & qui ne reconnoîtroit jamais le *beau* que dans les objets qui lui seroient nuisibles ; la providence y a pourvu par rapport à nous ; & une chose vraiment belle, est assez ordinairement une chose bonne.

Pour découvrir l'occasion générale des idées du *beau* parmi les hommes, les sectateurs d'Hutcheson examinent les êtres les plus simples, par exemple, les figures ; & ils trouvent qu'entre les figures, celles que nous nommons *belles*, offrent à nos sens l'uniformité dans la variété. Ils assûrent qu'un triangle équilatéral est moins *beau* qu'un quarré ; un pentagone moins *beau* qu'un exagone, & ainsi de suite, parce que les objets également uniformes sont d'autant plus *beaux*, qu'ils sont plus variés ; & ils sont d'autant plus variés, qu'ils ont plus de côtés comparables. Il est vrai, disent-ils, qu'en augmentant beaucoup le nombre des côtés, on perd de vue les rapports qu'ils ont entr'eux & avec le rayon ; d'où il s'ensuit que la beauté de ces figures n'augmente pas toujours comme le nombre des côtés. Ils se font cette objection, mais ils ne se soucient guere d'y répondre. Ils remarquent seulement que le défaut du parallélisme dans les côtés des eptagones & des autres polygones impairs, en diminue la beauté : mais ils soutiennent toujours que, tout étant égal d'ailleurs, une figure régulière à vingt côtés, surpasse en beauté celle qui n'en a que douze ; que celle-ci l'emporte sur celle qui n'en a que huit, & cette dernière sur le quarré. Ils font le même raisonnement sur les surfaces & sur les solides. De tous les solides réguliers, celui qui a le plus grand nombre de surfaces est pour eux le plus *beau*, & ils pensent que la beauté de ces corps va toujours en décroissant jusqu'à la pyramide régulière.

Mais si entre les objets également uniformes, les plus variés sont les plus *beaux*, selon eux, réciproquement entre les objets également variés, les plus *beaux* seront les plus uniformes : ainsi le triangle équilatéral ou même isoscele est plus *beau* que le scalène, le quarré plus *beau* que le rhombe ou losange. C'est le même raisonnement pour les corps solides réguliers, & en général pour tous ceux qui ont quelque uniformité, comme les cylindres, les prismes, les obélisques, &c. & il faut convenir avec eux, que ces corps plaisent certainement plus à la vue, que des figures grossières où l'on n'apperçoit ni uniformité, ni symmétrie, ni unité.

Pour avoir des raisons composées du rapport de l'uniformité & de la variété, ils comparent les cercles & les sphères avec les ellipses & les sphéroïdes peu excentriques; & ils prétendent que la parfaite uniformité des uns, est compensée par la variété des autres, & que leur beauté est à peu près égale.

Le *beau*, dans les ouvrages de la nature, a le même fondement selon eux. Soit que vous envisagiez, disent-ils, les formes des corps célestes, leurs révolutions, leurs aspects; soit que vous descendiez des cieux sur la terre, & que vous considériez les plantes qui la couvrent, les couleurs dont les fleurs sont peintes, la structure des animaux, leurs espèces, leurs mouvemens, la proportion de leurs parties, le rapport de leur méchanisme à leur bien être; soit que vous vous élanciez dans les airs, & que vous examiniez les oiseaux & les météores; ou que vous vous plongiez dans les eaux & que vous compariez entre eux les poissons, vous rencontrerez par-tout l'uniformité dans la variété, par-tout vous verrez ces qualités compensées dans les êtres également *beaux*, & la raison composée des deux, inégales dans les êtres de beauté inégale; en un mot, s'il est permis de parler encore la langue des géomètres, vous verrez dans les entrailles de la terre, au fond des mers, au haut de l'atmosphère, dans la nature entière, & dans chacune de ses parties, l'uniformité dans la variété, & la beauté toujours en raison composée de ces deux qualités.

Ils traitent ensuite de la beauté des arts, dont on ne peut regarder les productions comme une véritable imitation, telle que l'architecture, les arts méchaniques, & l'harmonie naturelle; ils font tous leurs efforts pour les assujettir à leur loi de l'uniformité dans la variété; & si leur preuve pèche, ce n'est pas par le défaut de l'énumération; ils descendent depuis le palais le plus magnifique jusqu'au plus petit édifice, depuis l'ouvrage le plus précieux jusqu'aux bagatelles, montrant le caprice par-tout où manque l'uniformité, & l'insipidité où manque la variété.

Mais il est une classe d'êtres fort différents des précédens, dont les sectateurs d'Hutcheson sont fort embarassés; car on y reconnoît de la beauté, & cependant la règle de l'uniformité dans la variété ne leur est pas applicable; ce sont les démonstrations des vérités abstraites & universelles. Si un théorème contient une infinité de vérités particulières, qui n'en sont que le développement, ce théorème n'est proprement que le corollaire d'un axiome d'où découle une infinité d'autres théorèmes; cependant on dit *voilà un beau théorème*, & l'on ne dit pas *voilà un bel axiome*.

Nous donnerons plus bas la solution de cette difficulté dans d'autres principes. Passons à l'examen du *beau* relatif, de ce *beau* qu'on apperçoit dans un objet considéré comme l'imitation d'un original, selon ceux de Hutcheson & de ses sectateurs.

Du Beau relatif, selon Hutcheson.

Cette partie de son systême n'a rien de particulier. Selon cet auteur, & selon tout le monde, ce *beau* ne peut consister que dans la conformité qui se trouve entre le modèle & la copie.

D'où il s'ensuit que pour le *beau* relatif, il n'est pas nécessaire qu'il y ait aucune beauté dans l'original. Les forêts, les montagnes, les précipices, les cahos, les rides de la vieillesse, la pâleur de la mort, les effets de la maladie, plaisent en peinture; ils plaisent aussi en poësie: ce qu'Aristote appelle *un caractère moral*, n'est point celui d'un homme vertueux; & ce qu'on entend par *fabula bene morata*, n'est autre chose qu'un poëme épique ou dramatique, où les actions, les sentimens & les discours, sont d'accord avec les caractères bons ou mauvais.

Cependant on ne peut nier que la peinture d'un objet qui aura quelque beauté absolue, ne plaise ordinairement davantage que celle d'un objet qui n'aura point ce *beau*. La seule exception qu'il y ait peut-être à cette règle, c'est le cas où la conformité de la peinture avec l'état du spectateur gagnant tout ce qu'on ôte à la beauté absolue du modèle, la peinture en devient d'autant plus intéressante; cet intérêt qui naît de l'imperfection, est la raison pour laquelle on a voulu que le héros d'un poëme épique ou héroïque, ne fût point sans défaut.

La plupart des autres beautés de la poësie & de l'éloquence, suivent la loi du *beau* relatif. La conformité avec le vrai rend les comparaisons, les métaphores & les allégories belles, lors même qu'il n'y a aucune beauté absolue dans les objets qu'elles représentent.

Hutcheson insiste ici sur le penchant que nous avons à la comparaison. Voici, selon lui, quelle en est l'origine. Les passions produisent presque toujours dans les animaux les mêmes mouvemens qu'en nous; & les objets inanimés de la nature, ont souvent des positions qui ressemblent aux attitudes du corps humain, dans certains états de l'ame. Il n'en a pas fallu davantage, ajoute l'auteur que nous analysons, pour rendre le lion symbole de la fureur, le tigre celui de la cruauté; un chêne droit, & dont la cime orgueilleuse s'élève jusque dans la nue, l'emblême de l'audace; les mouvemens d'une mer agitée, la peinture des agitations de la colère; & la mollesse de la tige d'un pavot, dont quelques gouttes de pluie ont fait pancher la tête, l'image d'un moribond.

Tel est le systême de Hutcheson, qui paroîtra sans-doute plus singulier que vrai. Nous ne pouvons cependant trop recommander la lecture de son ouvrage, sur-tout dans l'original; on y trouvera un grand nombre d'observations délicates sur la manière d'atteindre la perfection dans la pratique des beaux arts. Nous allons maintenant exposer

exposer les idées du P. André jésuite. Son essai sur le *beau* est le systême le plus suivi, le plus étendu, & le mieux lié que je connoisse. J'oserois assûrer qu'il est dans son genre ce que le traité des Beaux Arts, réduits à un seul principe, est dans le sien. Ce sont deux bons ouvrages auxquels il n'a manqué qu'un chapitre pour être excellents; & il en faut savoir d'autant plus mauvais gré à ces deux auteurs de l'avoir omis. M. l'abbé Batteux rappelle tous les principes des beaux arts à l'imitation de la belle nature : mais il ne nous apprend point ce que c'est que la belle nature. Le pere André distribue, avec beaucoup de sagacité & de philosophie, le *beau* en général dans ses différentes espèces ; il les définit toutes avec précision : mais on ne trouve la définition du genre, celle du *beau* en général, dans aucun endroit de son livre, à moins qu'il ne le fasse consister dans l'unité comme saint Augustin. Il parle sans cesse d'ordre de proportion, d'harmonie, &c. mais il ne dit pas un mot de l'origine de ces idées.

Le père André distingue les notions générales de l'esprit pur, qui nous donnent des règles éternelles du *beau*; les jugemens naturels de l'ame, où le sentiment se mêle avec les idées purement spirituelles, mais sans les détruire; & les préjugés de l'éducation & de la coutume, qui semblent quelquefois les renverser les uns & les autres. Il distribue son ouvrage en quatre chapitres. Le premier est du *beau* visible; le second, du *beau* dans les mœurs; le troisième, du *beau* dans les ouvrages d'esprit; & le quatrième, du *beau* musical.

Il agite trois questions sur chacun de ces objets; il prétend qu'on y découvre un *beau* essentiel, absolu, indépendant de toute institution, même divine; un *beau* naturel dépendant de l'institution du Créateur, mais indépendant de nos opinions & de nos goûts; un *beau* artificiel & en quelque sorte arbitraire, mais toujours avec quelque dépendance des loix éternelles.

Il fait consister le *beau* essentiel, dans la régularité, l'ordre, la proportion, la symmétrie en général; le *beau* naturel, dans la régularité, l'ordre, les proportions, la symmétrie observés dans les êtres de la nature; le *beau* artificiel, dans la régularité, l'ordre, la symmétrie, les proportions observées dans nos productions méchaniques, nos parures, nos bâtimens, nos jardins. Il remarque que ce dernier *beau* est mêlé d'arbitraire & d'absolu. En architecture, par exemple, il apperçoit deux sortes de règles: les unes qui découlent de la notion indépendante de nous, du *beau* original & essentiel, & qui exigent indispensablement la perpendicularité des colonnes, le parallélisme des étages, la symmétrie des membres, le dégagement & l'élégance du dessein, & l'unité dans le tout: les autres qui sont fondées sur des observations particulières, que les maîtres ont faites en divers temps, & par lesquelles ils ont déterminé les propottions des parties dans les cinq ordres d'architecture. C'est en conséquence de ces règles, que, dans le toscan, la hauteur de la colonne contient sept fois le diamètre de sa base, dans le dorique huit fois, neuf dans le ionique, dix dans le corinthien, & dans le composite autant; que les colonnes ont un renflement, depuis leur naissance jusqu'au tiers du fût; que dans les deux autres tiers, elles diminuent peu à peu en fuyant le chapiteau; que les entre-colonnemens sont au plus de huit modules, & au-moins de trois; que la hauteur des portiques, des arcades, des portes & des fenêtres est double de leur largeur. Ces règles n'étant fondées que sur des observations à l'œil & sur des exemples équivoques, sont toujours un peu incertaines, & ne sont pas tout-à-fait indispensables. Aussi voyons-nous quelquefois que les grands architectes se mettent au-dessus d'elles, y ajoutent, en rabattent, & en imaginent de nouvelles, selon les circonstances.

Voilà donc, dans les productions des arts, un *beau* essentiel, un *beau* de création humaine, & un *beau* de systême: un *beau* essentiel, qui consiste dans l'ordre; un *beau* de création humaine, qui consiste dans l'application libre & dépendante de l'artiste, des loix de l'ordre, ou pour parler plus clairement, dans le choix de tel ordre; & un *beau* de systême, qui naît des observations, & qui donne des variétés même entre les plus savans artistes, mais jamais au préjudice du *beau* essentiel, qui est une barrière qu'on ne doit jamais franchir. *Hic murus aheneus esto.* S'il est arrivé quelquefois aux grands maîtres de se laisser emporter par leur génie au-delà de cette barrière, c'est dans les occasions rares où ils ont prévu que cet écart ajouteroit plus à la beauté qu'il ne lui ôteroit : mais ils n'en ont pas moins fait une faute qu'on peut leur reprocher.

Le *beau* arbitraire se sous-divise selon le même auteur, en un *beau* de génie, un *beau* de goût, & un *beau* de pur caprice : un *beau* de génie fondé sur la connoissance du *beau* essentiel, qui donne les règles inviolables : un *beau* de goût, fondé sur la connoissance des ouvrages de la nature & des productions des grands maîtres, qui dirige dans l'application & l'emploi du *beau* essentiel; un *beau* de caprice, qui n'étant fondé sur rien, ne doit être admis nulle part.

Que devient le systême de Lucrèce & des Pyrrhoniens, dans le systême du père André? que reste-t-il d'abandonné à l'arbitraire? Presque rien : aussi pour toute réponse à l'objection de ceux qui prétendent que la beauté est d'éducation & de préjugé, il se contente de développer la source de leur erreur. Voici, dit-il, comment ils ont raisonné : ils ont cherché dans les meilleurs ouvrages des exemples du *beau* de caprice, & ils n'ont pas eu de peine à y en rencontrer, & à démontrer que le *beau* qu'on y reconnoissoit étoit de caprice : ils ont pris des exemples du *beau* de

goût, & ils ont très-bien démontré qu'il y avoit aussi de l'arbitraire dans ce *beau* ; & sans aller plus loin, ni s'appercevoir que leur énumération étoit incomplette, ils ont conclu que tout ce qu'on appelle *beau*, étoit arbitraire & de caprice. Mais on conçoit aisément que leur conclusion n'étoit juste que par rapport à la troisième branche du *beau* artificiel, & que leur raisonnement n'attaquoit ni les deux autres branches de ce *beau*, ni le *beau* naturel, ni le *beau* essentiel.

Le père André passe ensuite à l'application de ses principes aux mœurs, aux ouvrages d'esprit & à la musique ; & il démontre qu'il y a dans ces trois objets du *beau*, un *beau* essentiel, absolu & indépendant de toute institution, même divine, qui fait qu'une chose est une ; un *beau* naturel dépendant de l'institution du Créateur, mais indépendant de nous ; un *beau* arbitraire, dépendant de nous, mais sans préjudice du *beau* essentiel.

Un *beau* essentiel dans les mœurs, dans les ouvrages d'esprit & dans la Musique, fondé sur l'ordonnance, la régularité, la proportion, la justesse, la décence, l'accord, qui se remarquent dans une belle action, une bonne pièce, un *beau* concert, & qui font que les productions morales, intellectuelles & harmoniques sont unes.

Un *beau* naturel, qui n'est autre chose dans les mœurs, que l'observation du *beau* essentiel dans notre conduite, relative à ce que nous sommes entre les êtres de la nature : dans les ouvrages d'esprit, que l'imitation & la peinture fidèle des productions de la nature en tout genre ; dans l'harmonie, qu'une soumission aux loix que la nature a introduites dans les corps sonores, leur raisonnance & la conformation de l'oreille.

Un *beau* artificiel, qui consiste dans les mœurs à se conformer aux usages de sa nation, au génie de ses concitoyens, à leurs loix ; dans les ouvrages d'esprit, à respecter les règles du discours, à connoître la langue, & à suivre le goût dominant ; dans la musique, à insérer à propos la dissonance, à conformer ses productions aux mouvemens & aux intervalles reçus.

D'où il s'ensuit que, selon le père André, le *beau* essentiel & la vérité, ne se montrent nulle part avec tant de profusion que dans l'univers ; le *beau moral*, que dans le philosophe chrétien ; & le *beau intellectuel*, que dans une tragédie accompagnée de musique & de décorations.

L'auteur qui nous a donné l'*essai sur le mérite & la vertu*, rejette toutes ces distinctions du *beau*, & prétend, avec beaucoup d'autres, qu'il n'y a qu'un *beau* dont l'utile est le fondement : ainsi tout ce qui est ordonné de manière à produire le plus parfaitement l'effet qu'on se propose, est suprêmement *beau*. Si vous lui demandez qu'est-ce qu'un *bel homme*, il vous répondra que c'est celui dont les membres bien proportionnés concourent de la façon la plus avantageuse à l'accomplissement des fonctions animales de l'homme. *Voyez Essai sur le mérite & la vertu, pag.* 48. L'homme, la femme, le cheval & les autres animaux, continuera-t-il, occupent un rang dans la nature : or, dans la nature, ce rang détermine les devoirs à remplir ; les devoirs déterminent l'organisation, & l'organisation est plus ou moins parfaite ou *belle*, selon le plus ou le moins de facilité que l'animal en reçoit pour vaquer à ses fonctions. Mais cette facilité n'est pas arbitraire, ni par conséquent les formes qui la constituent, ni la beauté qui dépend de ces formes. Puis, descendant de-là aux objets les plus communs, aux chaises, aux tables, aux portes ; &c. il tâchera de vous prouver que la forme de ces objets ne nous plaît qu'à proportion de ce qu'elle convient mieux à l'usage auquel on les destine ; & si nous changeons si souvent de mode, c'est-à-dire, si nous sommes si peu constans dans le goût pour les formes que nous leur donnons, c'est, dira-t-il, que cette conformation la plus parfaite relativement à l'usage, est très-difficile à rencontrer ; c'est qu'il y a là une espèce de *maximum* qui échappe à toutes les finesses de la géométrie naturelle & artificielle, & autour duquel nous tournons sans cesse : nous nous appercevons à merveille, quand nous en approchons & quand nous l'avons passé ; mais nous ne sommes jamais sûrs de l'avoir atteint. De-là cette révolution perpétuelle dans les formes : ou nous les abandonnons pour d'autres, ou nous disputons sans fin sur celles que nous conservons. D'ailleurs ce point n'est pas par-tout au même endroit ; ce *maximum* a, dans mille occasions, des limites plus étendues ou plus étroites : quelques exemples suffiront pour éclaircir sa pensée. Tous les hommes, ajoutera-t-il, ne sont pas capables de la même attention, n'ont pas la même force d'esprit ; ils sont tous plus ou moins patiens, plus ou moins instruits, &c. Que produira cette diversité ? c'est qu'un spectacle composé d'académiciens trouvera l'intrigue d'Héraclius admirable, & que le peuple la traitera d'embrouillée ; c'est que les uns restraindront l'étendue d'une comédie à trois actes, & les autres prétendront qu'on peut l'étendre à sept, & ainsi du reste. Avec quelque vraisemblance que ce systême soit exposé, il ne m'est pas possible de l'admettre.

Je conviens avec l'auteur, qu'il se mêle dans tous nos jugemens un coup-d'œil délicat sur ce que nous sommes, un retour imperceptible vers nous-mêmes, & qu'il y a mille occasions où nous croyons n'être enchantés que par les belles formes ; & où elles sont en effet la cause principale, mais non la seule, de notre admiration ; je conviens que cette admiration n'est pas toujours aussi pure que nous l'imaginons : mais, comme il ne faut qu'un fait pour renverser un systême, nous sommes contraints d'abandonner celui de l'auteur que nous venons de citer, quelqu'attachement

que nous ayons eu jadis pour ses idées ; & voici nos raisons.

Il n'est personne qui n'ait éprouvé que notre attention se porte principalement sur la similitude des parties, dans les choses mêmes où cette similitude ne contribue point à l'utilité : pourvu que les pieds d'une chaise soient égaux & solides, qu'importe qu'ils aient la même figure ! Ils peuvent différer en ce point, sans en être moins utiles. L'un pourra donc être droit, & l'autre en pied de biche ; l'un courbe en-dehors, & l'autre en-dedans. Si l'on fait une porte en forme de bierre, sa forme paroîtra peut-être mieux assortie à la figure de l'homme qu'aucune des formes qu'on suit. De quelle utilité sont en architecture les imitations de la nature & de ses productions ? A quelle fin placer une colonne & des guirlandes où il ne faudroit qu'un poteau de bois, ou qu'un massif de pierre ? A quoi bon ces cariatides ? une colonne est-elle destinée à faire la fonction d'un homme, ou un homme a-t-il jamais été destiné à faire l'office d'une colonne dans l'angle d'un vestibule ? Pourquoi imite-t-on, dans les entablemens, des objets naturels ? qu'importe que, dans cette imitation, les proportions soient bien ou mal observées ? Si l'utilité est le seul fondement de la beauté, les bas-reliefs, les cannelures, les vases, & en général tous les ornemens, deviennent ridicules & superflus.

Mais le goût de l'imitation se fait sentir dans les choses dont le but unique est de plaire ; & nous admirons souvent des formes, sans que la notion de l'utile nous y porte. Quand le propriétaire d'un cheval ne le trouveroit jamais *beau* que quand il compare la forme de cet animal au service qu'il prétend en tirer ; il n'en est pas de même du passant à qui il n'appartient pas. Enfin on discerne tous les jours de la beauté dans des fleurs, des plantes, & mille ouvrages de la nature dont l'usage nous est inconnu.

Je sais qu'il n'y a aucune des difficultés que je viens de proposer contre le systême que je combats, à laquelle on ne puisse répondre : mais je pense que ces réponses seroient plus subtiles que solides.

Il suit de ce qui précède, que Platon s'étant moins proposé d'enseigner la vérité à ses disciples, que de désabuser ses concitoyens sur le compte des sophistes, nous offre dans ses ouvrages, à chaque ligne, des exemples du *beau*, nous montre très-bien ce que ce n'est point, mais ne nous dit rien de ce que c'est.

Que S. Augustin a réduit toute beauté à l'unité ou au rapport exact des parties d'un tout entr'elles, & au rapport exact des parties d'une partie considérée comme tout, & ainsi à l'infini ; ce qui me semble constituer plutôt l'essence du parfait que du *beau*.

Que M. Wo confondu le *beau* avec le plaisir qu'il occasionne, & avec la perfection, quoiqu'il y ait des êtres qui plaisent sans être *beaux*, d'autres qui sont *beaux* sans plaire ; quoique tout être soit susceptible de la dernière perfection, & qu'il y en ait qui ne soient pas susceptibles de la moindre beauté. tels sont tous les objets de l'odorat & du goût, considérés relativement à ces sens.

Que M. Crouzas, en chargeant sa définition du *beau* ne s'est pas apperçu que plus il multiplioit les caractères du *beau*, plus il le particularisoit ; & que, s'étant proposé de traiter du *beau* en général, il a commencé par en donner une notion, qui n'est applicable qu'à quelques espèces de *beaux* particuliers.

Que Hutcheson qui s'est proposé deux objets ; le premier, d'expliquer l'origine du plaisir que nous éprouvons à la présence du *beau* ; & le second, de rechercher les qualités que doit avoir un être pour occasionner en nous ce plaisir individuel, & par conséquent nous paroître *beau*, a moins prouvé la réalité de son sixième sens, que fait sentir la difficulté de développer sans ce secours la source du plaisir que nous donne le *beau*, & que son principe de l'uniformité dans la variété n'est pas général ; qu'il en fait aux figures de la géométrie une application plus subtile que vraie, & que ce principe ne s'applique point du tout à une autre sorte de *beau*, celui des démonstrations des vérités abstraites & universelles.

Que le systême proposé dans l'*essai sur le mérite & sur la vertu*, où l'on prend l'utile pour le seul & unique fondement du *beau*, est plus défectueux encore qu'aucun des précédens.

Enfin que le père André jésuite, ou l'auteur de l'*essai sur le beau*, est celui qui jusqu'à présent a le mieux approfondi cette matière, en a le mieux connu l'étendue & la difficulté, en a posé les principes les plus vrais & les plus solides, & mérité le plus d'être lu.

La seule chose qu'on pût desirer peut-être dans son ouvrage, c'est de développer l'origine des notions qui se trouvent en nous de rapport, d'ordre, de symmétrie ; car, du ton sublime dont il parle de ces notions, on ne sait s'il les croit acquises ou factices, ou s'il les croit innées : mais il faut ajouter en sa faveur que la matière de son ouvrage, plus oratoire encore que philosophique, l'éloignoit de cette discussion, dans laquelle nous allons entrer.

Nous naissons avec la faculté de sentir & de penser : le premier pas de la faculté de penser, c'est d'examiner ses perceptions, de les unir, de les comparer, de les combiner, d'appercevoir entr'elles des rapports de convenance & de disconvenance, &c. Nous naissons avec des besoins qui nous contraignent de recourir à différens expédiens, entre lesquels nous avons souvent été convaincus par l'effet que nous en attendions, & par celui qu'ils produisoient, qu'il y en a de bons, de mauvais, de prompts, de courts, de

complets, d'incomplets, &c. la plupart de ces expédiens étoient un outil, une machine, ou quelqu'autre invention de ce genre : mais toute machine suppose combinaison, arrangement de parties tendantes à un même but, &c. Voilà donc nos besoins, & l'exercice le plus immédiat de nos facultés, qui conspirent, aussi-tôt que nous naissons, à nous donner des idées d'ordre, d'arrangement, de symmétrie, de méchanisme, de proportion, d'unité : toutes ces idées viennent des sens, & sont factices ; & nous avons passé de la notion d'une multitude d'êtres artificiels & naturels, arrangés, proportionnés, combinés, symmétrisés, à la notion positive & abstraite d'ordre, d'arrangement, de proportion, de combinaison, de rapports, de symmétrie, & à la notion abstraite & négative de disproportion, de désordre & de cahos.

Ces notions sont expérimentales comme toutes les autres : elles nous sont aussi venues par les sens ; il n'y auroit point de Dieu, que nous ne les aurions pas moins : elles ont précédé de long-temps en nous celle de son existence : elles sont aussi positives, aussi distinctes, aussi nettes, aussi réelles que celles de longueur, largeur, profondeur, quantité, nombre : comme elles ont leur origine dans nos besoins & l'exercice de nos facultés, y eût-il sur la surface de la terre quelque peuple dans la langue duquel ces idées n'auroient point de nom ; elles n'en existeroient pas moins dans les esprits d'une manière plus ou moins étendue, plus ou moins développée, fondée sur un plus ou moins grand nombre d'expériences, appliquée à un plus ou moins grand nombre d'êtres ; car voilà toute la différence qu'il peut y avoir entre un peuple & un autre peuple, entre un homme & un autre homme chez le même peuple ; & quelles que soient les expressions sublimes dont on se sert pour désigner les notions abstraites d'ordre, de proportion, de rapports, d'harmonie ; qu'on les appelle, si l'on veut, *éternelles*, *originales*, *souveraines*, *règles essentielles du beau* ; elles ont passé par nos sens pour arriver dans notre entendement, de même que les notions les plus viles ; & ce ne sont que des abstractions de notre esprit.

Mais à peine l'exercice de nos facultés intellectuelles & la nécessité de pourvoir à nos besoins par des inventions, des machines, &c. eurent-ils ébauché dans notre entendement les notions d'ordre, de rapports, de proportion, de liaison, d'arrangement, de symmétrie, que nous nous trouvâmes environnés d'êtres où les mêmes notions étoient, pour ainsi dire, répétées à l'infini ; nous ne pumes faire un pas dans l'univers, sans que quelque production ne les réveillât ; elles entrèrent dans notre ame à tout instant & de tous côtés ; tout ce qui se passoit en nous, tout ce qui existoit hors de nous, tout ce qui subsistoit dans des siècles écoulés, tout ce que l'industrie, la réflexion, les découvertes de nos contemporains, produisoient sous nos yeux, continuoit de nous inculquer les notions d'ordre, de rapports, d'arrangement, de symmétrie, de convenance, de disconvenance, &c. & il n'y a pas une notion, si ce n'est peut-être celle de l'existence, qui ait pu devenir aussi familière aux hommes, que celle dont il s'agit.

S'il n'entre donc dans la notion du *beau*, soit absolu, soit relatif, soit général, soit particulier, que les notions d'ordre, de rapports, de proportions, d'arrangement, de symmétrie, de convenance, de disconvenance ; ces notions ne découlant pas d'une autre source que celles d'existence, de nombre, de longueur, largeur, profondeur, & une infinité d'autres sur lesquelles on ne conteste point, on peut, ce me semble, employer les premières dans une définition du *beau*, sans être accusé de substituer un terme à la place d'un autre, & de tourner dans un cercle vicieux.

Beau est un terme que nous appliquons à une infinité d'êtres : mais, quelque différence qu'il y ait entre ces êtres, il faut ou que nous fassions une fausse application du terme *beau*, ou qu'il y ait dans tous ces êtres une qualité dont le terme *beau* soit le signe.

Cette qualité ne peut être du nombre de celles qui constituent leur différence spécifique ; car ou il n'y auroit qu'un seul être *beau*, ou tout au plus qu'une seule belle espèce d'êtres.

Mais entre les qualités communes à tous les êtres que nous appellons *beaux*, laquelle choisirons-nous pour la chose dont le terme *beau* est le signe ? Laquelle ? il est évident, ce me semble, que ce ne peut être que celle dont la présence les rend tous *beaux* ; dont la fréquence ou la rareté, si elle est susceptible de fréquence & de rareté, les rend plus ou moins *beaux*, dont l'absence les fait cesser d'être *beaux* ; qui ne peut changer de nature, sans faire changer le *beau* d'espèce, & dont la qualité contraire rendroit les plus *beaux* désagréables & laids ; celle, en mot, par qui la beauté commence, augmente, varie à l'infini, décline & disparoît : or il n'y a que la notion de rapports capable de ces effets.

J'appelle donc *beau*, hors de moi, tout ce qui contient en soi de quoi réveiller dans mon entendement l'idée de rapports ; & *beau*, par rapport à moi, tout ce qui réveille cette idée.

Quand je dis *tout*, j'en excepte pourtant les qualités relatives au goût & à l'odorat : quoique ces qualités puissent réveiller en nous l'idée de rapports, on n'appelle point *beaux* les objets en qui elles résident, quand on ne les considère que relativement à ces qualités. On dit *un mets excellent*, *une odeur délicieuse* ; mais non *un beau mets*, *une belle odeur*. Lors donc qu'on dit, *voilà un beau turbot*, *voilà une belle rose*, on considère d'autres qualités, dans la rose & dans le turbot, que

celles qui ſont relatives aux ſens du goût & de l'odorat.

Quand je dis, *tout ce qui contient en ſoi de quoi réveiller dans mon entendement l'idée de rapport*, ou *tout ce qui réveille cette idée*, c'eſt qu'il faut bien diſtinguer les formes qui ſont dans les objets, & la notion que j'en ai. Mon entendement ne met rien dans les choſes, & n'en ôte rien. Que je penſe ou ne penſe point à la façade du Louvre, toutes les parties qui la compoſent n'en ont pas moins telle ou telle forme, & tel & tel arrangement entr'elles : qu'il y eût des hommes ou qu'il n'y en eût point, elle n'en ſeroit pas moins *belle*, mais ſeulement pour des êtres poſſibles conſtitués de corps & d'eſprit comme nous; car pour d'autres, elle pourroit n'être ni *belle* ni laide. D'où il s'enſuit que, quoiqu'il n'y ait point de *beau* abſolu, il y a deux ſortes de *beau* par rapport à nous, un *beau* réel & un *beau* apperçu.

Quand je dis, *tout ce qui réveille en nous l'idée de rapports*, je n'entends pas que, pour appeller un être *beau*, il faille apprécier quelle eſt la ſorte de rapports qui y règne; je n'exige pas que celui qui voit un morceau d'architecture ſoit en état d'aſſurer ce que l'architecte même ne peut ignorer, que cette partie eſt à celle-là comme tel nombre eſt à tel nombre; ou que celui qui entend un concert, ſache plus quelquefois que ne ſait le muſicien, que tel ſon eſt à tel ſon dans le rapport de 2 à 4, ou de 4 à 5. Il ſuffit qu'il apperçoive & ſente que les membres de cette architecture & que les ſons de cette pièce de muſique ont des rapports, ſoit entr'eux, ſoit avec d'autres objets. C'eſt l'indétermination de ces rapports, la facilité de les ſaiſir, & le plaiſir qui accompagne leur perception, qui a fait imaginer que le *beau* étoit plutôt une affaire de ſentiment que de raiſon. J'oſe aſſurer que toutes les fois qu'un principe nous ſera connu dès la plus tendre enfance, & que nous en ferons par l'habitude une application facile & ſubite aux objets placés hors de nous, nous croirons en juger par ſentiment : mais nous ſerons contraints d'avouer notre erreur dans toutes les occaſions où la complication des rapports & la nouveauté de l'objet ſuſpendront l'application du principe : alors le plaiſir attendra, pour ſe faire ſentir, que l'entendement ait prononcé que l'objet eſt *beau*. D'ailleurs le jugement, en pareil cas, eſt preſque toujours du *beau* relatif, & non du *beau* réel.

Ou l'on conſidère les rapports dans les mœurs, & l'on a le *beau* moral; ou on les conſidère dans les ouvrages de littérature, & on a le *beau* littéraire; ou on les conſidère dans les pièces de muſique, & l'on a le *beau* muſical; ou on les conſidère dans les ouvrages de la nature, & l'on a le *beau* naturel; ou on les conſidère dans les ouvrages méchaniques des hommes, & l'on a le *beau* artificiel; ou on les conſidère dans les repréſentations des ouvrages de l'art ou de la nature, & l'on a le *beau* d'imitation : dans quelque objet & ſous quelque aſpect que vous conſidériez les rapports dans un meme objet, le *beau* prendra différens noms.

Mais un même objet, quel qu'il ſoit, peut être conſidéré ſolitairement & en lui-même, ou relativement à d'autres. Quand je prononce d'une fleur qu'elle eſt *belle*, ou d'un poiſſon qu'il eſt *beau*, qu'entends-je ? Si je conſidère cette fleur ou ce poiſſon ſolitairement, je n'entends pas autre choſe, ſinon que j'apperçois, entre les parties dont ils ſont compoſés, de l'ordre, de l'arrangement, de la ſymmétrie, des rapports (car tous ces mots ne déſignent que différentes manières d'enviſager les rapports mêmes) : en ce ſens, toute fleur eſt *belle*, tout poiſſon eſt *beau*; mais de quel *beau* ? de celui que j'appelle *beau* réel.

Si je conſidère la fleur & le poiſſon relativement à d'autres fleurs & d'autres poiſſons; quand je dis qu'ils ſont *beaux*, cela ſignifie qu'entre les êtres de leur genre, qu'entre les fleurs celle-ci, qu'entre les poiſſons celui-là, réveillent en moi le plus d'idées de rapports, & le plus de certains rapports; car je ne tarderai pas à faire voir que tous les rapports n'étant pas de la même nature, ils contribuent plus ou moins les uns que les autres à la beauté. Mais je puis aſſurer que, ſous cette nouvelle façon de conſidérer les objets, il y a *beau* & laid : mais quel *beau*, quel laid ? celui qu'on appelle *relatif*.

Si, au lieu de prendre une fleur ou un poiſſon, on généraliſe, & qu'on prenne une plante ou un animal; ſi on particulariſe, & qu'on prenne une roſe & un turbot, on en tirera toujours la diſtinction du *beau* relatif & du *beau* réel.

D'où l'on voit qu'il y a pluſieurs *beaux* relatifs, & qu'une tulipe peut être *belle* ou laide entre les tulipes, *belle* ou laide entre les fleurs, *belle* ou laide entre les plantes, *belle* ou laide entre les productions de la nature.

Mais on conçoit qu'il faut avoir vu bien des roſes & bien des turbots, pour prononcer que ceux-ci ſont *beaux* ou laids entre les roſes & les turbots; bien des plantes & bien des poiſſons, pour prononcer que la roſe & le turbot ſont *beaux* ou laids entre les plantes & les poiſſons; & qu'il faut avoir une grande connoiſſance de la nature, pour prononcer qu'ils ſont *beaux* ou laids entre les productions de la nature.

Qu'eſt-ce donc qu'on entend, quand on dit à un artiſte, imitez la *belle* nature? Ou l'on ne ſait ce qu'on commande, ou on lui dit : ſi vous avez à peindre une fleur, & qu'il vous ſoit d'ailleurs indifférent laquelle peindre, prenez la plus belle d'entre les fleurs; ſi vous avez à peindre une plante, & que votre ſujet ne demande point que ce ſoit un chêne ou un ormeau ſec, rompu, briſé, ébranché, prenez la plus *belle* d'entre les plantes; ſi vous avez à peindre un objet de la nature, &

qu'il vous soit indifférent lequel choisir, prenez le plus *beau.*

D'où il s'ensuit, 1°. que le principe de l'imitation de la belle nature demande l'étude la plus profonde & la plus étendue de ses productions en tout genre.

2°. Que, quand on auroit la connoissance la plus parfaite de la nature, & des limites qu'elle s'est prescrites dans la production de chaque être; il n'en seroit pas moins vrai que le nombre des occasions où le plus *beau* pourroit être employé dans les arts d'imitation, seroit à celui où il faut préférer le moins *beau*, comme l'unité à l'infini.

3°. Que, quoiqu'il y ait en effet un *maximum* de beauté dans chaque ouvrage de la nature, considéré en lui-même; ou, pour me servir d'un exemple, que quoique la plus belle rose qu'elle produise n'ait jamais ni la hauteur, ni l'étendue d'un chêne, cependant il n'y a ni *beau* ni laid dans ses productions, considérées relativement à l'emploi qu'on en peut faire dans les arts d'imitation.

Selon la nature d'un être, selon qu'il excite en nous la perception d'un plus grand nombre de rapports, &, selon la nature des rapports qu'il excite, il est *joli*, *beau*, *plus beau*, *très-beau* ou *laid; bas*, *petit*, *grand*, *élevé*, *sublime*, *outré*, *burlesque* ou *plaisant;* & ce seroit faire un très-grand ouvrage, & non pas un article de dictionnaire, que d'entrer dans tous ces détails : il nous suffit d'avoir montré les principes; nous abandonnons au lecteur le soin des conséquences & des applications Mais nous pouvons lui assurer que, soit qu'il prenne ses exemples dans la nature, ou qu'il les emprunte de la peinture, de la morale, de l'architecture, de la musique, il trouvera toujours qu'il donne le nom de *beau* réel à tout ce qui contient en soi de quoi réveiller l'idée de rapport; & le nom de *beau* relatif, à tout ce qui réveille des rapports convenables avec les choses auxquelles il en faut faire la comparaison.

Je me contenterai d'en apporter un exemple, pris de la littérature. Tout le monde sait le mot sublime de la tragédie des Horaces, *qu'il mourût.* Je demande à quelqu'un qui ne connoît point la pièce de Corneille, & qui n'a aucune idée de la réponse du vieil Horace, ce qu'il pense de ce trait, *qu'il mourût.* Il est évident que celui que j'interroge ne sachant ce que c'est que ce *qu'il mourût*; ne pouvant deviner si c'est une phrase complette ou un fragment, & appercevant à peine, entre ces trois termes, quelque rapport grammatical, me répondra que cela ne lui paroît ni *beau* ni laid. Mais si je lui dis que c'est la réponse d'un homme consulté sur ce qu'un autre doit faire dans un combat, il commence à appercevoir dans le répondant une sorte de courage, qui ne lui permet pas de croire qu'il soit toujours meilleur de vivre que de mourir, & le *qu'il mourût* commence à l'intéresser; si j'ajoute qu'il s'agit dans ce combat de l'honneur de la patrie; que le combattant est fils de celui qu'on interroge; que c'est le seul qui lui reste; que le jeune homme avoit à faire à trois ennemis, qui avoient déja ôté la vie à deux de ses frères; que le vieillard parle à sa fille; que c'est un romain : alors sa réponse *qu'il mourût*, qui n'étoit ni *belle* ni laide, s'embellit à mesure que je développe ses rapports avec les circonstances, & finit par être sublime.

Changez les circonstances & les rapports, & faites passer le *qu'il mourût* du théatre françois sur la scène italienne, & de la bouche du vieil Horace dans celle de Scapin, le *qu'il mourût* deviendra burlesque.

Changez encore les circonstances, & supposez que Scapin soit au service d'un maître dur, avare & bourru, & qu'ils soient attaqués sur un grand chemin par trois ou quatre brigands. Scapin s'enfuit, son maître se défend; mais, pressé par le nombre, il est obligé de s'enfuir aussi; & l'on vient apprendre à Scapin que son maître a échappé au danger. Comment, dira Scapin trompé dans son attente, il s'est donc enfui : ah le lâche! Mais, lui répondra-t-on, seul contre trois que voulois-tu qu'il fît? *qu il mourût*, répondra-t-il; & ce *qu'il mourût* deviendra plaisant. Il est donc constant que la beauté commence, s'accroît, varie, décline, & disparoît avec les rapports, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

Mais qu'entendez-vous par un rapport, me demandera-t-on? n'est-ce pas changer l'acception des termes, que de donner le nom de *beau* à ce qu'on n'a jamais regardé comme tel? Il semble que, dans notre langue, l'idée de *beau* soit toujours jointe à celle de grandeur, & que ce ne soit pas définir le *beau* que de placer sa différence spécifique dans une qualité qui convient à une infinité d'êtres, qui n'ont ni grandeur, ni sublimité. M. Crouzas a péché sans doute, lorsqu'il a chargé sa définition du *beau* d'un si grand nombre de caractères, qu'elle s'est trouvée restrainte à un très-petit nombre d'êtres : mais n'est-ce pas tomber dans le défaut contraire, que de la rendre si générale qu'elle semble les embrasser tous, sans en excepter un amas de pierres informes, jettées au hasard sur le bord d'une carrière? Tous les objets, ajoutera-t-on, sont susceptibles de rapports entr'eux, entre leurs parties, & avec d'autres êtres; il n'y en a point qui ne puissent être arrangés, ordonnés, symmétrisés. La perfection est une qualité qui peut convenir à tous : mais il n'en est pas de même de la beauté; elle est d'un petit nombre d'objets.

Voilà, ce me semble, sinon la seule, du moins la plus forte objection qu'on puisse me faire, & je vais tâcher d'y répondre.

Le rapport, en général, est une opération de l'entendement, qui considère, soit un être, soit une qualité, entant que cet être ou cette qualité

ſuppoſe l'exiſtence d'un autre être ou d'une autre qualité. Exemple : quand je dis que Pierre eſt un bon père, je conſidère en lui une qualité qui ſuppoſe l'exiſtence d'une autre, celle du fils; & ainſi des autres rapports, tels qu'ils puiſſent être. D'où il s'enſuit que, quoique le rapport ne ſoit que dans notre entendement, quant à la perception, il n'en a pas moins ſon fondement dans les choſes; & je dirai qu'une choſe contient en elle des rapports réels, toutes les fois qu'elle ſera revêtue de qualités qu'un être conſtitué de corps & d'eſprit comme moi, ne pourroit conſidérer, ſans ſuppoſer l'exiſtence ou d'autres êtres, ou d'autres qualités, ſoit dans la choſe même, ſoit hors d'elle; & je diſtribuerai les rapports en réels & en apperçus. Mais il y a une troiſième ſorte de rapports; ce ſont les rapports intellectuels ou fictifs : ceux que l'entendement humain ſemble mettre dans les choſes. Un ſtatuaire jette l'œil ſur un bloc de marbre; ſon imagination, plus prompte que ſon ciſeau, en enlève toutes les parties ſuperflues, & y diſcerne une figure : mais cette figure eſt proprement imaginaire & fictive; il pourroit faire, ſur une portion d'eſpace terminée par des lignes intellectuelles, ce qu'il vient d'exécuter d'imagination dans un bloc informe de marbre. Un philoſophe jette l'œil ſur un amas de pierres jettées au haſard; il anéantit par la penſée toutes les parties de cet amas qui produiſent l'irrégularité, & il parvient à en faire ſortir un globe, un cube, une figure régulière. Qu'eſt-ce que cela ſignifie? Que, quoique la main de l'artiſte ne puiſſe tracer un deſſein que ſur des ſurfaces réſiſtantes, il en peut tranſporter l'image par la penſée ſur tout corps; que dis-je! ſur tout corps, dans l'eſpace & le vuide. L'image, ou tranſportée par la penſée dans les airs, ou extraite par imagination des corps les plus informes, peut être *belle* ou laide : mais non la toile idéale à laquelle on l'a attachée, ou le corps informe dont on l'a fait ſortir.

Quand je dis donc qu'un être eſt *beau*, par les rapports qu'on y remarque, je ne parle point des rapports intellectuels ou fictifs que notre imagination y tranſporte, mais des rapports réels qui y ſont, & que notre entendement y remarque par le ſecours de nos ſens.

En revanche, je prétends que quels que ſoient les rapports, ce ſont ceux qui conſtitueront la beauté, non dans ce ſens étroit, où le joli eſt l'oppoſé du *beau*, mais dans un ſens, j'oſe le dire, plus philoſophique & plus conforme à la notion du *beau* en général, & à la nature des langues & des choſes.

Si quelqu'un a la patience de raſſembler tous les êtres auxquels nous donnons le nom de *beau*, il s'appercevra bientôt que dans cette foule il y en a une infinité où l'on n'a nul égard à la petiteſſe ou la grandeur : la petiteſſe & la grandeur ſont comptées pour rien toutes les fois que l'être eſt ſolitaire, ou qu'étant individu d'une eſpèce nombreuſe, on le conſidère ſolitairement. Quand on prononça de la première horloge ou de la première montre qu'elle étoit *belle*, faiſoit-on attention à autre choſe qu'à ſon méchaniſme, ou au rapport de ſes parties entr'elles? Quand on prononce aujourd'hui que la montre eſt *belle*, fait-on attention à autre choſe qu'à ſon uſage & à ſon méchaniſme. Si donc la définition générale du *beau* doit convenir à tous les êtres auxquels on donne cette épithète, l'idée de grandeur en eſt exclue. Je me ſuis attaché à écarter de la notion du *beau*, la notion de grandeur, parce qu'il m'a ſemblé que c'étoit celle qu'on lui attachoit plus ordinairement. En Mathématique, on entend par un *beau* problème, un problème difficile à réſoudre; par une belle ſolution, la ſolution ſimple & facile d'un problême difficile & compliqué. La notion de grand, de ſublime, d'élevé, n'a aucun lieu dans ces occaſions où on ne laiſſe pas d'employer le nom de *beau*. Qu'on parcourre de cette manière tous les êtres qu'on nomme *beaux* : l'un exclura la grandeur, l'autre exclura l'utilité; un troiſième la ſymmétrie; quelques-uns même l'apparence marquée d'ordre & de ſymmétrie : telle ſeroit la peinture d'un orage, d'une tempête, d'un cahos; & l'on ſera forcé de convenir, que la ſeule qualité commune, ſelon laquelle ces êtres conviennent tous, eſt la notion de rapports.

Mais quand on demande que la notion générale de *beau* convienne a tous les êtres qu'on nomme tels, ne parle-t-on que de ſa langue, ou parle-t-on de toutes les langues? Faut-il que cette définition convienne ſeulement aux êtres que nous appellons *beaux* en françois, ou à tous les êtres qu'on appelleroit *beaux* en hébreu, en ſyriaque, en arabe, en chaldéen, en grec, en latin, en anglois, en italien, & dans toutes les langues qui ont exiſté, qui exiſtent, ou qui exiſteront? Et pour prouver que la notion de rapports eſt la ſeule qui reſteroit après l'emploi d'une règle d'excluſion auſſi étendue, le philoſophe ſera-t-il forcé de les apprendre toutes? ne lui ſuffit-il pas d'avoir examiné que l'acception du terme *beau* varie dans toutes les langues; qu'on le trouve appliqué là à une ſorte d'êtres, à laquelle il ne s'applique point ici, mais qu'en quelque idiome qu'on en faſſe uſage, il ſuppoſe perception de rapports? Les anglois diſent une belle femme, une belle odeur. Où en ſeroit un philoſophe anglois, ſi ayant à traiter du *beau*, il vouloit avoir égard à cette biſarrerie de ſa langue? C'eſt le peuple qui a fait les langues; c'eſt au philoſophe à découvrir l'origine des choſes; & il ſeroit aſſez ſurprenant que les principes de l'un ne ſe trouvaſſent pas ſouvent en contradiction avec les uſages de l'autre. Mais le principe de la perception des rapports, appliqué à la nature du *beau*, n'a pas même ici ce déſavan-

tage; & il eſt ſi général, qu'il eſt difficile que quelque choſe lui échappe.

Chez tous les peuples, dans tous les lieux de la terre, & dans tous les temps, on a eu un nom pour la couleur en général, & d'autres noms pour les couleurs en particulier, & pour leurs nuances. Qu'auroit à faire un philoſophe à qui l'on propoſeroit d'expliquer ce que c'eſt qu'une belle couleur? ſinon d'indiquer l'origine de l'application du terme *beau* à une couleur en général, quelle qu'elle ſoit, & enſuite d'indiquer les cauſes qui ont pu faire préférer telle nuance à telle autre. De même, c'eſt la perception des rapports qui a donné lieu à l'invention du terme *beau;* & ſelon que les rapports & l'eſprit des hommes ont varié, on a fait les noms *joli*, *beau*, *charmant*, *grand*, *ſublime*, *divin*, & une infinité d'autres, tant relatifs au phyſique qu'au moral. Voilà les nuances du *beau:* mais j'entends cette penſée, & je dis:

Quand on exige que la notion générale du *beau* convienne à tous les êtres *beaux*, parle-t-on ſeulement de ceux qui portent cette épithète ici & aujourd'hui, ou de ceux qu'on a nommé *beaux* à la naiſſance du monde, qu'on appelloit *beaux* il y a cinq mille ans, à trois mille lieues, & qu'on appellera tels dans les ſiècles à venir; de ceux que nous avons regardés comme tels dans l'enfance, dans l'âge mur, & dans la vieilleſſe; de ceux qui font l'admiration des peuples policés, & de ceux qui charment les ſauvages? La vérité de cette définition ſera-t-elle locale, particulière, & momentanée? ou s'étendra-t-elle à tous les êtres, à tous les temps, à tous les hommes, & à tous les lieux? Si l'on prend le dernier parti, on ſe rapprochera beaucoup de mon principe, & l'on ne trouvera guere d'autre moyen de concilier entr'eux les jugemens de l'enfant & de l'homme fait: de l'enfant, à qui il ne faut qu'un veſtige de ſymmétrie & d'imitation pour admirer & pour être récréé; de l'homme fait, à qui il faut des palais & des ouvrages d'une étendue immenſe pour être frappé: du ſauvage & de l'homme policé; du ſauvage, qui eſt enchanté à la vue d'une pendeloque de verre, d'une bague de laiton, ou d'un braſſelet de quincaille; & de l'homme policé, qui n'accorde ſon attention qu'aux ouvrages les plus parfaits: des premiers hommes, qui prodiguoient les noms de *beaux*, de *magnifiques*, &c. à des cabanes, des chaumières & des granges, & des hommes d'aujourd'hui, qui ont reſtraint ces dénominations aux derniers efforts de la capacité de l'homme.

Placez la beauté dans la perception des rapports, & vous aurez l'hiſtoire de ſes progrès depuis la naiſſance du monde juſqu'aujourd'hui: choiſiſſez pour caractère différentiel du *beau* en général, telle autre qualité qu'il vous plaira, & votre notion ſe trouvera tout-à-coup concentrée dans un point de l'eſpace & du temps.

La perception des rapports eſt donc le fondement du *beau;* c'eſt donc la perception des rapports qu'on a déſignée dans les langues ſous une infinité de noms différens, qui tous n'indiquent que différentes ſortes de *beau.*

Mais dans la nôtre, & dans preſque toutes les autres, le terme *beau* ſe prend ſouvent par oppoſition à *joli;* & ſous ce nouvel aſpect, il ſemble que la queſtion du *beau* ne ſoit plus qu'une affaire de grammaire, & qu'il ne s'agiſſe plus que de ſpécifier exactement les idées qu'on attache à ce terme. *Voyez* à l'article ſuivant BEAU, oppoſé à JOLI.

Après avoir tenté d'expoſer en quoi conſiſte l'origine du *beau*, il ne nous reſte plus qu'à rechercher celle des opinions différentes que les hommes ont de la beauté: cette recherche achevera de donner de la certitude à nos principes; car nous démontrerons que toutes ces différences réſultent de la diverſité des rapports apperçus ou introduits, tant dans les productions de la nature, que dans celles des arts.

Le *beau*, qui réſulte de la perception d'un ſeul rapport, eſt moindre ordinairement que celui qui réſulte de la perception de pluſieurs rapports. La vue d'un *beau* viſage ou d'un *beau* tableau, affecte plus que celle d'une ſeule couleur; un ciel étoilé, qu'un rideau d'aſur; un payſage, qu'une campagne ouverte; un édifice, qu'un terrein uni, une pièce de muſique, qu'un ſon. Cependant il ne faut pas multiplier le nombre des rapports à l'infini; & la beauté ne ſuit pas cette progreſſion: nous n'admettons de rapport dans les belles choſes, que ce qu'un bon eſprit en peut ſaiſir nettement & facilement. Mais qu'eſt-ce qu'un bon eſprit? Où eſt ce point dans les ouvrages en-deçà duquel, faute de rapports, ils ſont trop unis, & au-delà duquel ils en ſont chargés par excès? Première ſource de diverſité dans les jugemens. Ici commencent les conteſtations. Toutes conviennent qu'il y a un *beau*, qu'il eſt le réſultat des rapports apperçus: mais ſelon qu'on a plus ou moins de connoiſſance, d'expérience, d'habitude de juger, de méditer, de voir, plus d'étendue naturelle dans l'eſprit, on dit qu'un objet eſt pauvre ou riche, confus ou rempli, meſquin ou chargé.

Mais combien de compoſitions où l'artiſte eſt contraint d'employer plus de rapports que le grand nombre n'en peut ſaiſir, & où il n'y a guere que ceux de ſon art, c'eſt-à-dire, les hommes les moins diſpoſés à lui rendre juſtice, qui connoiſſent tout le mérite de ſes productions? Que devient alors le *beau*? Ou il eſt préſenté à une troupe d'ignorans, qui ne ſont pas en état de le ſentir, ou il eſt ſenti par quelques envieux qui ſe taiſent; c'eſt-là ſouvent tout l'effet d'un grand morceau de muſique. M. d'Alembert a dit, dans le diſcours préliminaire de cet ouvrage, diſcours qui mérite bien d'être cité dans cet article, qu'après avoir fait un art d'apprendre la muſique, on

on en devroit bien faire un de l'écouter: & j'ajoute qu'après avoir fait un art de la poësie & de la peinture, c'est en vain qu'on en a fait un de lire & de voir; & qu'il régnera toujours dans les jugemens de certains ouvrages une uniformité apparente, moins injurieuse à la vérité pour l'artiste que le partage des sentimens, mais toujours fort affligeante.

Entre les rapports, on en peut distinguer une infinité de sortes: il y en a qui se fortifient, s'affoiblissent, & se tempèrent mutuellement. Quelle différence dans ce qu'on pensera de la beauté d'un objet, si on les saisit tous, ou si l'on n'en saisit qu'une partie! Seconde source de diversité dans les jugemens. Il y en a d'indéterminés & de déterminés: nous nous contentons des premiers pour accorder le nom de *beau*, toutes les fois qu'il n'est pas de l'objet immédiat & unique de la science ou de l'art de les déterminer. Mais si cette détermination est l'objet immédiat & unique d'une science ou d'un art, nous exigeons non seulement les rapports, mais encore leur valeur: voilà la raison pour laquelle nous disons un *beau* théorème, & que nous ne disons pas un *bel* axiome; quoiqu'on ne puisse pas nier que l'axiome exprimant un rapport, n'ait aussi sa beauté réelle. Quand je dis, en mathématiques, que le tout est plus grand que sa partie, j'annonce assurément une infinité de propositions particulières, sur la quantité partagée: mais je ne détermine rien sur l'excès juste du tout sur ses portions; c'est presque comme si je disois: le cylindre est plus grand que la sphère inscrite, & la sphère plus grande que le cône inscrit. Mais l'objet propre & immédiat des mathématiques est de déterminer de combien l'un de ces corps est plus grand ou plus petit que l'autre; & celui qui démontrera qu'ils sont toujours entr'eux comme les nombres 3, 2, 1, aura fait un théorème admirable. La beauté, qui consiste toujours dans les rapports, sera dans cette occasion en raison composée du nombre des rapports, & de la difficulté qu'il y avoit à les appercevoir; & le théorème qui énoncera que toute ligne qui tombe du sommet d'un triangle isoscelle sur le milieu de sa base, partage l'angle en deux angles égaux, ne sera pas merveilleux: mais celui qui dira que les asymptotes d'une courbe s'approchent sans cesse sans jamais la rencontrer, & que les espaces formés par une portion de l'axe, une portion de la courbe, l'asymptote, & le prolongement de l'ordonnée, sont entr'eux comme tel nombre à tel nombre, sera *beau*. Une circonstance qui n'est pas indifférente à la beauté, dans cette occasion & dans beaucoup d'autres, c'est l'action combinée de la surprise & des rapports, qui a lieu toutes les fois que le théorême, dont on a démontré la vérité, passoit auparavant pour une proposition fausse.

Il y a des rapports que nous jugeons plus ou moins essentiels; tel est celui de la grandeur relativement à l'homme, à la femme, & à l'enfant: nous disons d'un enfant qu'il est *beau*, quoiqu'il soit petit; il faut absolument qu'un bel homme soit grand; nous exigeons moins cette qualité dans une femme; & il est plus permis à une petite femme d'être belle, qu'à un petit homme d'être *beau*. Il me semble que nous considérons alors les êtres, non-seulement en eux-mêmes, mais encore relativement aux lieux qu'ils occupent dans la nature, dans le grand tout; & selon que ce grand tout est plus ou moins connu, l'échelle qu'on se forme de la grandeur des êtres est plus ou moins exacte; mais nous ne savons jamais bien quand elle est juste. Troisième source de diversité de goûts & de jugemens dans les arts d'imitation. Les grands maîtres ont mieux aimé que leur échelle fût un peu trop grande que trop petite: mais aucun d'eux n'a la même échelle, ni peut-être celle de la nature.

L'intérêt, les passions, l'ignorance, les préjugés, les usages, les mœurs, les climats, les coutumes, les gouvernemens, les cultes, les évènemens, empêchent les êtres qui nous environnent, ou les rendent capables de réveiller ou de ne point réveiller en nous plusieurs idées, anéantissent en eux des rapports très-naturels, & y en établissent de capricieux & d'accidentels. Quatrième source de diversité dans les jugemens.

On rapporte tout à son art & à ses connoissances: nous faisons tous plus ou moins le rôle du critique d'Appelle: & quoique nous ne connoissions que la chaussure, nous jugeons aussi de la jambe, ou quoique nous ne connoissions que la jambe, nous descendons aussi à la chaussure: mais nous ne portons pas seulement ou cette témérité ou cette ostentation de détail dans le jugement des productions de l'art; celles de la nature n'en sont pas exemptes. Entre les tulipes d'un jardin, la plus belle pour un curieux sera celle où il remarquera une étendue, des couleurs, une feuille, des variétés peu communes: mais le peintre occupé d'effets de lumière, de teintes, de clair obscur, de formes relatives à son art, négligera tous les caractères que le fleuriste admire, & prendra pour modèle la fleur même méprisée par le curieux. Diversité de talens & de connoissances, cinquième source de diversité dans les jugemens.

L'ame a le pouvoir d'unir ensemble les idées qu'elle a reçues séparément, de comparer les objets par le moyen des idées qu'elle en a, d'observer les rapports qu'elles ont entr'elles, d'étendre ou de resserrer ses idées à son gré, de considérer séparément chacune des idées simples qui peuvent s'être trouvées réunies dans la sensation qu'elle en a reçue. Cette dernière opération de l'ame s'appelle *abstraction*. Voy. ABSTRACTION. Les idées des substances corporelles sont composées de diverses idées simples, qui ont fait en-

femble leurs impreffions lorfque les fubftances corporelles fe font préfentées à nos fens : ce n'eft qu'en fpécifiant en détail ces idées fenfibles, qu'on peut définir les fubftances. *Voyez* SUBSTANCE. Ces fortes de définitions peuvent exciter une idée affez claire d'une fubftance dans un homme qui ne l'a jamais immédiatement apperçue, pourvu qu'il ait autrefois reçu féparément, par le moyen des fens, toutes les idées fimples qui entrent dans la compofition de l'idée complexe de la fubftance définie : mais s'il lui manque la notion de quelqu'une des idées fimples dont cette fubftance eft compofée, & s'il eft privé du fens néceffaire pour les appercevoir, ou fi ce fens eft dépravé fans retour, il n'eft aucune définition qui puiffe exciter en lui l'idée dont il n'auroit pas eu précédemment une perception fenfible. *Voyez* DEFINITION. Sixième fource de diverfité dans les jugemens que les hommes porteront de la beauté d'une defcription; car combien entr'eux de notions fauffes, combien de demi-notions du même objet !

Mais ils ne doivent pas s'accorder davantage fur les êtres intellectuels : il font tous repréfentés par des fignes ; & il n'y a prefqu'aucun de ces fignes qui foit affez exactement défini, pour que l'acception n'en foit pas plus étendue ou plus refferrée dans un homme que dans un autre. La logique & la métaphyfique feroient bien voifines de la perfection, fi le dictionnaire de la langue étoit bien fait: mais c'eft encore un ouvrage à defirer ; & comme les mots font les couleurs dont la poëfie & l'éloquence fe fervent, quelle conformité peut-on attendre dans les jugemens du tableau, tant qu'on ne faura feulement pas à quoi s'en tenir fur les couleurs & fur les nuances ? Septième fource de diverfité dans les jugemens.

Quel que foit l'être dont nous jugeons, les goûts & les dégoûts excités par l'inftruction, par l'éducation, par le préjugé, ou par un certain ordre factice dans nos idées, font tous fondés fur l'opinion où nous fommes que ces objets ont quelque perfection ou quelque défaut dans des qualités, pour la perception defquelles nous avons des fens ou des facultés convenables. Huitième fource de diverfité.

On peut affurer que les idées fimples qu'un même objet excitent en différentes perfonnes, font auffi différentes que les goûts & les dégoûts qu'on leur remarque. C'eft même une vérité de fentiment; & il n'eft pas plus difficile que plufieurs perfonnes different entr'elles dans un même inftant, relativement aux idées fimples, que le même homme ne diffère de lui-même dans des inftans différens. Nos fens font dans un état de viciffitude continuelle : un jour on n'a point d'yeux, un autre jour on entend mal ; & d'un jour à l'autre, on voit, on fent, on entend diverfement. Neuvième fource de diverfité dans les jugemens des hommes d'un même âge, & d'un même homme en différens âges.

Il fe joint par accident à l'objet le plus *beau* des idées défagréables : fi l'on aime le vin d'Efpagne, il ne faut qu'en prendre avec de l'émétique pour le détefter ; il ne nous eft pas libre d'éprouver ou non des naufées à fon afpect : le vin d'Efpagne eft toujours bon, mais notre condition n'eft pas la même par rapport à lui. De même, ce veftibule eft toujours magnifique, mais mon ami y a perdu la vie. Ce théatre n'a pas ceffé d'être *beau*, depuis qu'on m'y a fifflé: mais je ne peux plus le voir, fans que mes oreilles ne foient encore frappées du bruit des fifflets. Je ne vois fous ce veftibule que mon ami expirant ; je ne fens plus fa beauté. Dixième fource d'une diverfité dans les jugemens, occafionnée par ce cortège d'idées accidentelles, qu'il ne nous eft pas libre d'écarter de l'idée principale. *Poft equitem fedet atra cura.*

Lorfqu'il s'agit d'objets compofés, & qui préfentent en même temps des formes naturelles & des formes artificielles, comme dans l'architecture, les jardins, les ajuftemens, &c. notre goût eft fondé fur une autre affociation d'idées moitié raifonnables, moitié capricieufes : quelque foible analogie avec la démarche, le cri, la forme, la couleur d'un objet malfaifant, l'opinion de notre pays, les conventions de nos compatriotes, &c. tout influe dans nos jugemens. Ces caufes tendent-elles à nous faire regarder les couleurs éclatantes & vives, comme une marque de vanité ou de quelqu'autre mauvaife difpofition de cœur ou d'efprit : certaines formes font-elles en ufage parmi les payfans, ou des gens dont la profeffion, les emplois, le caractère nous font odieux ou méprifables ? ces idées acceffoires reviendront malgré nous, avec celles de la couleur & de la forme ; & nous prononcerons contre cette couleur & ces formes, quoiqu'elles n'aient rien en elles-mêmes de défagréable. Onzième fource de diverfité.

Quel fera donc l'objet dans la nature fur la beauté duquel les hommes feront parfaitement d'accord ? La ftructure des végétaux ? Le méchanifme des animaux ? Le monde ? Mais ceux qui font le plus frappés des rapports, de l'ordre, des fymmétries, des liaifons qui règnent entre les parties de ce grand tout, ignorant le but que le Créateur s'eft propofé en le formant, ne font-ils pas entraînés à prononcer qu'il eft parfaitement *beau*, par les idées qu'ils ont de la divinité ? Et ne regardent-ils pas cet ouvrage comme un chef-d'œuvre, principalement parce qu'il n'a manqué à l'auteur ni la puiffance ni la volonté pour le former tel ? *Voyez* OPTIMISME. Mais combien d'occafions où nous n'avons pas le même droit d'inférer la perfection de l'ouvrage, du nom feul de l'ouvrier, & où nous ne laiffons pas que d'admirer ? Ce tableau eft de Raphael, cela fuffit.

Douzième ſource, ſinon de diverſité, du moins d'erreurs dans les jugemens.

Les êtres purement imaginaires, tels que le ſphynx, la ſyrène, le faune, le minotaure, l'homme idéal &c. ſont ceux ſur la beauté deſquels on ſemble moins partagé, & cela n'eſt pas ſurprenant : ces êtres imaginaires ſont à la vérité formés d'après les rapports que nous voyons obſervés dans les êtres réels ; mais le modèle auquel ils doivent reſſembler, épars entre toutes les productions de la nature, eſt proprement partout & nulle part.

Quoi qu'il en ſoit de toutes ces cauſes de diverſité dans nos jugemens, ce n'eſt point une raiſon de penſer que le *beau* réel, celui qui conſiſte dans la perception des rapports, ſoit une chimère ; l'application de ce principe peut varier à l'infini, & ſes modifications accidentelles peuvent occaſionner des diſſertations & des guerres littéraires ; mais le principe n'en eſt pas moins conſtant. Il n'y a peut-être pas deux hommes ſur toute la terre, qui apperçoivent exactement les mêmes rapports dans un même objet, & qui le jugent *beau* au même dégré : mais s'il y en avoit un ſeul qui ne fût affecté des rapports dans aucun genre, ce ſeroit un ſtupide parfait ; & s'il y étoit inſenſible ſeulement dans quelques genres, ce phénomène décéleroit en lui un défaut d'économie animale, & nous ſerions toujours éloignés du ſcepticiſme, par la condition générale du reſte de l'eſpèce.

Le *beau* n'eſt pas toujours l'ouvrage d'une cauſe intelligente : le mouvement établit ſouvent, ſoit dans un être conſidéré ſolitairement, ſoit entre pluſieurs êtres comparés entr'eux, une multitude prodigieuſe de rapports ſurprenans. Les cabinets d'hiſtoire naturelle en offrent un grand nombre d'exemples. Les rapports ſont alors des réſultats de combinaiſons fortuites, du moins par rapport à nous. La nature imite, en ſe jouant, dans cent occaſions, les productions de l'art ; & l'on pourroit demander, je ne dis pas ſi ce philoſophe qui fut jeté par une tempête ſur les bords d'une iſle inconnue, avoit raiſon de s'écrier, à la vue de quelques figures de géométrie : *courage, mes amis, voici des pas d'hommes ;* mais combien il faudroit remarquer de rapports dans un être, pour avoir une certitude complette qu'il eſt l'ouvrage d'un artiſte ; en quelle occaſion un ſeul défaut de ſymmétrie prouveroit plus que toute ſomme donnée de rapports ; comment ſont entr'eux le temps de l'action de la cauſe fortuite, & les rapports obſervés dans les effets produits ; & ſi, à l'exception des œuvres du Tout-puiſſant, il y a des cas où le nombre des rapports ne puiſſe jamais être compenſé par celui des ſujets.

§. Beau, (*dans les arts.*) L'idée eſſentielle du *beau* a été développée & approfondie dans ſon article. Mais relativement aux arts, cette analyſe philoſophique laiſſe peut-être encore à deſirer quelque choſe de plus ſenſible. Après s'être dit à ſoi-même que l'unité, la variété, la régularité, la bonté, l'ordre, la ſymmétrie, les proportions, les rapports, la convenance & l'harmonie, ſont les qualités élémentaires du *beau*, on n'eſt encore en état de diſcerner, ni dans la nature, ni dans les arts, ce qui eſt *beau* d'avec ce qui eſt bien ; eſſayons de marquer plus préciſément, s'il eſt poſſible, le caractère du *beau*.

Tout le monde convient que le *beau*, ſoit dans la nature ou dans l'art, eſt ce qui nous donne une haute idée de l'une ou de l'autre, & nous porte à les admirer. Mais la difficulté eſt de déterminer dans les productions des arts, & dans celles de la nature, à quelles qualités ce ſentiment d'admiration & de plaiſir eſt attaché.

La nature & l'art ont trois manières de nous affecter vivement, ou par la penſée ou par le ſentiment, ou par la ſeule émotion des organes ; il doit donc y avoir auſſi trois eſpèces de *beau* dans la nature & dans les arts ; le *beau* intellectuel, le *beau* moral, le *beau* matériel ou ſenſible. Voyons à quoi l'eſprit, l'ame & les ſens peuvent le reconnoître. Ses qualités diſtinctes ſe réduiſent à trois, la force, la richeſſe & l'intelligence.

En attendant que par l'application, le ſens que j'attache à ces mots ſoit bien développé, j'appelle *force*, l'intenſité d'action ; *richeſſe*, l'abondance & la fécondité des moyens ; *intelligence*, la manière utile & ſage de les appliquer.

La conſéquence immédiate de cette définition eſt, que ſi par tous les ſens la nature & l'art ne nous donnent pas également de leurs forces, de leur richeſſe & de leur intelligence, cette idée qui nous étonne, & qui nous fait admirer la cauſe dans les effets qu'elle produit, il ne doit pas être également donné à tous les ſens de recevoir l'impreſſion du *beau ;* or il ſe trouve qu'en effet l'œil & l'oreille ſont excluſivement les deux organes du *beau ;* & la raiſon de cette excluſion ſi ſingulière & ſi marquée, ſe préſente ici d'elle-même : c'eſt que des impreſſions faites ſur l'odorat, le goût & le toucher, il ne réſulte aucune idée, aucun ſentiment élevé. La ſaveur, l'odeur, le poli, la ſolidité, la molleſſe, la chaleur, le froid, la rondeur, &c. ſont des ſenſations toutes ſimples, & ſtériles par elles-mêmes, qui peuvent rappeller à l'ame des ſentimens & des idées, mais qui n'en produiſent jamais.

L'œil eſt le ſens de la beauté phyſique, & l'oreille eſt, par excellence, le ſens de la beauté intellectuelle & morale. Conſultons-les, & s'il eſt vrai que de tous les objets qui frappent ces deux ſens, rien n'eſt *beau* qu'autant qu'il annonce ou dans l'art, ou dans la nature, un haut dégré de force, de richeſſe, ou d'intelligence ; ſi, dans la même claſſe, ce qu'il y a de plus *beau*, eſt ce qui paroît réſulter de leur enſemble & de leur accord ; ſi, à meſure que l'une de ces qualités manque, ou que chacune eſt moindre, l'admiration, &c.

avec elle, le ſentiment du *beau* s'affoiblit en nous; ce ſera la preuve complette qu'elles en ſont les élémens.

Qu'eſt-ce qui donne aux deux actions de l'ame, à la penſée & à la volonté, ce caractère qui nous étonne dans le génie & dans la vertu? Et ſoit que nous admirions dans l'un & l'autre, ou l'excellence de l'ouvrage, ou l'excellence de l'ouvrier, n'eſt-ce pas toujours force, richeſſe ou intelligence?

En morale, c'eſt la force qui donne à la bonté le caractère de beauté. Quel eſt parmi les ſages le plus *beau* caractère connu? Celui de Socrate; parmi les héros? celui de Céſar; parmi les rois? celui de Marc-Aurele; parmi les citoyens? celui de Régulus. Qu'on en retranche ce qui annonce la force avec ſes attributs, la conſtance, l'élévation, le courage, la grandeur d'ame; la bonté peut s'y trouver encore, mais la beauté s'évanouit.

Qu'on faſſe du bien à ſon ami, ou à ſon ennemi, la bonté de l'action en elle-même eſt égale. Mais d'un côté facile & ſimple, elle eſt commune; de l'autre pénible & généreuſe, elle ſuppoſe de la force unie à la bonté; c'eſt ce qui la rend belle. Brutus envoie à la mort un citoyen qui a voulu trahir Rome: nulle beauté dans cette action. Mais pour donner un grand exemple, Brutus condamne ſon propre fils: cela eſt *beau;* l'effort qu'il en a dû coûter à l'ame d'un père en fait une action héroïque. Qu'un autre qu'un père eût prononcé le *qu'il mourût* du vieil Horace; qu'une autre qu'une mère eût dit à un jeune homme, en lui donnant un bouclier, *rapporte-le, ou qu'il te rapporte;* plus de beauté dans le ſentiment, quoique l'expreſſion fût toujours énergique. Alexandre entreprend la conquête du monde; Auguſte veut abdiquer l'empire de l'Univers; & de l'un & de l'autre on dit *cela eſt beau*, parce qu'en effet, il y a beaucoup de force dans l'une & l'autre réſolution.

Il arrive ſouvent que ſans être d'accord ſur la bonté morale d'une action courageuſe & forte, on eſt d'accord ſur ſa beauté: telle eſt l'action de Scévola. Le crime même, dès qu'il ſuppoſe une force d'ame extraordinaire, ou une grande ſupériorité de caractère ou de génie, eſt mis dans la claſſe du *beau*: telle eſt le crime de Céſar, le plus illuſtre des coupables.

On obſerve la même choſe dans les productions de l'eſprit. Pourquoi dit-on de la ſolution d'un grand problême en géométrie, d'une grande découverte en phyſique, d'une invention nouvelle & ſurprenante en méchanique, *cela eſt beau*? C'eſt que cela ſuppoſe un haut dégré d'intelligence & une force prodigieuſe dans l'entendement & la réflexion.

On dit dans le même ſens d'un ſyſtême de légiſlation, ſagement & puiſſamment conçu, d'un morceau d'hiſtoire ou de morale profondément penſé & fortement écrit, *cela eſt beau.*

On le dit d'un chef-d'œuvre de combinaiſon, d'analyſe; des grands réſultats du calcul ou de la méditation; & on ne le dit que lorſqu'on eſt en état de ſentir l'effort qu'il en a dû coûter. Quoi de plus ſimple & de moins admirable que l'alphabet aux yeux du vulgaire? Quoi de plus ſec & de moins ſublime aux yeux d'un écolier que la dialectique d'Ariſtote? Quoi de moins étonnant que la roue, le cabeſtan, la vis, aux yeux de l'ouvrier qui les fabrique, ou du manœuvre qui s'en ſert? Et quoi de plus *beau* que ces inventions de l'eſprit humain, aux yeux du philoſophe qui meſure le dégré de force & d'intelligence qu'elles ſuppoſent dans leur inventeur?

Ici ſe préſente naturellement la raiſon de ce qu'on peut voir tous les jours: que les deux claſſes d'hommes les plus éloignés, le peuple & les ſavans, ſont celles qui éprouvent le plus ſouvent & le plus vivement l'émotion du *beau;* le peuple, parce qu'il admire comme autant de prodiges les effets dont les cauſes & les moyens lui ſemblent incompréhenſibles; les ſavans, parce qu'ils ſont en état d'apprécier & de ſentir l'excellence & des cauſes & des moyens; au lieu que pour les hommes ſuperficiellement inſtruits, les effets ne ſont pas aſſez ſurprenans, ni les cauſes aſſez approfondies.

Dans l'éloquence & la poéſie, la richeſſe & la magnificence du génie ont leur tour: l'affluence des ſentimens, des images & des penſées, les grands développemens des idées qu'un eſprit lumineux anime & fait éclore, la langue même, devenue plus abondante & plus féconde pour exprimer de nouveaux rapports, ou pour donner plus d'énergie ou de chaleur aux mouvemens de l'ame; tout cela, dis-je, nous étonne; & le raviſſement où nous ſommes n'eſt que le ſentiment du *beau.*

Il en eſt de même des objets ſenſibles; & ſi dans la nature nous examinons quel eſt le caractère univerſel de la beauté, nous trouverons partout la force, la richeſſe ou l'intelligence; nous trouverons dans les animaux les trois caractères de beauté quelquefois réunis, & ſouvent partagés ou ſubordonnés l'un à l'autre. Dans la beauté de l'aigle, du taureau, du lion, c'eſt la force de la nature; dans la beauté du paon, c'eſt la richeſſe; dans la beauté de l'homme, c'eſt l'intelligence qui paroît dominer.

On ſait ce que j'entends ici par l'*intelligence de la nature;* ou pour parler plus exactement de l'auteur de la nature, je parle de ſes procédés, de leur accord avec ſes vues, du choix des moyens qu'elle a pris pour arriver à ſes fins. Or quelle a été l'intention de la nature à l'égard de l'eſpèce humaine? Elle a voulu que l'homme fût propre à travailler & à combattre, à nourrir & à protéger ſa timide compagne & ſes foibles enfans. Tout

ce qui, dans la taille & dans les traits de l'homme, annoncera l'agilité, l'adresse, la vigueur, le courage; des membres souples & nerveux, des articulations marquées, des formes qui portent l'empreinte ou d'une résistance ferme, ou d'une action libre & prompte; une stature dont l'élégance & la hauteur n'ait rien de frêle, dont la solidité robuste n'ait rien de lourd ni de massif; une telle correspondance des parties l'une avec l'autre, une symmétrie, un accord, un équilibre si parfaits, que le jeu méchanique en soit facile & sûr; des traits où la fierté, l'assurance, l'audace & (pour une autre cause) la bonté, la tendresse, la sensibilité soit peinte; des yeux où brille une ame à la fois douce & forte, une bouche qui semble disposée à sourire à la nature & à l'amour; tout cela, dis-je, composera le caractère de la beauté mâle, & dire d'un homme qu'il est *beau*, c'est dire que la nature, en le formant, a bien su ce qu'elle faisoit, & a bien fait ce qu'elle a voulu.

La destination de la femme a été de plaire à l'homme, de l'adoucir, de le fixer auprès d'elle & de ses enfans. Je dis de le fixer, car la fidélité est d'institution naturelle : jamais une union fortuite & passagère n'auroit perpétué l'espèce : la mère allaitant son enfant ne peut vaquer dans l'état de nature, ni à se nourrir elle-même, ni à leur défense commune; & tant que l'enfant a besoin de la mère, l'épouse a besoin de l'époux. Or l'instinct, qui dans l'homme est foible & peu durable, ne l'auroit pas seul retenu : il falloit à l'homme sauvage & vagabond d'autres liens que ceux du sang : l'amour seul a rempli le vœu de la nature; & le remède à l'inconstance a été le charme attirant & dominant de la beauté.

Si l'on veut donc savoir quel est le caractère de la beauté de la femme, on n'a qu'à réfléchir à sa destination. La nature l'a faite pour être épouse & mère, pour le repos & le plaisir, pour adoucir les mœurs de l'homme, pour l'intéresser, l'attendrir. Tout doit donc annoncer en elle la douceur d'un aimable empire. Deux attraits puissans de l'amour sont le desir & la pudeur: le caractère de sa beauté sera donc sensible & modeste. L'homme veut attacher du prix à sa victoire; il veut trouver dans sa compagne son amante & non son esclave; & plus il verra de noblesse dans celle qui lui obéit, plus vivement il jouira de la gloire de commander : la beauté de la femme doit donc être mêlée de modestie & de fierté. Mais une foiblesse intéressante attache l'homme, en lui faisant sentir qu'on a besoin de son appui : la beauté de la femme doit donc être craintive; & pour la rendre plus touchante, le sentiment en sera l'ame; il se peindra dans ses regards, il respirera sur ses lèvres, il attendrira tous ses traits : l'homme qui veut tout devoir au penchant jouira de ses préférences, & dans la foiblesse qui cède, il ne verra que l'amour qui consent. Mais le soupçon de l'artifice détruiroit tout; l'air de candeur, d'ingénuité, d'innocence, ces graces simples & naïves qui se font voir en se cachant, ces secrets du penchant retenus, & trahis par la tendresse du sourire, par l'éclair échappé d'un timide regard, mille nuances fugitives dans l'expression des yeux & des traits du visage, font l'éloquence de la beauté; dès qu'elle est froide, elle est muette.

Le grand ascendant de la femme sur le cœur de l'homme, lui vient de la secrette intelligence qu'elle se ménage avec lui & en lui-même, à son insçu : ce discernement délicat, cette pénétration vive doit donc aussi se peindre dans les traits d'une belle femme, & sur-tout dans ce coup-d'œil fin qui va jusqu'aux replis du cœur démêler un soupçon de froideur, de tristesse, y ranimer la joie, y rallumer l'amour.

Enfin pour captiver le cœur qu'on a touché, & le sauver de l'inconstance, il faut le sauver de l'ennui, donner sans cesse à l'habitude les attraits de la nouveauté, & tous les jours la même aux yeux de son amant, lui sembler tous les jours nouvelle. C'est-là le prodige qu'opère cette vivacité mobile, qui donne à la beauté tant de vie & d'éclat. Docile à tous les mouvemens de l'imagination, de l'esprit & de l'ame, la beauté doit, comme un miroir, tout peindre, mais tout embellir.

Pour analyser tous les traits de ce prodige de la nature, il faudroit n'avoir que cet objet; & il le mériteroit bien. Mais j'en ai dit assez pour faire voir que l'intelligence & la sagesse de la première cause ne se manifestent jamais avec plus d'éclat, qu'en formant cet objet divin.

Je sais bien qu'on peut m'opposer la variété infinie des sentimens sur la beauté humaine; & j'avoue en effet que la vanité, l'opinion, le caprice nationnal ou personnel ont trop influé sur les goûts, pour qu'il nous soit possible, en les analysant, de les réduire à l'unité. Laissons-là ce qui nous est propre, & pour juger plus sainement, cherchons les principes du *beau* dans ce qui nous est étranger.

Sur quelque espèce d'êtres que nous jettions les yeux, nous trouverons d'abord que presque rien n'est *beau* que ce qui est grand, parce qu'à nos yeux la nature ne paroît déployer ses forces que dans ses grands phénomènes. Nous trouverons pourtant que de petits objets, dans lesquels nous appercevons une magnificence ou une industrie merveilleuse, ne laissent pas de donner l'idée d'une cause étonnamment intelligente, & prodigue de ses trésors. Ainsi, comme pour amasser les eaux d'un fleuve, & les répandre, pour jetter dans les airs les rameaux d'un grand chêne, pour entasser de hautes montagnes, chargées de glaces ou de forêts, pour déchaîner les vents, pour soulever les mers, il a fallu des forces étonnantes; de même, pour avoir peint de couleurs si vives, de nuances si délicates, la feuille d'une fleur, l'aile

d'un papillon, il a fallu avoir à prodiguer des richesses inépuisables; & de l'admiration que nous cause cette profusion de trésors, naît le sentiment de beauté dont nous saisit la vue d'une rose ou d'un papillon.

Nous trouverons que ceux des phénomènes de la nature auxquels l'intelligence, c'est-à-dire, l'esprit d'ordre, de convenance & de régularité, semble avoir le moins présidé, comme un volcan, une tempête, ne laissent pas d'exciter en nous le sentiment du *beau*, par cela seul qu'ils annoncent de grandes forces; & au contraire, que l'intelligence étant celle des facultés de la nature qui nous étonne le moins, peut-être à cause que l'habitude nous l'a rendue trop familière, il faut qu'elle soit très-sensible & dans un dégré surprenant, pour exciter en nous le sentiment du *beau*. Ainsi, quoique l'intention, le dessein, l'industrie de la nature soient les mêmes dans un reptile & dans un roseau, que dans un lion & dans un chêne, nous disons du lion & du chêne, *cela est beau!* mouvement que n'excite en nous ni le roseau, ni le reptile. Cela est si vrai, que les mêmes objets qui semblent vils, lorsqu'on n'y apperçoit pas ce qui annonce dans leur cause une merveilleuse industrie, deviennent précieux & *beaux*, dès que ces qualités nous frappent; ainsi, en voyant au microscope ou l'œil ou l'aile d'une mouche, nous nous écrions, *cela est beau!*

Enfin, dans la beauté par excellence, dans le spectacle de l'Univers, nous trouverons réunis au suprême dégré les trois objets de notre admiration, la force, la richesse & l'intelligence; & de l'idée d'une cause infiniment puissante, sage & féconde, c'est-à-dire, de Dieu, naîtra le sentiment du *beau* dans toute sa sublimité.

Le principe du *beau* naturel une fois reconnu, il est aisé de voir en quoi consiste la beauté artificielle; il est aisé de voir qu'elle tient 1°. à l'opinion que l'art nous donne de l'ouvrier & de lui-même, quand il n'est pas imitatif; 2°. à l'opinion que l'art nous donne & de lui-même & de l'artiste, & de la nature son modèle, quand il s'exerce à l'imiter.

Examinons d'abord d'où résulte le sentiment du *beau* dans un art qui n'imite point; par exemple, l'architecture. L'unité, la variété, l'ordonnance, la symmétrie, les proportions & l'accord des parties d'un édifice, en feront un tout régulier; mais sans la grandeur, la richesse ou l'intelligence portées à un dégré qui nous étonne, cet édifice sera-t-il *beau*? Et sa simplicité produira-t-elle en nous l'admiration que nous cause la vue d'un *beau* temple ou d'un magnifique palais?

Au contraire, qu'on nous présente un édifice moins régulier, tel que le panthéon, ou le louvre; l'air de grandeur & d'opulence, un ensemble majestueux, un dessein vaste, une exécution à laquelle a dû présider une intelligence puissante, l'homme agrandi dans son ouvrage, l'art rassemblant toutes ses forces pour lutter contre la nature, & surmontant tous les obstacles qu'elle opposoit à ses efforts, les prodiges des méchaniques étalés à nos yeux dans la coupe des pierres, dans l'élévation des colonnes & des entablemens, dans la suspension de ces voûtes, dans l'équilibre de ces masses dont le poids nous effraie, & dont la hauteur nous étonne, ce grand spectacle enfin nous frappe, nous nous écrions, *cela est beau!* La réflexion vient ensuite; elle examine les détails, elle éclaire le sentiment, mais elle ne le détruit pas. Nous convenons des défauts qu'elle observe; nous avouons que la façade du panthéon manque de symmétrie, que les différens corps du louvre manquent d'ensemble & d'unité. Plus régulier, cela seroit plus *beau* sans doute. Mais qu'est-ce que cela signifie? Que notre admiration déjà excitée par la force de l'art & sa magnificence, seroit à son comble, si l'intelligence y régnoit au même dégré.

Je ne dis pas qu'un édifice où les forces de l'art & ses richesses seroient prodiguées, fût *beau* s'il étoit monstrueux, ou bizarrement composé. L'intelligence y peut manquer au point que le sentiment de beauté soit détruit par l'effet choquant du désordre: car il n'en est pas ici de l'art comme de la nature. Nous supposons à celle-ci des intentions mystérieuses: accoutumés à ne pas pénétrer la profondeur de ses desseins, lors même qu'elle nous paroît aveugle ou folle, nous la supposons éclairée & sage; & pourvu que dans ses caprices & dans ses écarts elle soit riche & forte, nous la trouverons belle; au lieu qu'en interrogeant l'art, nous lui demanderons pourquoi, à quel usage il a prodigué ses richesses, ou épuisé ses efforts? Mais en cela même, nous sommes peu sevères; & pourvu qu'à l'impression de grandeur se joigne l'apparence de l'ordre, c'en est assez: la force & la richesse sont du côté de l'art les premières sources du *beau*.

Du reste, il ne faut pas confondre l'idée de force avec celle d'effort: rien au monde n'est plus contraire. Moins il paroît d'effort, plus on croit voir de force; & c'est pourquoi la légèreté, la grace, l'élégance, l'air de facilité, d'aisance dans les grandes choses, sont autant de traits de beauté.

Il ne faut pas non-plus confondre une vaine ostentation avec une sage magnificence: celle-ci donne à chaque chose la richesse qui lui convient; celle-là s'empresse à montrer tout le peu qu'elle a de richesses, sans discernement ni réserve, & dans sa prodigalité décèle son épuisement.

Ces colifichets, dont l'architecture gothique est chargée, ressemblent aux colliers & aux bracelets qu'un mauvais peintre avoit mis aux Graces. Ce n'est point-là de la richesse, c'est de l'indigente vanité. Ce qui est riche en architecture, c'est le mélange harmonieux des formes, des saillies & des contours; c'est une symmétrie en

grand, mêlée de variété; c'eſt cette belle touffe d'acanthe qui entourre le vaſe de Callimaque; c'eſt une friſe où rampe une vigne abondante, ou qu'embraſſe un faiſceau de chêne ou de laurier. Ainſi l'air de ſimplicité & d'économie ajoute à l'idée de force & de richeſſe, parce qu'il en exclut l'idée d'effort & d'épuiſement. Il donne encore aux ouvrages de l'art, comme aux effets de la nature, le caractère d'intelligence. Un amas d'ornemens confus ne peut avoir de raiſon apparente; une variété bizarre & ſans rapport ni ſymmétrie, comme dans l'arabeſque ou dans le goût chinois, n'annonce aucun deſſein.

L'intention d'un ouvrage, pour être ſentie, doit être ſimple; & indépendamment de l'harmonie qui plaît aux yeux comme à l'oreille, ſans qu'on en ſache la raiſon, une diſcordance ſenſible entre les parties d'un édifice annonce, dans l'artiſte, du délire & non du génie. Ce que nous admirons dans un beau deſſein, c'eſt cette imagination réglée & féconde, qui conçoit un enſemble vaſte, & le réduit à l'unité.

On voit par-là rentrer dans l'idée du *beau* celle de régularité, d'ordre, de ſymmétrie, d'unité, de variété, de proportion, de rapports, de convenance, d'harmonie; mais on voit auſſi qu'elles ne ſont relatives qu'à l'intelligence, qui n'eſt pas la ſeule, ni la première cauſe de l'admiration que le *beau* nous fait éprouver.

Ce que j'ai dit de l'architecture, doit s'appliquer à l'éloquence, à la muſique, à tous les arts qui déploient de grandes forces & de prodigieux moyens. Qu'un orateur, par la puiſſance de la parole, bouleverſe tous les eſprits, rempliſſe tous les cœurs de la paſſion qui l'anime, entraîne tout un peuple, l'irrite, le ſoulève, l'arme & le déſarme à ſon gré; voilà, dans le génie & dans l'art, une force qui nous étonne, une induſtrie qui nous confond. Qu'un muſicien, par le charme des ſons, produiſe des effets ſemblables, l'empire que ſon art lui donne ſur nos ſens nous paroît tenir du prodige; & de-là cette admiration dont les grecs étoient tranſportés aux chants d'Epiménide ou de Tyrtée, & que les beautés de leur art nous font éprouver quelquefois.

Si au contraire l'impreſſion eſt trop foible, quoique très-agréable, pour exciter en nous ce raviſſement, ce tranſport, comme il arrive dans les morceaux d'un genre tempéré, nous donnons des éloges au talent de l'artiſte, & au doux preſtige de l'art; mais ces éloges ne ſont pas le cri d'admiration qu'excite en nous un trait ſublime, un coup de force & de génie.

Paſſons aux arts d'imitation : ceux-ci ont deux grandes idées à donner, au lieu d'une, celle de la nature imitée, & celle du génie imitateur.

En ſculpture, l'Apollon, l'Hercule, l'Antinoüs, le Gladiateur, la Venus, la Diane antique; en peinture, les tableaux de Raphaël, du Correge & du Guide réuniſſent les deux beautés. Il en eſt de même en poéſie, quand la nature, du côté du modèle, & l'imitation du côté de l'art, portent le caractère de force, de richeſſe ou d'intelligence au plus haut degré. On dit à la fois, du modèle & de l'imitation, *cela eſt beau* ! & l'étonnement ſe partage entre les prodiges de l'art & les prodiges de la nature.

On doit ſe rappeller ce que nous avons dit du *beau* moral; la force en fait le caractère. Ainſi le crime même tient du *beau* dans la nature, lorſqu'il ſuppoſe dans l'ame une vigueur, un courage, une audace, une conſtance, une profondeur, une élévation qui nous frappe d'étonnement & de terreur. C'eſt ainſi que le rôle de Cléopatre, dans Rodogune, & celui de Mahomet ſont *beaux*, conſidérés dans la nature, abſtraction faite du génie du peintre, & de la beauté du pinceau.

Une idée inſéparable de celle du *beau* moral & phyſique eſt celle de la liberté, parce que le premier uſage que la nature fait de ſes forces eſt de ſe rendre libre. Tout ce qui ſent l'eſclavage, même dans les choſes inanimées, a je ne ſçais quoi de triſte & de rampant qui l'obſcurcit & le dégrade. La mode, l'opinion, l'habitude ont beau vouloir altérer en nous ce ſentiment inné, ce goût dominant de l'indépendance; la nature à nos yeux n'a toute ſa grandeur, toute ſa majeſté, qu'autant qu'elle eſt libre, ou qu'elle ſemble l'être. Recueillez les voix ſur la comparaiſon d'un parc magnifique & d'une belle forêt; l'un eſt la priſon du luxe, de la molleſſe & de l'ennui; l'autre eſt l'aſyle de la méditation vagabonde, de la haute contemplation & du ſublime enthouſiaſme. En voyant les eaux captives baigner ſervilement les marbres de Verſailles, & les eaux bondiſſantes de Vaucluſe ſe précipiter à travers les rochers, on dit également *cela eſt beau !* Mais on le dit des efforts de l'art, & on le ſent des jeux de la nature : auſſi l'art qui l'aſſujettit, fait-il l'impoſſible pour nous cacher les entraves qu'il lui donne; &, dans la nature livrée à elle-même, le peintre & le poëte ſe gardent bien d'imiter les accidens où l'on peut ſoupconner quelque trace de ſervitude.

L'excellence de l'art, dans le moral comme dans le phyſique, eſt de ſurpaſſer la nature, de mettre plus d'intelligence dans l'ordonnance de ſes tableaux, plus de richeſſe dans les détails, plus de grandeur dans le deſſein, plus d'énergie dans l'expreſſion, plus de force dans les effets; enfin, plus de beauté dans la fiction qu'il n'y en eut jamais dans la réalité. Le plus beau phénomène de la nature, c'eſt le combat des paſſions, parce qu'il développe les grands reſſorts de l'ame, & qu'elle-même ne reconnoît toutes ſes forces que dans ces violens orages qui s'élèvent au fond du cœur. Auſſi la poéſie en a-t-elle tiré ſes peintures les plus ſublimes : on voit même que, pour ajouter à la beauté phyſique, elle a tout animé, tout paſſionné dans ſes tableaux;

& c'eſt à quoi le merveilleux a grandement contribué.

Voyez combien les accidens les plus terribles de la nature, les tempêtes, les volcans, la foudre, ſont plus formidables encore dans les fictions des poëtes. Voyez la terreur que porte aux enfers un coup du trident de Neptune, l'effroi qu'inſpire aux vents, déchaînés par Eole, la menace du dieu des mers, le trouble que Tiphée, en ſoulevant l'Etna, vient de répandre chez les morts, & l'effroi qu'inſpire la foudre dans la main redoutable de Jupiter tonnant du haut des cieux.

Quand le génie, au lieu d'agrandir la nature, l'enrichit de nouveaux détails, ces traits choiſis & variés, ces couleurs ſi brillantes & ſi bien aſſorties, ces tableaux frappans & divers font voir, en un moment & comme en un ſeul point, tant d'activité, d'abondance, de force & de fécondité dans la cauſe qui les produit, que la magnificence de ce grand ſpectacle nous jette dans l'étonnement; mais l'admiration ſe partage inégalement entre le peintre & le modèle, ſelon que l'impreſſion du *beau* ſe réfléchit plus ou moins ſur l'artiſte ou ſur ſon objet, & que le travail nous ſemble plus ou moins au-deſſus, ou au-deſſous de la matière.

En imitant la belle nature, ſouvent l'art ne peut l'égaler; mais, de la beauté du modèle & du mérite encore prodigieux d'en avoir approché, réſulte en nous le ſentiment du *beau.* Ainſi, lorſque le pinceau de Claude Lorrain ou de Vernet a dérobé au ſoleil ſa lumière, qu'il a peint le vague de l'air, ou la fluidité de l'eau; lorſque, dans un tableau de Van Huiſum, nous croyons voir, ſur le duvet des fleurs, rouler des perles de roſée; que l'ambre du raiſin, l'incarnat de la roſe y brille preſque en ſa fraîcheur, nous jouiſſons avec délices, & de la beauté de l'objet, & du preſtige de l'imitation.

La vérité de l'expreſſion, quand elle eſt vive, & qu'on ſuppoſe une grande difficulté à l'avoir ſaiſie, fait dire encore de l'imitation, qu'elle eſt belle, quoique le modèle ne ſoit pas *beau.* Mais ſi l'objet nous ſemble, ou trop facile à peindre, ou indigne d'être imité, le mépris, le dégoût s'en mêlent; le ſuccès même du talent prodigué ne nous touche point; &, tandis que le pinceau minutieux de Gerard Dow nous fait compter les poils d'un lièvre, ſans nous cauſer aucune émotion, le crayon de Raphaël, en indiquant d'un trait une belle attitude, un grand caractère de tête, nous jette dans le raviſſement.

Il en eſt de la poéſie comme de la peinture: quel effet ſe promet un pénible écrivain, qui pâlit à copier fidelement une nature auſſi froide que lui? Mais que le modèle ſoit digne des efforts de l'art, & que ces efforts ſoient heureux, les deux beautés ſe réuniſſent, & l'admiration eſt au comble. L'ouvrage même peut être *beau*, ſans que l'objet le ſoit, ſi l'intention eſt grande & le but important: c'eſt ce qui élève la comédie au rang des plus beaux poëmes, & ce qui mérite à l'apologue ce ſentiment d'admiration que le *beau* ſeul obtient de nous.

Que Molière veuille arracher le maſque à l'hypocriſie; qu'il veuille lancer ſur le théatre un cenſeur âpre & rigoureux des vices crians de ſon ſiècle; que La Fontaine, ſous l'appât d'une poéſie attrayante, veuille faire goûter aux hommes la ſageſſe & la vérité, & que l'un & l'autre ait choiſi dans la nature les plus ingénieux moyens de produire ces grands effets, tout occupés du prodige de l'art & du mérite de l'artiſte, nous nous écrions, *cela eſt beau!* & notre admiration ſe meſure aux difficultés que l'artiſte a dû vaincre, & à la force du génie qu'il a fallu pour les ſurmonter.

De-là vient que, dans un poëme, des vers où l'énergie, la préciſion, l'élégance, le coloris & l'harmonie ſe réuniſſent ſans effort, ſont une beauté de plus, & une beauté d'autant plus frappante, qu'on ſent mieux l'extrême difficulté de captiver ainſi la langue, & de la plier à ſon gré.

De-là vient auſſi que ſi l'art veut s'aider de moyens naturels pour faire ſon illuſion, & pour produire ſes effets, il retranche de ſes beautés, de ſon mérite & de ſa gloire. Qu'un décorateur emploie réellement de l'eau pour imiter une caſcade, l'art n'eſt plus rien, je vois la nature en petit, & chétivement préſentée. Mais qu'avec un pinceau ou les plis d'une gaze, on me repréſente la chûte des eaux de Tivoli ou les cataractes du Nil, la diſtance prodigieuſe du moyen à l'effet m'étonne & me tranſporte de plaiſir.

Il en eſt de même de l'éloquence: il y a de l'adreſſe ſans doute à préſenter à ſes juges les enfans d'un homme accuſé, pour lequel on demande grace, ou à dévoiler à leurs yeux les charmes d'une belle femme qu'ils alloient condamner, & qu'on veut faire abſoudre. Mais cet art eſt celui d'un adroit corrupteur, ou d'un ſolliciteur habile; ce n'eſt point l'art d'un orateur. Les dernières paroles de Céſar, répétées au peuple romain, ſont un trait d'éloquence de la plus rare beauté; ſa robe enſanglantée, déployée ſur la tribune, n'eſt rien qu'un heureux artifice. A ne comparer que les effets, un charlatan l'emportera ſur l'orateur le plus éloquent; mais le premier emploie des moyens matériels, & c'eſt par les ſens qu'il nous frappe; le ſecond n'emploie que la puiſſance du ſentiment & de la raiſon, c'eſt l'ame & l'eſprit qu'il entraîne; &, ſi on ne dit jamais du charlatan qu'il fait de belles choſes, quoiqu'il opère de grands effets, c'eſt que ſes moyens trop faciles n'annoncent, du côté de l'art & du génie, aucun des caractères qui diſtinguent le *beau*, tandis que les moyens de l'orateur, réduits au charme de la parole, annoncent la

la force & le pouvoir d'une ame qui maîtrise toutes les ames par l'ascendant de la pensée, ascendant merveilleux, & l'un des phénomènes les plus frappans de la nature.

Le pathétique, ou l'expression de la souffrance, n'est pas une belle chose dans son modèle. La douleur d'Hécube, les frayeurs de Mérope, les tourmens de Philoctete, le malheur d'Œdipe ou d'Oreste n'ont rien de *beau* dans la réalité, & c'est peut-être ce qu'il y a de plus *beau* dans l'imitation : beauté d'effet, prodige de l'art, de se pénétrer avec tant de force des sentimens d'un malheureux, qu'en l'exposant aux yeux de l'imagination, on produise le même effet que s'il étoit présent lui-même, & que, par la force de l'illusion, on émeuve les cœurs, on arrache des larmes, on remplisse tous les esprits de compassion ou de terreur.

Ainsi, soit dans la nature, soit dans les arts, soit dans les effets qui résultent de l'alliance & de l'accord de l'art avec la nature, rien n'est *beau* que ce qui annonce, dans un degré qui nous étonne, la force, la richesse ou l'intelligence de l'une ou l'autre de ces deux causes, ou de toutes deux à la fois.

On peut dire qu'il y a du vague dans les caractères que nous donnons au *beau*. Mais il y a aussi du vague dans l'opinion qu'on y attache : l'idée en est souvent factice, & le sentiment relatif à l'habitude & au préjugé. Par exemple, la même couleur qui est riche & belle aux yeux d'une classe d'hommes, n'est pas telle aux yeux d'une autre classe, par la seule raison que la teinture en est commune & de vil prix. Pourquoi ne dit-on pas du lever du soleil ou de son coucher, qu'il est *beau*, quand le ciel est pur & serein ? Et pourquoi le dit-on lorsque, sur l'horison, il se rencontre des nuages sur lesquels il semble répandre la pourpre & l'or ? C'est que l'or & la pourpre sont dans nos mains des choses précieuses ; qu'à leur richesse, nous avons attaché le sentiment du *beau* par excellence ; & qu'en les voyant briller d'un éclat merveilleux sur les nuages que le soleil colore, nous les comparons à ce que l'industrie, le luxe & la magnificence offrent de plus riche à nos yeux. A des idées invariables, il faut des caractères fixes ; mais, à des idées changeantes, il faut des caractères susceptibles, comme elles, des variations de la mode & des caprices de l'opinion. (*Article de M.* MARMONTEL.)

DISCOURS philosophique sur le beau, *le juste & la liberté.*

La question que j'entreprends de traiter, a déja été l'objet des méditations & des recherches des plus grands philosophes, soit de l'antiquité, soit des temps modernes. Quelques peines qu'ils aient prises pour éclaircir ce sujet important, il paroît que leurs recherches ont été vaines, & qu'ils n'ont pas eu tout le succès que leurs efforts devoient leur promettre, puisque cette question présente encore des obscurités ; & que, si l'on sait ce qui constitue le *beau* dans plusieurs genres de choses, on n'est pas assuré au moins si le *beau* est fixe, immuable, & si toutes les idées que nous nous en formons aujourd'hui ont été adoptées par les anciens, & si elles ne seront pas rejettées par la postérité : c'est cette dernière question que je me propose principalement de traiter.

Platon, le divin Platon, qui subjugue l'esprit plutôt qu'il ne le convainc par les charmes de son éloquence, s'égare, en parlant du *beau*, dans le pays des chimères & des abstractions. Ce grand homme, en perdant sans cesse de vue les objets sensibles, semble se plaire à errer dans des espaces imaginaires, dans un monde purement intellectuel. Il admet un amour naturel pour le *beau*, comme si le *beau* étoit une idée innée ; il enseigne d'ailleurs plutôt, ce que le *beau* n'est pas, que ce qu'il est ; il ne demande pas qu'est-ce qui est *beau*, mais ce que c'est que le *beau* ; il le recherche dans l'honnête, l'utile, dans les choses avantageuses, &, à force de subtilités, il finit par ne le trouver nulle part ; enfin, quand on a lu le divin Platon, il ne reste dans la tête aucune idée bien nette sur ce sujet, & l'esprit n'en est ni plus éclairé, ni plus satisfait.

Le père André, qui auroit été digne d'être son disciple en métaphysique, renchérit encore sur les idées de son maître ; il admet différentes sortes de *beau* ; un *beau* essentiel, indépendant de toute institution, même divine ; un *beau* naturel, indépendant de l'opinion des hommes ; un *beau* d'institution humaine, mais arbitraire ; ensuite il fait des divisions du *beau* sensible & du *beau* intelligible. Le père André n'est point obscur, mais il n'est jamais vrai, & c'est le plus grand de tous les défauts dans un ouvrage d'esprit.

Hogatrh & Vinckelmann ont aussi écrit sur le *beau* ; mais les idées qu'ils en donnent sont encore plus obscures que celles de Platon & de son disciple.

Pour Pope, il parle du *beau* comme le docteur Panglofs : partisan outré du systême de l'Optimisme, il croit que tout est au mieux : ainsi la négresse du Monomotapa, l'hottentote du Cap de Bonne-Espérance, la samoyède, la laponne, sont, chacune dans leur espèce, des beautés aussi parfaites, selon lui, que la belle Hélène, dont les charmes firent le malheur de Troye ; que cette superbe Cléopâtre qui, par l'ascendant de sa beauté, fit perdre l'empire du monde à Marc-Antoine.

Toutes ces idées différentes sur le *beau* prouvent combien cette question est difficile. Car, prétendre que le *beau* est arbitraire, parce que, dans chaque pays, quelques hommes s'en forment à leur gré une image fugitive & différente ; soutenir que le *beau* est soumis à nos passions, à nos pré-

jugés, qu'il est dépendant des loix, des mœurs, du climat même, n'est-ce pas ôter au *beau* son empire & le droit qu'il a a notre admiration & à nos hommages? Détruisons une erreur aussi funeste, & faisons voir que le *beau* est fixe, invariable, immuable, & que les idées différentes que l'on s'en forme ne tiennent qu'à un défaut de lumières & de développement.

Je ne suis point étonné que tant de grands hommes se soient égarés dans cette recherche; ils avoient négligé les principes qui peuvent seuls servir de base pour la solution de cette question abstraite & générale. Si ceux que j'établis sont vrais, comme je n'en doute pas, toutes les questions sur le *beau* pourront se résoudre avec la plus grande facilité. Je pose pour règles :

1°. Que l'esprit humain n'est susceptible que d'un certain degré de développement.

2°. Qu'il y a eu dans les temps antérieurs, & qu'il y a encore aujourd'hui des nations qui ont atteint ce dernier degré de développement dans plusieurs genres.

Le premier principe est évident. Si l'esprit de l'homme n'étoit pas borné; s'il étoit susceptible d'un développement, d'une réflexion sans bornes, depuis que le genre-humain existe, on lui auroit vu produire des prodiges sans nombre & de toutes espèces; les productions nouvelles de l'esprit effaceroient sans cesse les productions anciennes; des chef-d'œuvres se succéderoient sans interruption; rien ne se ressembleroit, puisque nous supposons que l'esprit seroit susceptible d'un développement à l'infini.

Mais les bornes de l'intelligence humaine ne sont que trop sensibles; les chef-d'œuvres de la génération présente ne sont pas supérieurs à ceux que Rome & Athènes produisirent autrefois; & la longue querelle sur la prééminence des anciens sur les modernes, en restant indécise, n'a fait que confirmer ce que j'avance ici. En effet, l'esprit suit le développement du corps : dans l'enfance, il est foible & languissant; dans la jeunesse, lorsque le corps a acquis de la force, les puissances de l'esprit augmentent, les facultés de l'ame s'étendent, l'éducation les développe & les fait naître. L'âge viril est le temps de la raison; & de même que le corps n'est susceptible que d'une certaine force, de même l'esprit ne peut atteindre qu'à une certaine hauteur. Convenons donc de la vérité du premier principe, que l'esprit humain n'est susceptible que d'un certain degré de développement.

Passons à l'examen du second principe. On ne compte, dans l'histoire du monde, qu'un très-petit nombre de nations où les beaux arts, la peinture, la sculpture, la poésie, les belles-lettres & la littérature, ont été cultivés avec succès & portés à leur perfection.

Le premier de ces âges est consacré par les noms d'Appelles, de Phidias, de Praxitèles, de Démosthène, d'Aristote, de Platon, &c.

Les noms de Lucrèce, de Cicéron, de Virgile, d'Horace, de Tite-Live, &c. forment une seconde époque dans l'histoire des Sciences & des Arts. La Grèce & l'Italie ont été, pendant des siècles, les seules contrées où l'on connût la véritable gloire. Tout le reste de la terre étoit plongé dans l'ignorance & dans la barbarie.

Une troisième époque, non moins brillante que les deux premières, est celle du règne de Louis XIV. Tous les talens, encouragés par ce prince, furent portés en peu de temps à leur perfection. Corneille, Racine, Boileau, La Fontaine, Fénelon, Bossuet, Massillon, Newton, Léibnitz, Milton, &c. ont rendu immortel ce siècle de lumière.

La plupart des souverains de l'Europe ayant enfin reconnu que la plus solide gloire des empires consiste particulièrement dans les progrès des connoissances humaines, & ayant accordé aux gens de lettres les encouragemens & les distinctions que leur état exige, une foule de grands hommes à Paris, à Londres, à Berlin & dans tous les états de l'Europe, distinguent le siècle présent : tout tend à la perfection. Les chef-d'œuvres se multiplient dans presque tous les genres, & l'etablissement des académies, en facilitant la communication des lumières & des connoissances, assure à la république des lettres une gloire durable & permanente.

Les hommes célèbres dont je viens de parler, & une foule d'autres que j'aurois pu également nommer, comme Archimède, Euripide, Sophocle, le Tasse, l'Arioste, &c. ont, chacun dans leur genre, marqué les limites de l'esprit humain, les bornes que la nature ne lui a point permis de franchir; car, il faut en convenir, les hommes célèbres du siècle présent ne sont ni d'un esprit ni d'un talent supérieur aux hommes célèbres des âges écoulés; &, à moins que la nature ne crée une race nouvelle, d'une trempe d'esprit plus forte, d'une intelligence plus étendue, qui pourra jamais se flatter de donner des productions dont le mérite seroit supérieur à celui des grands écrivains de l'antiquité? Si l'on veut être de bonne-foi, ne point faire attention à de petites différences que le gouvernement, la religion, le climat, les mœurs, l'éducation, apportent nécessairement dans les ouvrages de l'esprit, qui pourroit s'empêcher de convenir que les hommes célèbres que je viens de citer, ne soient tous au même dégré, soit pour le génie ou l'esprit, soit pour les talens; ou du moins, que les différences sont si légères, qu'elles ne peuvent faire objection contre les principes que j'ai posés? Il en est de même des nations; il n'y a aucune différence pour l'étendue des lumières, pour la beauté des productions de l'esprit, entre le siècle de Philippe & d'Alexandre, & celui de César & d'Auguste, & entre ces deux siècles & celui de Louis XIV; ainsi le second

principe me paroît aussi incontestablement prouvé que le premier, & on ne peut douter qu'il n'y ait & dans les siècles passés, & qu'il n'y ait encore aujourd'hui des nations qui ont atteint, dans plusieurs genres, tout le développement dont l'esprit humain est susceptible.

Prévenons une objection qu'on ne manquera pas de nous faire : chaque siècle éclairé ajoutant aux lumières des siècles précédens, les grands hommes de la génération présente, devroient avoir quelques dégrés de supériorité sur ceux des siècles passés. On ne peut disconvenir que les sciences naturelles, par exemple, n'aient fait d'immenses progrès, ainsi que les sciences morale, économique & politique; que nous ne soyons plus avancés, dans chacune de ces parties, que ne l'étoient les anciens; & que nos descendans, à l'égard de ces belles sciences, l'emporteront encore sur nous : mais je n'ai point dit que les anciens eussent perfectionné toutes les connoissances humaines; j'ai établi seulement qu'ils avoient atteint la perfection dans plusieurs, comme les belles-lettres, la littérature, l'éloquence, la poésie, la peinture, la sculpture, &c. & je crois que cette proposition est à l'abri de toute contradiction. Si les anciens ne nous ont pas égalés dans les sciences naturelles, c'est que les faits leur manquoient, & que d'ailleurs leur esprit n'étoit pas porté vers ce genre de connoissances; c'est que les vérités, qui seules constituent la beauté dans ces sciences, sont bien plus difficiles à saisir que dans la littérature & les beaux-arts. Cependant les ouvrages qu'ils nous ont laissés sur ces matières, comme l'histoire des animaux d'Aristote, les questions naturelles de Sénèque, l'histoire naturelle de Pline, prouvent ce qu'ils eussent fait, si l'observation, l'expérience & les découvertes fussent venues à leur appui : car, malgré le grand nombre d'erreurs, d'explications fausses, mais toujours ingénieuses, qui se rencontrent dans leurs Ouvrages, on y trouve, indépendamment de la beauté du style, tout le génie, l'étendue d'esprit, la pénétration, la sagacité & le bon sens que l'on rencontre dans les meilleurs ouvrages modernes de ce genre.

Recherchons maintenant comment ces deux principes pourront nous servir à fixer nos idées sur le *beau*. Si l'on rassembloit les hommes les plus éclairés de l'Europe, & qu'on les priât de nommer les chef-d'œuvres des arts & des sciences; les peintres, les sculpteurs nommeroient, d'une voix unanime, la Vénus de Médicis, l'Apollon du Belvédère, le Laocoon, les bains d'Apollon, le mausolée du cardinal de Richelieu; les plus beaux tableaux du Corrége, du Titien, de Michel-Ange, de Raphaël, &c. Les architectes citeroient la superbe église de saint Pierre de Rome, celle de saint Paul de Londres, celle de sainte Sophie de Constantinople, la colonnade du louvre, &c. Les poëtes célébreroient Homère, Horace, Virgile, le Tasse, Milton, Racine, Boileau, &c. Les orateurs, Démosthène, Cicéron, Bourdaloue, Massillon, Bossuet, Fénelon. Les historiens, Tacite, Tite-Live. Les Mathématiciens, Archimède, Newton, Léibnitz, &c. Leur suffrage passeroit sans contradiction, & seroit admis universellement. Ainsi, les principes étant vrais, il est pareillement prouvé que, dans chaque genre, on a des modèles du *beau*, & que ces modèles sont fixes, invariables, puisqu'ils sont adoptés généralement dans les sociétés civilisées, par les personnes qui ont acquis tout le développement dont l'esprit humain est susceptible, & que tous les peuples ne tarderoient point à les adopter, s'ils parvenoient à ce même dégré de perfection. Le *beau* n'est donc connu que des peuples policés & éclairés : les nations sauvages, les lapons, les tartares, les nègres, les hottentots, n'en ont aucune idée. Dans notre Europe même, où les sciences & les arts ont fait plus de progrès que par-tout ailleurs, combien d'erreurs, de préjugés, de fausses vues, de jugemens incertains? Combien peu d'hommes ont un goût sûr, une connoissance certaine, une vue bien nette? combien n'en voit-on pas qui se prétendent instruits, & qui préfèrent les grotesques de Callot, les bambochades de Teniers, aux sublimes compositions de Raphaël, de Michel-Ange, & aux plus belles formes du Corrége?

On n'a point naturellement l'idée du *beau*, puisqu'il est prouvé qu'il n'y a point d'idées innées : cette prérogative est le partage d'un très-petit nombre d'hommes qui naissent avec d'heureuses dispositions, que l'éducation perfectionne. C'est à force de voir, de comparer, que l'idée du *beau* naît, s'accroît, se développe; c'est en étudiant les modèles, en consultant les maîtres de l'art, en se pénétrant, en se nourrissant, pour ainsi dire, de leurs immortelles productions, que le *beau* insensiblement s'empare de nos ames, que le goût s'épure, & qu'on parvient à le reconnoître sûrement toutes les fois qu'il se présente; car il y a bien de la différence entre sentir le *beau* & en connoître la source, le principe; l'un est ce qu'on appelle *jouir*, l'autre est ce qu'on nomme *savoir*. Il y a des personnes qui ont un tact si fin, si délicat, que, sans une grande connoissance, elles savent sentir les beautés; elles devinent, pour ainsi dire sur le champ, ce qui est beau; cependant, si ce tact n'est point éclairé par l'étude & la comparaison, elles ne peuvent se rendre compte du sentiment qu'elles éprouvent : c'est une jouissance aveugle, bien différente de ces jouissances senties, où le goût préside, & que la raison éclaire.

Le *beau* quelquefois nous frappe comme malgré nous : l'ame la moins exercée en reçoit une impression subite; mais ces traits de lumière ne peuvent jamais avoir d'action que sur les objets qui sont à la portée de notre entendement. Un sauvage américain, à qui Louis XIV avoit fait montrer toutes

les curiosités de Versailles, avoit tout examiné en gardant un profond silence; mais à peine eût-il apperçu le tableau de Raphaël qui représente saint Michel qui terrasse le Démon, qu'il s'écria : ah! le beau Sauvage! Il ne voyoit dans cette composition qu'un de ses compatriotes victorieux, qui, dans la chaleur du combat, conservoit toute la sérénité de son ame, & dont les traits n'étoient pas dégradés par la colère.

Mais si le *beau* est fixe, invariable; si les modèles en sont donnés, pourquoi les formes en sont-elles différentes chez les divers peuples? Pourquoi à la Chine, par exemple, exige-t-on qu'un homme, pour être *beau*, soit gros & gras, qu'il ait le front large, les yeux petits & plats, le nez court, les oreilles un peu grandes, la bouche médiocre, la barbe longue, toutes proportions très-éloignées de celles de l'Apollon du Belvedère, que les nations les plus civilisées regardent, avec raison, comme un véritable modèle du *beau*? C'est qu'on donne très-mal-à-propos, à la Chine, le nom de *beau* à une mode, à un usage dans lequel le goût n'a aucune part & la raison n'est point consultée; c'est que le peuple chinois, qui préfère ces formes, & les grands même, qui ne sont que peuple quand ils ne sont point éclairés, n'ont aucune connoissance du *beau* : les modèles leur manquent ainsi que les règles; cependant, à la Chine même, il y a des personnes qui ne sont point dupes de ce goût bizarre, de ce caprice de la mode; elles font cas des plus belles formes; & il ne faut pas croire que les serrails de l'empereur ne soient remplis que des magots de son pays : ils sont peuplés de ces superbes géorgiennes & circassiennes, dont les peuples à demi-civilisés, mais éclairés par leur avarice, connoissent si bien la valeur, qu'ils n'en prennent soin que pour en faire un objet de trafic. Malheureux pays! où l'on ravale, par un commerce honteux, tout ce que la nature, embellie par l'art, posséde de plus parfait; où le père n'élève sa fille que pour en faire une esclave, dont la condition sera souvent d'autant plus dure, que sa beauté sera plus parfaite!

Il est clair, d'après ce que nous venons de dire, que le *beau* ne se trouve que chez les nations civilisées, & qu'il n'est senti, connu, apprécié que par un très-petit nombre d'hommes, dont la décision entraîne enfin tous les suffrages. Les peuples sauvages, barbares ou à demi-civilisés, n'en ont aucune idée, ils sont, à cet égard, comme un enfant dont les sens ne sont point encore développés; qui n'a ni pensé ni réfléchi. Il ne connoît point le *beau*; on le lui montreroit envain; il ne sauroit ni le juger, ni l'apprécier. Mais, d'après les principes établis, le *beau* seroit le même pour tous les peuples de la terre, s'ils parvenoient au même dégré de développement; car nous voyons que plusieurs nations, anciennes & modernes, ont eu & ont encore aujourd'hui, sur plusieurs sciences & arts, les mêmes idées du *beau*. Ainsi, les formes, les proportions qui constituent une belle femme, une belle statue, un beau temple, ont été les mêmes chez les égyptiens, les grecs, les romains, & sont encore les mêmes aujourd'hui chez les françois, les anglois, les espagnols, les italiens, les turcs. Le *beau* n'est donc pas une qualité relative, comme on l'a prétendu; si cela étoit, tant de chef-d'œuvres qui sont nos délices, n'en seroient point des modèles fixes. Quand une chose est reconnue pour belle, quand les véritables connoisseurs l'ont ainsi décidé, quand le suffrage des siècles de lumière s'élève en sa faveur, envain tous les efforts de l'ignorance, du mauvais goût, voudroient appeler de ce jugement, le *beau* conserve immuablement son empire. La colonnade du louvre sera belle dans tous les temps, dans tous les lieux : la prévention voudroit aussi inutilement donner le nom de *beau* à des choses qui sont véritablement indignes de porter ce nom; cette usurpation n'est jamais que passagère; la postérité appelle du jugement, & les véritables connoisseurs marquent la place des productions de l'esprit, comme dans une société bien policée, les rangs, les préséances sont désignés à chaque personne par l'état.

Les modèles du *beau* existent bien moins dans la nature que dans la tête des artistes & des hommes de génie qui les ont créés. Y a-t-il aucune production naturelle qu'on puisse comparer au groupe admirable de Laocoon, au divin caractère de la statue de l'Apollon, aux grâces élégantes de la Vénus de Médicis? Les artistes se sont élevés à un modèle du *beau* dont la nature n'offre l'image que dans quelques parties. L'art du peintre, du poëte, &c. l'a emporté sur ses productions; l'homme, par d'heureuses combinaisons de son esprit, est parvenu à former un type, un modèle réel, fixe, invariable du *beau*, que les artistes les plus habiles ont généralement adopté. Cicéron le dit lui-même, lorsqu'il avance que le Jupiter de Phidias n'avoit point été fait d'après un modèle existant dans la nature; mais d'après l'idée que le peintre s'étoit faite d'une beauté dont le modèle n'avoit jamais existé. Cet artiste célèbre n'avoit point vu de Jupiter; il le représente cependant tel qu'on peut se l'imaginer, lorsqu'il est prêt à lancer la foudre; & le génie de ce grand artiste, capable d'élever l'art lui-même à sa perfection, a su concevoir & exprimer la divinité.

Le *beau*, dans chaque genre, n'a point été formé d'un seul trait, mais de la réunion de différentes belles parties, tant la découverte en a été difficile. La gorge de Thaïs, la taille de Phrynée, les différens membres des plus célèbres gladiateurs, servoient de modèles aux peintres de la Grèce. Lorsque Zeuxis fit son tableau d'une Hélène, si vanté par les anciens, les agrigentins lui envoyerent les plus belles filles de leur pays; il en choisit cinq, & c'est en réunissant les charmes

particuliers à chacune d'elles, qu'il parvint à faire une beauté parfaite. Polyclète, qui avoit acquis de la célébrité par plusieurs ouvrages de sculpture, avoit fait, entr'autres, une statue si admirable pour l'exactitude des proportions & le bel accord qui régnoit dans toutes les parties, qu'elle fut appellée la *règle;* &, en effet, sans une règle précise, tous les arts ne dépendroient bientôt plus que de l'imagination. Un œil exercé à la vérité n'a bientôt plus besoin de mesure. Michel-Ange disoit qu'il faut avoir le compas dans les yeux, & non dans la main, parce que la main opère & que l'œil juge; cependant, dans toutes les compositions de ce grand maître, on trouve qu'il n'a jamais passé les bornes des mesures convenables; défaut trop ordinaire dans les ouvrages de ceux qui se sont déclarés contre les règles, & qui n'ont pas senti qu'en peinture, comme en sculpture, le compas dans les yeux étoit la même chose que la règle dans la tête.

Le *beau* en tout genre est extrêmement rare. L'Italie possède peut-être plus de soixante mille statues antiques, &, sur ce nombre immense, il n'y en a pas vingt qui soient universellement regardées comme des chef-d'œuvres: la tête même de cette belle statue de Vénus de Médicis, a éprouvé quelques critiques, tant les vrais connoisseurs sont difficiles: de même sur vingt mille tragédies & comédies qu'on peut compter chez les peuples civilisés de l'Europe, il n'y en a pas dix qui soient, dans toutes leurs parties, des modèles du *beau.*

L'homme en est le créateur sur toute la surface de la terre; il en a trouvé les modèles dans tous les genres; il en a donné les règles & les principes. Dieu, en lui cédant le domaine de cette terre, ne lui donna qu'un terrein en friche & sans valeur; mais l'homme, en mettant à profit les lumières de son esprit, sut, par les efforts d'un travail constant & assidu, changer ce désert en un lieu de délices; en détruisant une partie des forêts, qui surchargeoient la terre entière, il a diminué l'humidité de l'atmosphère & augmenté la salubrité de l'air; les nuages, les brouillards qui déroboient la vue du ciel se sont dissipés; les champs se sont couverts d'une douce verdure; les prairies se sont émaillées de mille fleurs; les fruits sauvages, transplantés dans des enclos & nourris de terres préparées, ont acquis de la douceur & de la suavité; les jeunes plantes des bois ont fait l'ornement de ses jardins, en doublant leurs fleurs, en nuançant leurs couleurs; les fleuves ont été contenus & dirigés; la mer est venue briser ses flots contre des digues insurmontables, que la main de l'industrie a su lui opposer; la foudre même, cet effrayant météore, a reçu des loix, & a été contrainte & dirigée dans sa course. L'homme, enfin, en se réunissant en société, en choisissant un climat tempéré, un air pur & serein, des alimens convenables, a perfectionné sa nature, adouci ses mœurs, étendu ses facultés: inventeur des arts & des sciences, en les portant à leur perfection, il est parvenu, avec le temps, à former tous les modèles du *beau* que nous connoissons.

Le *beau* n'a point de dégrés; une chose ne peut être ni plus ni moins belle. Un tableau, s'il est beau dans toutes ses parties, ne sauroit avoir un dégré de plus de beauté. Une belle femme ne peut être belle que d'une façon, quoiqu'elle puisse être jolie de cent mille, sans cela les choses seroient susceptibles d'une perfection qui s'étendroit à l'infini. Dans chaque genre, les belles choses sont semblables, quoique sur une échelle différente: un beau cheval d'Espagne, un beau cheval Arabe, un beau cheval Anglois, ont nécessairement les mêmes proportions. On ne peut pas dire que la beauté de l'un l'emporte sur celle de l'autre, s'ils y ont un égal droit: on peut les préférer, soit pour la vîtesse, soit pour la force ou le courage; mais ces qualités ne constituent point la beauté, qui réside particulièrement dans l'exacte proportion des parties & de l'ensemble. Il en est de même de la couleur; elle n'est point l'attribut caractéristique du *beau*, elle peut en être un accessoire. Un objet, qu'il soit noir ou blanc, n'en est pas moins beau, (*il bruno, il bel non toglie*). Le Scipion en basalte noir du palais Rospigliosi, est tout aussi beau que la statue de marbre blanc de l'Apollon du Belvedère; ce sont deux chef-dœuvres de l'art. Cependant il y a de belles couleurs comme il y a de belles formes. On demandoit à une femme grecque, distinguée par la délicatesse de son goût, quelle étoit la plus belle couleur qu'il y eût dans la nature: celle qui brille sur les joues d'une jeune fille, belle & naïve, répondit la dame.

Le *beau* étant immuable & le même pour les nations civilisées, anciennes & modernes, les règles dans chaque genre étant fixes, il faut convenir, d'après les principes établis, qu'il seroit généralement adopté par tous les peuples de la terre, s'ils acquéroient le dégré de développement dont la nature humaine est susceptible.

Quant au *beau* essentiel, indépendant de toute institution, même divine; au *beau* naturel, indépendant de l'opinion des hommes; au *beau* relatif, au *beau* arbitraire, ce sont des êtres de métaphysique, qui n'ont jamais existé que dans la tête de quelques philosophes. Le *beau* sensible réel existe, au contraire, dans une infinité de lieux; il a des admirateurs chez tous les peuples où les arts & les sciences sont cultivés; on en trouve des modèles à Rome, à Londres, à Paris & chez tous les peuples actuellement civilisés: les artistes, les gens de lettres, les savans travaillent à l'envi à en multiplier les copies, ou à en produire de nouveaux originaux.

Mais si le *beau* est fixe, immuable, qui en seront donc les juges? Les principes l'indiquent suffisamment: les nations où les arts auront été portés à

leur perfection, & ces nations sont connues; les hommes chez ces nations, qui auront exercé avec succès l'art qu'ils veulent juger, & qui seront nés avec un goût sûr; ceux, parmi ces hommes éclairés, qui ne seront point livrés à des goûts exclusifs, & qui, sur-tout, ne seront point dominés par la prévention & les préjugés.

Un courtisan disoit à Arlau, peintre genevois, devant Louis XIV : vous devez être bien satisfait de voir vos ouvrages loués par le roi? Sa majesté me fait beaucoup d'honneur, répondit l'artiste, mais elle me permettra de dire que l'académie est encore un meilleur juge. Cette sage réponse fait connoître beaucoup mieux que tous les raisonnemens, ceux qui ont le droit de prononcer sur le *beau* dans tous les genres.

Il n'est point de mon objet de parler en détail du *beau* dans la peinture, la sculpture, la poésie, l'éloquence, dans les ouvrages d'esprit; chacun de ces objets demanderoit un traité à part, & d'ailleurs tout est dit à ce sujet; on a les règles, les modèles & les exemples; des poëtes célèbres, des écrivains philosophes les ont consacrés dans leurs ouvrages immortels. On n'ignore plus ce qui constitue un *beau* poëme, une belle statue, un *beau* portique, une belle colonnade, un *beau* temple. Ces pensées sur le *beau* étant vraies, les disputes éternelles sur ce mot sont terminées, & toutes les questions même qui tourmentent depuis tant de siècles les philosophes, sur le juste, l'injuste, la vertu, l'honnête, l'utile, le décent, me paroissent résolues, en admettant les mêmes principes : car, si le *beau* est un; si le type en est réel, fixe; si tous les hommes, pour l'adopter, n'ont besoin que d'atteindre au même dégré de développement, il faut convenir qu'ils auront pareillement des idées fixes, invariables & réelles de la vertu, du juste & de l'injuste, lorsqu'ils auront atteint ce même terme de perfection. C'est donc à tort que quelques sophistes ont soutenu que la vertu, la justice, l'honnêteté, la décence étoient de mode, d'opinion, de pure convenance, parce que telle action qui est vertueuse, juste ou décente dans un pays, ne l'est pas toujours dans un autre. « On ne voit, dit Pascal, presque rien de juste & d'injuste qui ne » change de qualité en changeant de climat; trois » dégrés d'élévation du pôle renversent toute la » jurisprudence; un méridien décide de la vérité. » Les loix fondamentales changent. Le droit a ses » époques. Plaisante justice, qu'une rivière ou » une montagne borne! Vérités en-deçà des » Pyrenées, erreurs au-delà ». Pascal n'eût point avancé une pensée aussi singulière, s'il eût connu les véritables principes qui seuls peuvent servir à résoudre ces difficultés. Ces principes lui paroissent si difficiles à découvrir, qu'il ajoute, dans une des pensées suivantes : « Il n'y a qu'un » point indivisible qui soit le véritable lieu de » voir les tableaux; les uns sont trop près, trop » loin, les autres trop haut, trop bas; la perspective l'assigne dans l'art de la peinture : mais » dans la vérité & dans la morale, qui l'assignera »? Si je ne me trompe, je crois l'avoir assigné d'une manière invariable dans ce petit discours; car, pourroit-on me contester que tous les peuples, soit anciens, soit modernes, qui ont atteint le dégré de développement dont l'homme est susceptible, n'aient eu, & n'aient encore aujourd'hui, à très-peu de chose près, les mêmes idées de la justice, de la vertu, de l'honneur, de l'équité, de la décence? Tous ne s'accordent-ils pas entr'eux dans les points principaux de la morale & de la vérité; & tous les peuples de la terre n'adopteroient-ils pas nécessairement les mêmes idées, s'ils atteignoient à ce même dégré de lumière & d'instruction? Ce dernier dégré de développement est un point très-réel, puisque nombre de nations y sont parvenues; & c'est à ce terme qu'il faut être placé pour avoir des notions exactes & précises du droit, de la justice, de l'équité dans toute leur perfection; car il est des notions de vertu, & des principes de morale communs à tous les peuples, même aux plus barbares. Consultez la jurisprudence de toutes les nations civilisées de l'Europe; elle sera un témoignage de ce que j'avance ici. Si le larcin, l'inceste, le meurtre des enfans & des pères, ont eu leur place entre les actions vertueuses, comme le dit le même Pascal, ces usages n'ont jamais eu lieu que chez les peuples barbares ou à demi-civilisés, qui prenoient pour des actes de vertu, des actions en effet très-condamnables. La loi, ou plutôt l'usage qui les autorisoit, n'avoit point été rédigé par des sages, & nous ne voyons rien de semblable chez les nations anciennes & modernes, qui ont atteint le dégré de perfection dont elles sont susceptibles. Toutes leurs loix, dans les points capitaux qui intéressent le bonheur de l'homme & de la société, sont uniformes; toutes s'occupent à réformer celles qui sont nuisibles : ainsi, bien loin que la raison ait corrompu les loix naturelles, comme l'a prétendu un philosophe de nos jours, il faut convenir, au contraire, que toutes les bonnes loix sont son ouvrage; & c'est à perfectionner l'éducation, que tous les efforts des nations doivent tendre : un peuple sera d'autant plus vertueux que son éducation sera plus parfaite. Plaignons donc les nations sauvages ou barbares qui ne connoissent point le *beau*, & ne pratiquent pas la vertu. Mais qu'importe leurs erreurs? elles mériteroient tout au plus qu'on y fît attention, si les peuples-policés, anciens & modernes, avoient tous eu des idées différentes sur le *beau*, sur la vertu; la pensée de Pascal alors ne seroit que trop vraie, & n'en seroit que plus affligeante. Mais si l'accord des peuples éclairés a toujours été le même sur ces grands objets; s'ils en ont eu les mêmes notions, nous ne pouvons plus regarder comme des rapports arbitraires &

variables, les idées que les sages de tous les siècles nous ont transmises sur ces matières : ces rapports au contraire sont immuables, & la durée en sera aussi permanente que celle de l'espèce humaine entière, tant qu'il y aura des nations civilisées, & que la barbarie ne pourra pas exercer ses ravages sur les monumens du *beau*, & ne détruira pas la morale, qui est le plus bel ouvrage de la société civilisée & perfectionnée.

La liberté.

Les principes que nous avons établis au commencement de ce discours, & qui donnent la solution de toutes les questions que l'on peut proposer sur le *beau*, le juste, l'injuste, &c. peuvent encore servir à résoudre toutes celles que l'on peut faire sur la liberté. Cette question donne lieu à des solutions très-différentes, suivant les divers points de vue où l'on veut se placer; mais comme dans les différentes manières d'envisager un sujet, il n'y en a qu'une qui soit la véritable, nous croyons l'avoir trouvée dans le développement & l'application de nos principes.

Pour résoudre cette question difficile, il faut considérer dans les corps leurs qualités inhérentes, & leurs qualités relatives. Les qualités inhérentes sont celles qui leur sont propres, qui font partie de leur nature, sans lesquelles ils ne pourroient exister; telles sont la figure, la solidité, l'etendue, l'impénétrabilité, la pesanteur. Les qualités relatives sont bien différentes; elles n'existent point dans les corps, elles naissent de leur organisation, de leur développement, du rapport que les corps ont les uns avec les autres.

Il faut aussi distinguer les mouvemens d'un corps brut, des actions d'un corps vivant, & sur-tout des actes d'un être pensant. Le premier est mû & entraîné nécessairement par les forces générales de la nature : les astres, les planètes qui décrivent des orbes constans & réguliers autour du soleil, qui exercent leur action sur cet astre qui, à son tour, exerce sur eux son empire, n'ont aucun choix ni détermination dans leurs mouvemens: ils obéissent, dès le commencement de la création, à la même force, & parcourent constamment la même route & le même espace. Ils se meuvent sans le savoir, & sont entraînés sans le vouloir. De même sur ce globe que nous habitons, tous les corps bruts ont une tendance & une direction nécessaires; & l'être vivant, à ne considérer que sa partie matérielle, obéit à la même nécessité physique; mais dès l'instant qu'il reçoit des sensations, & qu'il commence à les comparer, il a fait les premiers pas vers la liberté. Ainsi ceux qui ont regardé la liberté dans l'homme comme un être, & ceux qui l'ont regardée comme une chimère, se sont également trompés. La liberté n'est ni l'un ni l'autre; c'est une qualité relative, comme tous les autres attributs de l'ame : elle s'acroît, s'augmente, se développe par l'instruction, l'éducation & l'acquisition des lumières & des connoissances; « car il n'y a pas dans l'homme, comme » on l'a prétendu, un principe, une cause supé» rieure qui agit au-dedans de lui, qui régit ses » pensées, qui les fait naître, qui les éloigne, » qui les rappelle en un instant & à son comman» dement; il n'y a pas enfin dans l'homme un » esprit libre, séparé de l'ame, qui agit sur lui» même quand il lui plaît ».

Si ce principe existoit dans l'homme, il feroit tout développé dans l'enfant comme dans l'adulte, dans l'âge viril comme dans la vieillesse; & y a-t-il un être moins libre qu'un enfant? Dans ses premières années, à peine a-t-il la force de se soutenir; comment auroit-il donc celle de faire un choix, de vouloir, de ne pas vouloir, de se déterminer à son gré? L'enfant apprend à devenir libre, comme il apprend à danser, à sauter, à lire, à écrire; c'est l'éducation, les lumières, qui le rendent libre; c'est en comparant les objets les uns avec les autres, que cette faculté se développe, s'étend; & l'homme devient d'autant plus libre qu'il a l'esprit plus cultivé, qu'il a porté ses vues sur un plus grand nombre d'objets, qu'il fait un grand usage de sa raison & de ses lumières : de sorte que l'on peut dire qu'il y a d'autant plus de cette liberte dont nous parlons, que la société où l'on vit est plus perfectionnée, & que les arts & les sciences y sont plus florissans. Le sauvage, par la raison contraire, sera donc, dans l'espèce humaine, un des êtres qui aura le moins de cette liberté dont nous parlons, puisque ses connoissances & ses relations sont très-bornées.

Toutes nos actions ne sont donc pas l'effet de la nécessité; la liberté est une qualité que l'âge & sur-tout l'éducation développent dans tous les êtres vivans. Tout être borné à de simples sensations n'est point libre. Combien ne voit-on pas d'hommes, en effet, qui ne sont que de simples automates, qui marchent constamment sur la même ligne, qui semblent n'avoir qu'une direction nécessaire, qui le lendemain font ce qu'ils faisoient la veille, dont tous les mouvemens, les actions, les opérations, ne sont que l'effet de l'habitude, & nullement du choix de leur raison? La liberté commence avec la réflexion: dès l'instant que l'homme réfléchit, combine ses sensations, compare ses idées, les étend, s'en rend le maître; dès que l'homme sent au-dedans de lui-même qu'il commande à ses passions, qu'il les ordonne & les règle à son gré, dès que sa conduite est raisonnée que toutes ses actions, ses discours, ses pensées, tendent à une fin, à un objet fixé & déterminé, c'est alors qu'il se reconnoît parfaitement libre, & qu'il sent sa supériorité sur les êtres qui l'environnent, puisqu'il est censé alors avoir acquis le plus grand développement dont l'esprit humain peut être susceptible, & que le choix qu'il fait, par la comparaison, des sensa-

tions produites par les objets extérieurs, eſt une preuve qu'il eſt le maître de ces premières expreſſions.

Mais de même qu'on ne penſe pas toujours, on n'eſt pas toujours libre. Toutes les qualités relatives ne ſont pas conſtantes, elles ſont ſujettes à des augmentations, à des diminutions. La liberté eſt dans le cas de toutes les autres facultés de l'ame : l'exercice de la réflexion détermine ſa préſence & ſon effet. Nous pouvons remuer nos membres quand nous voulons, & cependant nous les remuons bien plus ſouvent ſans le vouloir : or on n'eſt véritablement libre, que dans le moment où l'on ſe détermine par la réflexion à le vouloir ou à ne le pas vouloir ; c'eſt en cela principalement que conſiſte l'eſſence de la liberté. Nous la perdons cette liberté dans les paſſions, dans les fièvres chaudes, dans le dérangement de nos organes. L'homme, dans ces inſtans, n'eſt plus le maître de ſes ſens, de ſes idées, de ſes penſées, de ſes mouvemens même ; la partie matérielle de ſon être agit ſeule ; mais ſi dans ce trouble, cette agitation intérieure, la réflexion ſe repréſente, l'homme éclairé reconnoît ſon erreur, ſe condamne ; & en reprenant l'exercice de la raiſon & de la liberté, il rougit des excès dans leſquels ſon aveuglement vient de l'entraîner. Toutes les autres paſſions nous ôtent plus ou moins de notre liberté, ſuivant le dégré où elles ſont portées ; elles ſont comme des tyrans intérieurs, des deſpotes abſolus qui nous maitriſent, nous entraînent malgré nous. L'homme le plus libre ne reſſent que trop ſouvent leur eſclavage ; car l'homme ne pouvant toujours penſer, il éprouve ſouvent au-dedans de lui des incertitudes, des variations, des agitations diverſes. Souvent l'ennui le dévore, & il tombe dans un état de conſomption, de vapeur où la vie devient un fardeau, & où l'on ne devient digne de la ſupporter, que par les efforts que l'on fait pour ſurmonter cet état malheureux qui nous accable.

Si l'homme n'étoit pas libre, qui pourroit changer ſon caractère ? Tous les efforts de l'art pourroient-ils modifier les impreſſions de la nature ? L'éducation, l'autorité, l'exemple ſeroient inutiles : on ſuivroit conſtamment ſes goûts, ſes penchans ; on ſeroit entraîné néceſſairement & jamais par choix : mais l'eſprit eſt comme un fil délié, il ſe plie, ſe façonne & ſe prête à toutes les combinaiſons, à toutes les circonſtances. On prend les mœurs de ceux avec leſquels on vit ; on ſe donne des goûts que l'on n'avoit pas, & l'on eſt ſouvent dans le monde ſi différent de ce qu'on devroit être, que lorſqu'on vient à s'étudier, on eſt tout étonné de ne plus ſe reconnoître.

Sans la liberté, toutes les actions de l'homme n'auroient aucun but moral ; le vice & la vertu ſeroient de vaines chimères, la conſcience feroit inutilement entendre ſa voix : à quoi ſerviroient les remords, ſi tout étoit néceſſaire ? il n'y auroit rien de juſte ni d'injuſte. L'homme, ainſi qu'un automate, feroit tout par néceſſité & rien par choix ; il ne marcheroit pas, parce qu'il en a envie, mais parce qu'il y eſt contraint. Toutes ſes idées, ſes penſées, ſes diſcours, ſes actions, ſeroient l'effet d'une fatalité abſolue ; & tous les produits de ſon intelligence, mœurs, uſages, loix, coutumes, vertus, bienfaiſance, honneur, probité, &c. ne ſeroient que des rapports arbiraires.

La liberté n'étant qu'une qualité relative dans l'être vivant, elle n'eſt point conſtante : elle eſt différente dans l'enfance, la jeuneſſe, l'adoleſcence, l'âge mûr & la vieilleſſe ; elle varie d'homme à homme, d'individu à individu, & l'on peut dire de nation à nation : elle eſt dans toute ſa force quand l'homme a reçu tout le développement, l'inſtruction dont ſa nature eſt ſuſceptible, & que faiſant uſage de ſes talens & de ſon eſprit, il ordonne, pour ainſi dire, ſes penſées, qui, à leur tour, commandent & régiſſent ſes paſſions, ſes mouvemens, ſes actions ; de ſorte que c'eſt avec raiſon qu'on a dit :

Le mortel le plus ſage eſt toujours le plus libre.

Cette faculté de l'homme eſt peut-être une des preuves les plus convaincantes de l'exiſtence de ſon ame & de ſa ſupériorité, puiſque la liberté eſt une des propriétés de la penſée, & que la penſée ne peut être que l'attribut d'une ſubſtance ſpirituelle. (*Ce morceau eſt de M. Panckoucke, éditeur de cette nouvelle Encyclopédie.*)

BON, adject. (*Métaph.*) s'il eſt difficile de fixer l'origine du beau, il ne l'eſt pas moins de rechercher celle du *bon*. Il ſe fait aimer, ainſi que le beau ſe fait admirer, dans les ouvrages de la nature & dans les productions des arts. Mais quelle eſt ſon origine & quelle eſt ſa nature ? en a-t-on une notion préciſe, une véritable idée, une exacte définition ? Ce qui embarraſſe le plus, ce ſont les diverſes acceptions qu'il reçoit, ſelon les diverſes circonſtances où on l'applique. Il ſignifie tantôt *une bonté d'être*, tantôt une *bonté animale*, tantôt une *bonté raiſonnée* propre à l'être penſant. Eſſayons de développer ces divers ſens.

La bonté d'être conſiſte dans une certaine convenance d'attributs, qui conſtitue une choſe ce qu'elle eſt. Tous les êtres en ce ſens ſont néceſſairement *bons*, parce qu'ils ont ce qui les conſtitue tels qu'ils ſont ; & il eſt même impoſſible qu'ils ne l'aient pas. J'ajoute que tous les êtres ſont également *bons* de ce genre de bonté. Mais outre les rapports intérieurs, qui conſtituent leur bonté abſolue, ils en ont encore d'extérieurs, d'où réſulte leur bonté relative. La bonté relative conſiſte dans l'ordre, l'arrangement, les rapports, les proportions & la ſymmétrie que les êtres ont les uns avec les autres. Ici commence cette variété infinie de bonté qui différencie ſi fort tous les êtres. Ils ne ſont pas tous également nobles & parfaits : un corps organiſé eſt ſans doute préférable

ble à une maſſe brute & groſſière. Par la même raiſon, un corps organiſé & en même-temps animé, l'emportera ſur un corps organiſé qui ne l'eſt pas; & parmi les êtres animés, qui doute qu'il n'y en ait de plus parfaits les uns que les autres? On diroit que la nature a ménagé, pour la perfection de cet Univers, une eſpèce de gradation qui nous fait monter à des êtres toujours plus parfaits, à meſure qu'on s'avance dans la ſphère qui les comprend tous. Ces nuances, il eſt vrai, ces paſſages imperceptibles n'ont plus lieu, quand il eſt queſtion de paſſer du monde matériel au monde ſpirituel. De l'un à l'autre le trajet eſt immenſe : mais quand nous ſommes une fois parvenus au monde ſpirituel, qui pourroit exprimer la diſtance qui ſépare l'ame des bêtes, des ſublimes intelligences céleſtes? Les nuances qui diſtinguent les différentes eſpèces d'eſprits ſont imperceptibles, & cependant très-réelles. Rien n'eſt plus mince que la barrière qui ſépare l'inſtinct d'avec la raiſon, & cependant il ne ſe confondent jamais. *Voyez* l'article ESPRIT, où nous avons eu ſoin d'en caractériſer les différentes eſpèces, & d'aſſigner, autant qu'il eſt poſſible, les limites qui ſéparent les unes des autres.

Tous les êtres qui entrent dans la compoſition de ce grand tout qu'on appelle l'*Univers*, ne ſont donc pas également *bons*, il eſt même néceſſaire qu'ils ne le ſoient pas. C'eſt de l'imperfection plus ou moins grande des différens êtres, que réſute la perfection de cet Univers. On conçoit qu'il feroit beaucoup moins parfait, s'il ne comprenoit dans ſa totalité que des êtres de la même eſpèce, ces êtres fuſſent-ils les plus nobles de tous ceux qui le compoſent. La trop grande uniformité déplaît à la longue : du moins elle ne tient pas lieu de la variété, qui compenſe ce qui manque aux êtres finis. Croit-on qu'un monde, qui ne ſeroit formé que de purs eſprits, fût plus parfait qu'il ne l'eſt aujourd'hui? Qui ne voit que le monde matériel laiſſeroit par ſon abſence un grand vide dans cet Univers? On pourroit étendre cette réflexion juſqu'au mélange de vertus & de vices, dont nous ſommes ici-bas le ſpectacle & les ſpectateurs tout-à-la-fois. Un monde d'où ſeroient bannis tous les vices, n'auroit pas le même genre de perfection, relativement au but du Créateur, qu'un monde qui les admet. La vertu priſe en elle-même, eſt ſans doute préférable au vice, de même que l'eſprit eſt par ſa nature plus noble que le corps; mais quand on conſidère les choſes par rapport au grand tout, dont ils font partie, on s'apperçoit aiſément que pour une plus grande perfection, il étoit néceſſaire qu'il y eût des imperfections dans le monde phyſique & dans le monde moral.

Si mala ſuſtulerat, non erat ille bonus.

Rien n'eſt ſans doute plus admirable que tous ces rapports, que la main du Créateur a ménagés entre les différens êtres. Ils ſont plus ou moins immédiats, ſuivant le plus ou moins de variété de ces êtres. Il en eſt d'eux comme des vérités, qui tiennent toutes les unes aux autres, moyennant les vérités intermédiaires qui ſervent à les réunir. La *bonté* de cet Univers conſiſte dans la gradation des différens êtres qui le compoſent. Ils ne ſont ſéparés que par des nuances, comme nous l'avons déjà remarqué; il ne ſe trouve aucun vide dans le paſſage du règne minéral au règne végétal, ni dans le paſſage de celui-ci au règne animal; autrement, pour me ſervir de la penſée de l'illuſtre Pope, il y auroit un vide dans la création, ou, un dégré étant ôté, la grande échelle ſeroit détruite. Qu'un chaînon ſoit rompu, la chaîne de la nature l'eſt, & l'eſt également, ſoit au dixième, ſoit au dix-millième chaînon. C'eſt alors qu'on verroit, pour continuer la penſée du poëte Anglois, la terre perdre ſon équilibre & s'écarter de ſon orbite, les planètes & le ſoleil courir ſans règle au travers des cieux, un être s'abyſmer ſur un autre être, un monde ſur un autre monde, toute la maſſe des cieux s'ébranler juſque dans ſon centre, la nature frémir juſqu'au trône de Dieu, en un mot tout l'ordre de cet univers ſe détruire & ſe confondre.

Il faudroit être ſtupide & inſenſible, pour ne pas appercevoir la dépendance & la ſubordination de tous les êtres qui entrent dans la compoſition de ce tout admirable : mais il faudroit être encore pis que tout cela pour l'attribuer à un haſard aveugle. *Voyez* HASARD & ÉPICURÉISME. L'eſprit ne peut être frappé ſans admiration de cette multiplicité de rapports, de ces combinaiſons infinies, de cet ordre, de cet arrangement qui lie toutes les parties de l'Univers, & l'on peut dire que plus il ſaiſira de rapports, plus la bonté des êtres ſe manifeſtera à lui d'une manière ſenſible & frappante. Dieu ſeul connoît toute la bonté qu'il a miſe dans ſes ouvrages, parce qu'il eſt lui ſeul capable de connoître parfaitement la juſteſſe qui brille dans ſes ouvrages, le rapport mutuel qui ſe trouve entr'eux, l'harmonie qui fait d'eux un tout régulier & ſagement ordonné, en un mot l'ordre établi pour les conſerver. La chaîne qui attire & réunit toutes les parties eſt entre les mains de Dieu, & non entre celles de l'homme. Petites parties de ce tout, comment pourrions-nous le comprendre? « Tout ce que nous » voyons du monde (dit dans ſon ſtyle énergique » le ſublime Paſcal) n'eſt qu'un trait imperceptible dans l'ample ſein de la nature : nulle idée » n'approche de l'étendue de ſes eſpaces : nous » avons beau enfler nos conceptions, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des » choſes : c'eſt un cercle infini, dont le centre » eſt par-tout, la circonférence nulle part : enfin » c'eſt un des plus grands caractères ſenſibles de » la toute-puiſſance de Dieu, que notre imagination ſe perde dans cette penſée...... L'intelli-

» gence de l'homme tient, dans l'ordre des choses intelligibles, le même rang que son corps dans l'étendue de la nature : & tout ce qu'elle peut faire, est d'appercevoir quelqu'apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel d'en connoître ni le principe ni la fin. Toutes choses sont sorties du néant, & portées jusqu'à l'infini : qui peut suivre ces étonnantes démarches ? L'auteur de ces merveilles les comprend, nul autre ne le peut faire ». *Pensées de* Pasc. *ch. xxij.*

Nous sommes forcés de joindre le témoignage de notre raison, au témoignage aveugle des créatures inanimées & matérielles, dont la beauté, la disposition & l'économie, annoncent si hautement la grandeur de celui qui les a faites. Un spectacle digne de Dieu, peut bien être digne de nous. Moïse rapporte que lorsque Dieu eut achevé l'ouvrage des six jours, il considéra tous les êtres d'une seule vue, & que les ayant comparés entr'eux & avec le modèle éternel dont ils étoient l'expression, il en trouva la beauté & la perfection excellente. L'univers parut à ses yeux comme un tableau qu'il venoit de finir, & auquel il avoit donné la dernière main. Il trouva que chaque partie avoit son usage, chaque trait sa grace & sa beauté : que chaque figure étoit bien située & faisoit un bel effet : que chaque couleur étoit appliquée à propos, mais sur-tout que l'ensemble en étoit merveilleux : que les ombres mêmes donnoient du relief au reste : que le lointain, faisoit paroître ce qui étoit plus proche avec une force nouvelle ; & que les objets les plus remarquables recevoient une nouvelle beauté par le lointain, dont ils n'étoient séparés que par une diminution imperceptible de teintes & de couleurs. Si quelques défauts nous frappent dans cet immense tableau, souvenons-nous que ce sont des ombres que la main de l'Eternel y a jettées exprès pour en faire sortir les figures ; que leur ordre & leur situation contribuent à lui donner une beauté qu'il n'auroit pas : & que prendre occasion de ces défauts pour critiquer l'univers & son auteur, ce seroit ressembler à un ciron, dont les yeux seroient fixés sur les ombres d'un tableau, & qui prononceroit que ce tableau est défectueux, qu'il n'y reconnoît aucune ordonnance, ni le vrai ton des couleurs.

La bonté animale est une économie dans les passions, que toute créature sensible & bien constituée reçoit de la nature. C'est en ce sens qu'on dit d'un chien de chasse, qu'il est *bon*, lorsqu'il n'est ni lâche ni opiniâtre : c'est aussi en ce sens qu'on dit d'un homme, qu'il est bien constitué, lorsqu'il règne dans ses membres la proportion qui s'ajuste le mieux avec les fonctions auxquelles l'a destiné la providence. La bonté animale sera d'autant plus parfaite, que les membres bien proportionnés conspireront d'une façon plus avantageuse à l'accomplissement des fonctions animales. par une suite des loix que Dieu a établies, il doit s'exciter dans l'ame telles ou telles sensations à l'occasion de telles ou telles impressions qui auront été faites sur les organes de nos sens. Si donc elles ne s'y excitoient pas, il y auroit alors un défaut d'économie animale. On en peut voir un exemple bien sensible dans les personnes paralytiques. Le défaut d'économie animale se trouve aussi dans ceux qui ont des mouvemens convulsifs, qu'ils ne peuvent arrêter ni suspendre. On peut dire la même chose de ceux qui sont fous & stupides. Les uns ont trop d'idées, & les autres n'en ont pas assez, par un défaut de conformation dans le cerveau. Il est des personnes qui sont nées sans aucun goût pour la musique, & d'autres pour qui les vers les mieux faits ne sont qu'un vain bruit. Ce défaut d'organes, dans ces sortes de personnes, est, comme l'on voit, un défaut d'économie animale. On peut dire, en général, que c'est-là le grand défaut de ces esprits stupides & grossiers, dont la portée ne sauroit atteindre au raisonnement le plus simple. Les organes du corps qui les voilent & les enveloppent, sont si épais & si massifs, qu'il ne leur est presque pas possible de déployer leurs facultés ni de faire leurs opérations. Plus les organes sont délicats, plus les sensations qu'ils occasionnent sont vives. Il y a des animaux qui nous surpassent par la délicatesse de leurs organes : le lynx a la vue plus perçante que nous ; l'aigle fixe le soleil qui nous éblouit ; le chien a plus de sagacité que nous dans l'odorat ; le toucher de l'araignée est plus subtil que le nôtre, & le sentiment de l'abeille plus exquis & plus sûr que celui que nous éprouvons : mais n'envions point aux animaux l'avantage qu'ils ont sur nous en cette partie. Si nous avions l'œil microscopique du lynx, nous verrions le ciron ; mais notre vue ne pourroit s'étendre jusqu'aux cieux. Si le toucher étoit plus sensible & plus délicat, nous serions blessés par tous les corps environnans, les douleurs & les maladies s'introduiroient par chaque pore. Si nous avions l'odorat plus vif, nous serions incommodés des parties volatiles d'une rose ; & leur action sur le cerveau en ébranleroit trop violemment les fibres. Avec une oreille plus fine, la nature se feroit toujours entendre à nous avec un bruit de tonnerre ; & nous nous trouverions étourdis par le plus léger souffle du vent. Croyons que les organes dont la nature nous a doués, sont proportionnés au rang que nous tenons dans l'univers. S'ils étoient plus grossiers ou plus délicats, nous ne nous trouverions plus si propres aux fonctions animales, qui sont une suite de notre constitution. Après qu'on a pesé toutes choses dans la balance de la raison, on est forcé de reconnoître la *bonté* & la sagesse de la providence également & dans ce qu'elle donne & dans ce qu'elle refuse, & de convenir avec Pope, en dépit de l'orgueil & de la raison

qui s'égare, de cette vérité évidente, que *tout ce qui est, est bien.* Nous nous regardons comme dégradés, parce qu'il a plu à l'auteur de notre être de nous assujettir aux organes d'un corps : mais il pourroit se trouver, en approfondissant la matière, que cette influence de l'union de l'ame avec le corps s'exerce peut-être plus au profit qu'aux dépens de nos facultés intellectuelles.

La bonté raisonnée, qualité propre à l'être pensant, consiste dans les rapports des mœurs avec l'ordre essentiel, éternel, immuable, règle & modèle de toutes les actions réfléchies : elle est la même que la vertu.

Jusqu'ici nous n'avons considéré le bon, que par les rapports qu'il a avec notre esprit. Pris en ce sens, il rentre dans l'idée du beau, qui n'est autre chose que la perception des rapports; mais il y a un autre bon, dont les rapports sont plus immédiats avec nous, parce qu'ils touchent notre cœur de plus près. La *bonté* qui résulte de ces rapports, est plus intimément liée avec notre être, plus proportionnée à nos intérêts : il n'y a qu'elle qui ait de l'ascendant sur notre cœur, & qui l'ouvre au sentiment. L'autre *bonté* nous est, pour ainsi dire, étrangère; elle ne nous touche presque pas : si elle a des charmes, ce n'est que pour notre esprit. Nous admirons les êtres en qui paroît cette première *bonté* : mais nous n'aimons que ceux qui participent à cette autre *bonté*; & l'amour que nous leur portons, se mesure sur les différens degrés de cette *bonté relative.* Le bon, pris dans ce second sens, se confond avec l'utile; de sorte que tous les êtres qui nous sont utiles, renferment cette *bonté* qui intéresse le cœur, ainsi que cette autre *bonté* qui plaît à l'esprit, est l'appanage de tous les êtres qui sont beaux.

Le bon a donc deux branches, dont l'une est le bon qui est beau, & l'autre le bon qui est utile. Le premier ne plait qu'a l'esprit, & le second intéresse le cœur : l'un n'obtient de nous que des sentimens d'estime & d'admiration, tandis que nous réservons pour l'autre toute notre tendresse. Un être qui ne seroit que beau pour nous, se feroit seulement estimer & admirer de nous. Dieu, tout Dieu qu'il est, auroit beau déployer à notre esprit toutes les perfections qui le rendent infini, il ne trouveroit jamais le chemin de notre cœur, s'il ne se montroit à nous comme bienfaisant. Sa *bonté* pour nous est le seul attribut qui puisse nous arracher l'hommage de notre cœur. Et que nous serviroit le spectacle de sa divinité, s'il ne nous rendoit heureux?

On voit par-là combien s'abusent de pieux visionnaires, qui, follement amoureux d'une perfection chimérique, s'imaginent qu'ils peuvent aimer dans Dieu autre chose que sa *bonté bienfaisante*. Quel désintéressement! Ils veulent que leur amour pour Dieu soit si pur, si généreux, si gratuit, si indépendant de toutes vues intéressées, que même à l'égard de Dieu on se contente du plaisir de l'aimer, sans rien attendre & sans rien espérer de lui. Ce n'est pas ici le lieu de combattre ces excès impies qui sont contraires à la loi naturelle, & qui déshonorent la Religion, sous la vaine apparence d'une perfection chimérique qui en détruit les fondémens.

Un être peut nous être utile de deux manières, ou par lui-même, ou par quelque chose qui soit distingué de lui. Ce qui ne nous est utile que comme moyen, nous ne l'aimons pas pour lui-même, mais seulement pour la chose à laquelle il nous fait parvenir : ainsi nous n'aimons pas les richesses pour elles mêmes, mais bien pour les plaisirs que nous achetons à leurs dépens; j'excepte pourtant les avares, pour qui la possession des richesses est un véritable bien : ceux-ci sont heureux par la vue de l'or, & les autres ne le sont que par l'usage qu'ils en font. Mais un être nous est-il utile par lui-même? c'est alors que nous l'aimons par lui-même, & que notre cœur s'y attache : ou cet être nous satisfait du côté de la conscience & de la raison, ce qui est un bien durable, solide, & qui n'est point sujet à de fâcheux revers, & alors on lui donne le nom de *bien honnête* : ou bien cet être ne nous satisfait que du côté de la cupidité, & se trouve par conséquent exposé au dégoût & à l'inquiétude, & alors on lui donne simplement le nom de *bien agréable*, en tant qu'opposé à l'honnêteté.

Après avoir considéré le *bon* dans les êtres naturels, il convient de l'examiner dans ceux qu'on appelle *artificiels* : ils ont été inventés sur le modèle de la nature, d'où je concluds que leur perfection dépend plus ou moins de leur imitation de la nature. Mais de même que dans les ouvrages de la nature il y a un *bon* & un *beau*, qui ne dépendent ni du hasard ni du caprice, ainsi, dans les productions des arts, il y a des loix immuables qui nous guident dans nos connoissances & dans nos goûts; & on ne peut en aucune façon violer ces loix tracées avec tant d'éclat dans les ouvrages de la nature, que l'esprit & le goût n'en soient révoltés.

Il se trouve, avons-nous dit, dans les ouvrages de la nature deux sortes de *bontés*; l'une qui rentre dans la même signification que la beauté, & qui, pour cette raison, ne flatte que l'esprit; & l'autre qui retient le nom de *bonté*, & qui intéresse notre cœur. Quand un objet réunit en soi ces deux genres de *bonté*, c'est-à-dire, qu'il étend & perfectionne nos idées, d'une part; & que de l'autre, il nous présente des intérêts qui nous sont chers, qui tiennent à la conservation ou à la perfection de notre être, qui nous font sentir agréablement notre propre existence, nous prononçons que cet objet est bon; & il l'est d'autant plus, qu'il possède ces avantages dans un plus haut degré. Pareillement une production de l'art, où le bon se réunissant avec le beau, renfermera toutes

les qualités dont elle a besoin pour exercer & perfectionner à-la-fois notre esprit & notre cœur, sera d'autant plus parfaite, qu'elle attachera plus agréablement notre esprit, & qu'elle intéressera plus vivement notre cœur.

Parmi les ouvrages de la nature, il y en a qui ne sont que beaux, & qui ne plaisent qu'à l'esprit. La même chose se trouve dans les productions des arts : ainsi un théorême de géométrie, difficile, mais sans usage, n'est qu'un beau théorême. *Voyez* BEAU. Mais, de même qu'il y a des ouvrages de la nature qui sont bons & beaux en même-temps, parce qu'ils contiennent en soi de quoi réveiller des idées qui nous attachent & qui nous intéressent, il y en a aussi parmi les productions des arts qui produisent en nous le même effet, mais toujours d'une manière subordonnée à la nature, parce que la nature en tout surpasse l'art : *in omni re procul dubio vincit imitationem veritas*. Le cœur n'est touché des objets que selon le rapport qu'ils ont avec son avantage propre ; c'est ce qui règle son amour ou sa haine : or le cœur a plus d'avantage à attendre des objets naturels que des objets artificiels. Ce que l'art présente au cœur n'est qu'un phantôme, qu'une apparence, & ainsi il ne peut lui apporter rien de réel. Ce qu'il y a de plus touchant pour nous, c'est l'image des passions & des actions des hommes, parce qu'elles sont comme des miroirs où nous voyons les autres, avec des rapports de différence ou de conformité. Il y auroit ici un beau problême à résoudre ; sçavoir, qui de Corneille ou de Racine a mieux peint les passions ; le premier, en nous élevant au-dessus de l'homme ; le second, en nous rendant à nos foiblesses naturelles. *Anc. Encyclop.* (*X*).



C

CAUSE, s. f. (*Métaphysiq.*) En voyant tous les jours changer les choses, & en considérant qu'elles ont eu un commencement, nous acquérons l'idée de ce qu'on nomme *cause* & *effet*. La *cause* est tout ce par l'efficace de quoi une chose est; & *effet*, tout ce qui est par l'efficace d'une *cause*. Toute *cause*, par cela même qu'elle produit un effet, peut être appellée *efficiente* : mais, comme il y a différentes manières de produire un effet, on distingue diverses sortes de *causes*. Il y a des *causes physiques*, des *causes morales* & des *causes instrumentales*. J'appelle *causes physiques*, toutes celles qui produisent immédiatement par elles-mêmes leur effet. Je nomme *causes morales*, celles qui ne le produisent que dépendamment d'une *cause physique*, de laquelle il émane immédiatement. Les *causes instrumentales* ont cela de commun avec les *causes morales*, qu'elles ne produisent pas par elles-mêmes leur effet, mais seulement par l'intervention d'une *cause physique*; & c'est pourquoi on donne aux unes & aux autres le nom de *causes occasionnelles* : mais ce qui met entr'elles beaucoup de différence, c'est que si les premières ne sont que *causes morales* dans les effets qu'elles produisent occasionnellement, du moins elles sont *causes physiques* de l'effet par lequel elles deviennent *causes occasionnelles* d'un autre effet; au lieu que les *causes* purement instrumentales, n'étant douées d'aucune force ni d'aucune activité, demeurent toujours renfermées dans la sphère des *causes* purement occasionnelles : telle est, par exemple, la matière qui d'elle-même est brute, insensible & inactive. Il n'en est pas de même des esprits, dont la nature est d'être actifs, & par conséquent d'être *causes physiques* : si mon ame n'est que *cause occasionnelle* des divers mouvemens qu'elle fait naître dans l'ame de ceux avec qui je m'entretiens, du moins elle est *cause physique* de ses déterminations particulières.

C'est ici le lieu d'examiner de quelle manière l'ame agit sur le corps : est-elle *cause physique*, ou n'est-elle que *cause occasionnelle* de divers mouvemens qu'elle lui imprime? Ici les sentimens des philosophes sont partagés; & l'on peut dire que, dans cette question, les derniers efforts de la philosophie pourroient bien s'épuiser inutilement pour la résoudre. Le systême de L'HARMONIE PRÉÉTABLIE, dont M. Léibnitz est auteur, tranche tout d'un coup la difficulté : c'est dommage que ce systême détruise la liberté, & qu'il rende douteuse l'existence du monde corporel. Le systême ancien de l'influence réelle de l'ame sur le corps, détruit par Descartes & par Mallebranche son fidèle disciple, se trouve remis en honneur par le puissant appui que lui prêtent aujourd'hui les philosophes anglois. Dieu, selon ce systême, a renfermé l'efficace qu'il communique à l'ame en la créant, dans les bornes du corps organisé auquel il l'unit; son pouvoir est limité à cette petite portion de matière, & même elle n'en jouit qu'avec certaines restrictions qui sont les loix de l'union. Ce systême moins subtil, moins raffiné que celui des *causes occasionnelles*, plaît d'autant plus à la plupart des esprits, qu'il s'accorde assez bien avec le sentiment naturel, qui admet dans l'ame une efficace réelle pour mouvoir la matière : mais ce systême qu'on nous donne ici, sous le nom radouci de *sentiment naturel*, ne seroit-il point plutôt l'effet du préjugé? En effet, ce pouvoir d'un esprit fini sur la matière, cette influence qu'on lui suppose sur une substance si dissemblable à la sienne, & qui naturellement est indépendante de lui, est quelque chose de bien obscur. Les esprits étant des substances actives, & ayant incontestablement le pouvoir de se mouvoir ou de se modifier eux-mêmes, il est sans-doute plus raisonnable de leur attribuer une pareille influence sur la matière, que d'attribuer à la matière, être passif & incapable d'agir sur lui-même, un vrai pouvoir d'agir sur l'esprit, & de la modifier. Mais cela même que je viens d'observer, est un fâcheux inconvénient pour ce systême; il ne peut dès-lors être vrai qu'à moitié. S'il explique en quelque sorte comment le corps obéit aux volontés de l'ame par ses mouvemens, il n'explique point comment l'ame obéit fidèlement à son tour aux impressions du corps : il rend raison de l'action; il n'en rend aucune de la sensation. Sur ce dernier point, on est réduit à recourir aux *causes occasionnelles*, & à l'opération immédiate de Dieu sur l'ame. Qu'en coûte-t-il d'y avoir aussi recours pour expliquer l'efficace des desirs de l'ame? le systême entier n'en sera que plus simple & mieux assorti.

Ce systême, dit-on, n'est nullement philosophique, parce qu'il remonte droit à la première *cause*; & que, sans apporter de raisons naturelles des phénomènes qui nous embarrassent, il donne d'abord la volonté de Dieu pour tout dénouement. Autant nous en apprendra, dit-on, l'homme le plus ignorant, s'il est consulté; car qui ne sait que la volonté divine est la *première cause* de tout? Mais c'est une *cause universelle*; or ce n'est pas de cette *cause* qu'il s'agit. On demande d'un philosophe qu'il assigne la *cause particulière* de chaque effet. Jamais objection ne fut plus méprisable.

Voulez-vous, disoit le P. Mallebranche, qu'un philosophe trouve des *causes* qui ne sont point? Le vrai usage de la philosophie, c'est de nous conduire à Dieu, & de nous montrer, par les effets mêmes de la nature, la nécessité d'une première *cause*. Quand les effets sont subordonnés les uns aux autres, & soumis à certaines loix, la tâche du philosophe est de découvrir ces loix, & de remonter par degrés au premier principe, en suivant la chaîne des *causes secondes*. Il n'y a point de progrès de *causes* à l'infini; & c'est ce qui prouve l'existence d'un Dieu, la plus importante & la première des vérités. La différence du paysan au philosophe, qui tous deux sont également convaincus que la volonté de Dieu fait tout, c'est que le philosophe voit pourquoi elle fait tout, ce que le paysan ne voit pas; c'est qu'il sait discerner les effets dont cette volonté est *cause immédiate*, d'avec les effets qu'elle produit par l'intervention des *causes secondes*, & des loix générales auxquelles ces *causes secondes* sont soumises.

On fait une seconde objection plus considérable que la première : c'est, dit-on, réduire l'action de la divinité à un pur jeu tout-à-fait indigne d'elle, que d'établir des *causes occasionnelles*. Ces *causes* seront en même-temps l'effet & la règle de l'opération divine; l'action qui les produit leur sera soumise. Tant que cette objection roulera sur les loix qui règlent la communication des mouvemens entre les différentes parties de la matière, on ne peut nier qu'elle ne soit plausible. En effet, si les corps n'ont aucune activité par eux-mêmes, les loix du mouvement, dans le systême du père Mallebranche, semblent n'être qu'un jeu : mais cet inconvénient ne subsiste plus, dès qu'on applique le systême à l'union du corps & de l'ame. Quoique l'ame n'ait aucune efficace réelle sur les corps, il suffit qu'elle ait le pouvoir de se modifier, qu'elle soit *cause physique* de ses propres volontés, pour rendre très-sage l'établissement d'une telle ame comme *cause occasionnelle* de certains mouvemens du corps. Ici, comme l'utilité de l'ame est le but, la volonté de l'ame est la règle. Cette volonté étant une *cause physique* de ses propres actes, est par-là distincte de la volonté de Dieu même, & peut devenir une règle & un principe dont la sagesse divine fait dépendre les changemens de la matière. Les volontés d'un esprit créé, dès-là qu'elles sont produites par cet esprit, sont une *cause mitoyenne* entre la volonté de Dieu & les mouvemens des corps, qui rend raison de l'ordre de ces mouvemens, & qui nous dispense de recourir, pour les expliquer à la volonté immédiate de Dieu; & c'est, ce semble, le seul moyen de distinguer les volontés générales d'avec les particulières. Les unes & les autres produisent bien immédiatement l'effet : mais, dans celles-ci, la volonté n'a de rapport qu'à cet effet singulier qu'elle veut produire; au lieu que, dans celle-là, on peut dire que Dieu n'a voulu produire cet effet, que parce qu'il a voulu quelqu'autre chose dont cet effet est la conséquence. C'est bien une volonté efficace de Dieu qui me fait marcher : mais il ne veut me faire marcher qu'en conséquence de ce qu'il a voulu une fois pour toutes, que les mouvemens de mon corps suivissent les desirs de mon ame. La volonté que j'ai de marcher, est une *cause mitoyenne* entre le mouvement de mon corps & la volonté de Dieu. Je marche en vertu d'une loi générale. Mon ame est vraie *cause* des mouvemens de mon corps, parce qu'elle est *cause* de ses propres volontés, auxquelles il a plu au Créateur d'attacher ces mouvemens. Ainsi les actions corporelles avec toutes leurs suites bonnes ou mauvaises, lui sont justement imputées; elle en est vraie *cause*, selon l'usage le plus commun de ce terme. *Cause*, dans le langage ordinaire, signifie *une raison* par laquelle un effet est distingué d'un autre effet, & non cette efficace générale qui influe dans tous les effets. Pour rendre les hommes responsables de leurs actions, il importe fort peu qu'ils les produisent ou non par une efficacité naturelle, par un pouvoir physique que le Créateur ait donné à leur ame en la formant, de mouvoir le corps qui lui est uni : mais il importe beaucoup qu'ils soient *causes morales* ou *libres*; il importe beaucoup que l'ame ait un tel empire sur ses propres actes, qu'elle puisse à son gré vouloir ou ne vouloir pas ces mouvemens corporels qui suivent nécessairement sa volonté. Otez toute action aux corps, & faites mouvoir l'univers par l'efficace des volontés divines, toujours appliquées à remuer la matière, les loix du mouvement ne seront point un jeu, dès que vous conserverez aux esprits une véritable efficace, un pouvoir réel de se modifier eux-mêmes, & dès que vous reconnoîtrez qu'un certain arrangement de la matière à laquelle Dieu les unit, devient pour eux, par les diverses sensations qu'il y excite, une occasion de déployer leur activité.

Outre *les causes physiques*, *morales & instrumentales*, on en distingue encore de plusieurs sortes; savoir, la *cause matérielle*, la *cause formelle*, la *cause exemplaire*, la *cause finale*. La *cause matérielle* est le sujet sur lequel l'agent travaille, ou ce dont la chose est formée; le marbre, par exemple, est la *cause matérielle* d'une statue. La *cause formelle*, c'est ce qui détermine une chose à être ce qu'elle est, & qui la distingue de toute autre : la *cause formelle* s'unissant à la *matérielle*, produit le corps où le composé. La *cause exemplaire*, c'est le modèle que se propose l'agent, & qui le dirige dans son action : ce modèle est ou intrinsèque, ou extrinsèque à l'agent : dans le premier cas, il se confond avec les idées-archetypes; dans le second cas, il se prend pour toutes les riches productions de la nature, & pour tous les ouvrages exquis de

l'Art. Pour ce qui regarde les *caufes finales*, confultez l'article fuivant. *Anc. Encyclop.* (*X*).

Causes finales, (*Métaphyf.*) Le principe des *caufes finales* confifte à chercher les *caufes* des effets de la nature, par la fin que fon auteur a dû fe propofer en produifant ces effets. On peut dire plus généralement, que le principe des *caufes finales* confifte à trouver les loix des phénomènes par des principes métaphyfiques.

Ce mot a été fort en ufage dans la philofophie ancienne, où l'on rendoit raifon de plufieurs phénomènes, tant bien que mal, par les principes métaphyfiques auffi tant bons que mauvais. Par exemple, on difoit: *l'eau monte dans les pompes, parce que la nature a horreur du vuide;* voilà le principe métaphyfique abfurde, par lequel on expliquoit ce phénomène. Auffi le chancelier Bacon, ce génie fublime, ne paroît pas faire grand cas de l'ufage des *caufes finales* dans la phyfique. *Caufarum finalium*, dit-il, *inveftigatio fterilis eft, & tanquam virgo Deo confecrata, nil parit. De augm. fcient. lib. III. chap. v.* Quand ce grand génie parloit ainfi, il avoit fans doute en vue le principe des *caufes finales*, employé même d'une manière plus raifonnable que ne l'employoient les fcholaftiques. Car l'horreur du vide, par exemple, eft un principe plus que ftérile, puifqu'il eft abfurde. Bacon avoit bien fenti que nous voyons la nature trop en petit pour pouvoir nous mettre à la place de fon auteur; que nous ne voyons que quelques effets qui tiennent à d'autres, & dont nous n'appercevons pas la chaîne, que la fin du Créateur doit prefque toujours nous échapper, & que c'eft s'expofer à bien des erreurs que de vouloir la démêler, & fur-tout expliquer par-là les phénomènes. Defcartes a fuivi la même route que Bacon, & fa philofophie a profcrit les *caufes finales*, avec la fcholaftique. Cependant un grand philofophe moderne, M. Leibnitz, a effayé de reffufciter les *caufes finales*, dans un écrit imprimé *Act. ejud.* 1682, fous le titre de *Unicum Opticæ Catoptricæ, & Dioptricæ principium.* Dans cet ouvrage, M. Leibnitz fe déclare hautement pour cette manière de philofopher, & il en donne un effai en déterminant les loix que fuit la lumière.

La nature, dit-il, agit toujours par les voies les plus fimples & les plus courtes; c'eft pour cela qu'un rayon de lumière, dans un même milieu, va toujours en ligne droite tant qu'il ne rencontre point d'obftacle: s'il rencontre une furface folide, il doit fe réfléchir de manière que les angles d'incidence & de réflexion foient égaux; parce que le rayon obligé de fe réfléchir, va dans ce cas d'un point à un autre par le chemin le plus court qu'il eft poffible. Cela fe trouve démontré par-tout. *Voyez* Miroir & réfraction. Enfin, fi le globule lumineux rencontre une furface tranfparente, il doit fe rompre de manière que les finus d'incidence & de réfraction foient en raifon directe des vîteffes dans les deux milieux; parce que, dans ce cas, il ira d'un point à un autre, dans le temps le plus court qu'il eft poffible.

M. de Fermat, avant M. Leibnitz, s'étoit fervi de ce même principe pour déterminer les loix de la réfraction; & il ne faudroit peut-être que ce que nous venons de dire, pour démontrer combien l'ufage des *caufes finales* eft dangereux.

En effet, il eft vrai que dans la réflexion fur les miroirs plans & convexes, le chemin du rayon eft le plus court qu'il eft poffible: mais il n'en eft pas de même dans les miroirs concaves; & il eft aifé de démontrer que fouvent ce chemin, au lieu d'être le plus court, eft le plus long. J'avoue que le père Taquet, qui a adopté dans fa catoptrique ce principe du plus court chemin, pour expliquer la réflexion, n'eft pas embarraffé de la difficulté des miroirs concaves. Lorfque la nature, dit-il, ne peut pas prendre ce chemin le plus court, elle prend le plus long; parce que le chemin le plus long eft unique & déterminé, comme le chemin le plus court. On peut bien appliquer ici ce mot de Cicéron: *Nihil tam abfurdum excogitari poteft quod dictum non fit ab aliquo philofophorum.*

Voilà donc le principe des *caufes finales* en défaut fur la réflexion. C'eft bien pis fur la réfraction; car en premier lieu pourquoi, dans le cas de la réflexion, la nature fuit-elle tout-à-la-fois le plus court chemin & le plus court temps; au-lieu que dans la réfraction, elle ne prend que le plus court temps, & laiffe le plus court chemin? On dira qu'il a fallu choifir: parce que dans le cas de la réfraction, le plus court temps & le plus court chemin ne peuvent s'accorder enfemble. A la bonne heure: mais pourquoi préférer le temps au chemin? En fecond lieu, fuivant MM. Fermat & Leibnitz, les finus font en raifon directe des vîteffes, au lieu qu'ils doivent être en raifon inverfe. *Voyez* Refraction & Action. Reconnoiffons donc l'abus des *caufes finales* par le phénomène même que leurs partifans fe propofent d'expliquer à l'aide de ce principe.

Mais s'il eft dangereux de fe fervir des *caufes finales à priori* pour trouver les loix des phénomènes; il peut être utile, & il eft au moins curieux de faire voir comment le principe des *caufes finales* s'accorde avec les loix des phénomènes, pourvu qu'on ait commencé par déterminer ces loix d'après des principes de méchanique clairs & inconteftables. C'eft ce que M. de Maupertuis s'eft propofé de faire à l'égard de la réfraction en particulier, dans un mémoire imprimé parmi ceux de l'académie des fciences, 1744. Il fait à la fin & au commencement de ce mémoire, des réflexions très-judicieufes & très-philofophiques fur les *caufes finales*. Il a depuis étendu ces réflexions, & porté plus loin leur ufage dans les mémoires de l'académie de Berlin 1746, & dans fa Cofmologie. Il

montre dans ces ouvrages l'abus qu'on a fait du principe des *causes finales*, pour donner des preuves de l'existence de Dieu par les effets les moins importans de la nature; au lieu de chercher en grand des preuves de cette vérité si incontestable. Ce qui appartient à la sagesse du Créateur, dit M. de Fontenelle, semble être encore plus au-dessus de notre foible portée, que ce qui appartient à sa puissance, *Eloge de M. Leibnitz* (*Ancienne Encyclop. M. d'Alembert.*)

* CERTITUDE. s. f. (*Logique*, *Métaphysique & Morale*). C'est proprement une qualité du jugement qui emporte l'adhésion forte & invincible de notre esprit à la proposition que nous affirmons.

On peut prendre le mot de *certitude* en différens sens : ce mot s'applique quelquefois à la vérité ou à la proposition même à laquelle l'esprit adhere; comme quand on dit *la certitude de telle proposition*, *&c.* Quelquefois il se prend, comme dans la définition que nous en avons donnée, pour l'adhésion même de l'esprit à la proposition qu'il regarde comme certaine.

On peut encore distinguer, comme M. d'Alembert l'a fait dans le discours préliminaire, l'évidence de la certitude, en disant que l'évidence appartient proprement aux idées dont l'esprit apperçoit la liaison tout d'un coup, & la certitude à celles dont il n'apperçoit la liaison que par le secours d'un certain nombre d'idées intermédiaires. Ainsi, par exemple, *le tout est plus grand que sa partie*, est une proposition évidente par elle-même, parce que l'esprit apperçoit tout-d'un-coup & sans aucune idée intermédiaire la liaison qui est entre les idées de tout & de plus grand, de partie & de plus petit; mais cette proposition, *le quarré de l'hypoténuse d'un triangle rectangle est égal à la somme des quarrés des deux côtés*, & est une proposition certaine & non évidente par elle-même, parce qu'il faut plusieurs propositions intermédiaires & consécutives, pour en appercevoir la vérité. Dans ce cas, on peut dire que la *certitude* résulte d'un nombre plus ou moins grand de propositions évidentes qui se suivent immédiatement, mais que l'esprit ne peut embrasser toutes à la fois, & qu'il est obligé d'envisager & de détailler successivement.

D'où il s'ensuit 1°. que le nombre des propositions pourroit être si grand, même en une démonstration géométrique, qu'elles en feroient un labyrinthe, dans lequel le meilleur esprit venant à s'égarer, ne seroit point conduit à la *certitude.* Si les propriétés de la spirale n'avoient pu se démontrer autrement que par la voie tortueuse qu'Archimède a suivie, un des meilleurs géomètres du siècle passé, n'eût jamais été certain de la découverte de ces propriétés. J'ai lu plusieurs fois, disoit-il, cet endroit d'Archimède, & je n'ai pas mémoire d'en avoir jamais senti toute la force. *Et memini me nunquam vim illius percepisse totam.*

2°. De-là il s'ensuit encore que la *certitude* en mathématique, naît toujours de l'évidence, puisqu'elle vient de la liaison apperçue successivement entre plusieurs idées consécutives & voisines.

Chambers dit que l'évidence est proprement dans la liaison que l'esprit apperçoit entre les idées, & la *certitude* dans le jugement qu'il porte sur ces idées : mais il me semble que c'est-là se jouer des mots ; car voir la liaison de deux idées, & juger, c'est la même chose.

On pourroit encore, comme on l'a fait dans le discours préliminaire, distinguer l'évidence de la *certitude*, en disant que l'évidence appartient aux vérités purement spéculatives de métaphysique & de mathématique ; & la *certitude* aux objets physiques, & aux faits que l'on observe dans la nature, & dont la connoissance nous vient par les sens. Dans ce sens, il seroit évident que le quarré de l'hypothénuse est égal aux quarrés des deux côtés dans un triangle rectangle ; & il seroit certain que l'aimant attire le fer.

On distingue dans l'école deux sortes de *certitude* ; l'une de spéculation, laquelle naît de l'évidence de la chose ; l'autre d'adhésion, qui naît de l'importance de la chose. Les scholiastes appliquent cette dernière aux matières de foi. Cette distinction paroît assez frivole : car l'adhésion ne naît point de l'importance de la chose, mais de l'évidence ; d'ailleurs la *certitude* de spéculation & l'adhésion sont proprement un seul & même acte de l'esprit.

On distingue encore, mais avec plus de raison, les trois espèces suivantes de *certitude*, par rapport aux trois dégrés de l'évidence qui la font naître.

La *certitude* métaphysique est celle qui vient de l'évidence métaphysique : telle est celle qu'un géomètre a de cette proposition, *que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits*, parce qu'il est métaphysiquement, c'est-à-dire, absolument aussi impossible que cela ne soit pas, qu'il l'est qu'un triangle soit quarré.

La *certitude* physique est celle qui vient de l'évidence physique : telle est celle qu'a une personne, qu'il y a du feu sur sa main, quand elle le voit & qu'elle se sent brûler ; parce qu'il est physiquement impossible que cela ne soit pas, quoiqu'absolument & rigoureusement parlant, cela pût ne pas être.

La *certitude* morale est celle qui est fondée sur l'évidence morale : telle est celle qu'une personne a du gain ou de la perte de son procès, quand son procureur ou ses amis le lui mandent, ou qu'on lui donne copie du jugement ; parce qu'il est moralement impossible que tant de personnes se

réunissent pour en tromper une autre à qui elles prennent intérêt, quoique cela ne soit pas rigoureusement & absolument impossible.

On trouve dans les *Transactions philosophiques* un calcul algébrique des dégrés de la *certitude* morale, qui provient des témoignages des hommes dans tous les cas possibles.

L'auteur prétend que si un récit passe, avant que de parvenir jusqu'à nous, par douze personnes successives, dont chacune lui donne $\frac{5}{6}$ de *certitude*, il n'aura plus que $\frac{1}{2}$ de *certitude* après ces douze récits; de façon qu'il y aura autant à parier pour la vérité que pour la fausseté de la chose en question; que si la proportion de la *certitude* est de $\frac{100}{106}$, elle ne tombera alors à $\frac{1}{2}$ qu'au soixante-dixième rapport; & que, si elle n'est que $\frac{100}{1001}$, elle ne tombera alors à $\frac{1}{2}$ qu'au six cens quatre-vingt-quinzième rapport.

En général, soit $\frac{a}{b}$ la fraction qui exprime la *certitude* que chacun donne au récit, ce récit passant par deux témoins, n'aura plus, selon l'auteur dont nous parlons, que $\frac{aa}{bb}$ de *certitude*; & passant par *n* témoins, la *certitude* sera $\frac{a^n}{b^n}$. Cela est aisé à prouver par les règles des combinaisons. Supposons, comme ci-dessus, la *certitude* $= \frac{5}{6}$ & deux témoins successifs; il y a donc, pour ainsi dire, un cas où le premier trompera, cinq où il dira vrai; un cas où le second trompera, & cinq où il dira vrai. Il y a donc trente-six cas en tout, & vingt-cinq cas où ils diront vrai tous deux: donc la *certitude* est de $\frac{25}{36} = (\frac{5}{6})^2$, & ainsi des autres.

Quant aux témoignages qui concourent, si deux personnes rapportent un fait, & qu'ils lui donnent chacun en particulier $\frac{5}{6}$ de *certitude*, le fait aura alors par ce double témoignage $\frac{35}{36}$ de *certitude*, c'est-à-dire, sa probabilité sera à sa non-probabilité dans le rapport de 35 à 1. Si trois témoignages se réunissent, la *certitude* sera de $\frac{215}{216}$. Le concours du témoignage de dix personnes qui donnent chacune $\frac{1}{2}$ de *certitude*, produira $\frac{1023}{1024}$ de *certitude* par la même raison. Cela est évident: car il y a trente-six cas en tout, & il n'y a qu'un cas où elles trompent toutes les deux. Les cas où l'une des deux tromperoit, doivent être comptés pour ceux qui donnent la *certitude*: car il n'en est pas ici comme du cas précédent, où les deux témoins sont successifs, & où l'un reçoit la tradition de l'autre. Ici les deux témoins sont supposés voir le fait, & le connoître indépendamment l'un de l'autre: il suffit donc que l'un des deux ne trompe pas; au lieu que, dans le premier cas, la tromperie du premier rend le second trompeur, même quand il croit ne tromper pas, & qu'il a intention de dire la vérité.

L'auteur calcule ensuite la *certitude* de la tradition orale, écrite & transmise successivement, & confirmée par plusieurs rapports successifs. *Voyez* l'art. PROBABILITÉ, & sur-tout la suite de celui-ci, où la valeur de ces calculs & des raisonnemens absurdes sur lesquels ils sont fondés, est appréciée ce qu'elle vaut. C'est une dissertation de M. l'abbé de Prades, destinée à servir de discours préliminaire à un ouvrage important sur la vérité de la religion. Nous l'eussions peut-être analysée, si nous n'avions craint d'en altérer la force. L'objet d'ailleurs en est si grand, les idées en sont si neuves & si belles, le ton si noble, les preuves si bien exposées, que nous avons mieux aimé la rapporter toute entière. Nous espérons que ceux à qui l'intérêt de la religion est à cœur nous en sauront gré, & qu'elle sera très-utile aux autres. Il est temps de laisser parler l'auteur lui-même: son ouvrage le louëra mieux que tout ce que nous pourrions ajouter.

Le pyrrhonisme a eu ses révolutions, ainsi que toutes les erreurs: d'abord plus hardi & plus téméraire, il prétendit tout renverser; il poussoit l'incrédulité jusqu'à se refuser aux vérités que l'évidence lui présentoit. La religion de ces premiers temps étoit trop absurde pour occuper l'esprit des philosophes: on ne s'obstine point à détruire ce qui ne paroît pas fondé; & la foiblesse de l'ennemi a souvent arrêté la vivacité des poursuites. Les faits que la religion des payens proposoit à croire, pouvoient bien satisfaire l'avide crédulité du peuple: mais ils n'étoient point dignes de l'examen sérieux des philosophes. La religion chrétienne parut: par les lumières qu'elle répandit, elle fit bien-tôt évanouir tous ces phantômes que la superstition avoit jusque-là réalisés: ce fut sans doute un spectacle bien surprenant pour le monde entier, que la multitude des dieux qui en étoient la terreur ou l'espérance, devenus tout-à-coup son jouet & son mépris. La face de l'Univers changée dans un si court espace de temps, attira l'attention des philosophes: tous portèrent leurs regards sur cette religion nouvelle, qui n'exigeoit pas moins leur soumission que celle du peuple.

Ils ne furent pas long-temps à s'appercevoir qu'elle étoit principalement appuyée sur des faits, extraordinaires à la vérité, mais qui méritoient bien d'être discutés par les preuves dont ils étoient soutenus. La dispute changea donc; ces sceptiques reconnurent les droits des vérités métaphysiques & géométriques sur notre esprit, & les philosophes incrédules tournèrent leurs armes contre les faits. Cette matière, depuis si long-temps agitée, auroit été plus éclaircie, si, avant que de plaider de part & d'autre, l'on fût convenu d'un tribunal où l'on pût être jugé. Pour ne pas tomber dans cet inconvénient, nous disons aux sceptiques:

Vous reconnoissez certains faits pour vrais; l'existence de la ville de Rome dont vous ne sauriez douter, suffiroit pour vous convaincre, si votre bonne-foi ne nous assuroit cet aveu : il y a donc des marques qui vous font connoître la vérité d'un fait; & s'il n'y en avoit point, que seroit la société? Tout y roule, pour ainsi dire, sur des faits : parcourez toutes les sciences, & vous verrez du premier coup-d'œil, qu'elles exigent qu'on puisse s'assurer de certains faits : vous ne seriez jamais guidé par la prudence dans l'exécution de vos desseins; car qu'est-ce que la prudence, sinon cette prévoyance qui, éclairant l'homme sur tout ce qui s'est passé & se passe actuellement, lui suggère les moyens les plus propres pour le succès de son entreprise, & lui fait éviter les écueils où il pourroit échouer? La prudence, s'il est permis de parler ainsi, n'est qu'une conséquence dont le présent & le passé sont les prémices : elle est donc appuyée sur des faits. Je ne dois point insister davantage sur une vérité que tout le monde avoue; je m'attache uniquement à fixer aux incrédules ces marques qui caractérisent un fait vrai; je dois leur faire voir qu'il y en a non-seulement pour ceux qui arrivent de nos jours, &, pour ainsi dire, sous nos yeux; mais encore pour ceux qui se passent dans les pays très-éloignés, ou qui, par leur antiquité, traversent l'espace immense des siècles : voilà le tribunal que nous cherchons, & qui doit décider sur tous les faits que nous présenterons.

Les faits se passent à la vue d'une ou de plusieurs personnes : ce qui est à l'extérieur, & qui frappe les sens, appartient au fait; les conséquences qu'on en peut tirer sont du ressort du philosophe qui le suppose certain. Les yeux sont pour les témoins oculaires des juges irréprochables, dont on ne manque jamais de suivre la décision : mais si les faits se passent à mille lieues de nous, ou si ce sont des évènemens arrivés il y a plusieurs siècles, de quels moyens nous servirons-nous pour y atteindre? D'un côté, parce qu'ils ne tiennent à aucune vérité nécessaire, ils se dérobent à notre esprit; & de l'autre, soit qu'ils n'existent plus, ou qu'ils arrivent dans des contrées fort éloignées de nous, ils échappent à nos sens.

Quatre choses se présentent à nous, la disposition des témoins oculaires ou contemporains; la tradition orale, l'histoire, & les monumens : les témoins oculaires ou contemporains parlent dans l'histoire; la tradition orale doit nous faire remonter jusqu'à eux, & les monumens enchaînent, s'il est permis de parler ainsi, leur témoignage. Ce sont les fondemens inébranlables de la *certitude morale* : par-là nous pouvons rapprocher les objets les plus éloignés, peindre, & donner une espèce de corps à ce qui n'est plus visible, réaliser enfin ce qui n'existe plus.

On doit distinguer soigneusement, dans la recherche de la vérité sur les faits, la probabilité d'avec le souverain dégré de la *certitude*, & ne pas s'imaginer en ignorant, que celui qui renferme la probabilité dans sa sphère, conduise au pyrrhonisme. J'ai même donné la plus légère atteinte à la *certitude*, ou toujours crû, après une mûre réflexion, que ces deux choses étoient tellement séparées, que l'une ne menoit point à l'autre. Si certains auteurs n'avoient travaillé sur cette matière qu'après y avoir bien réfléchi, ils n'auroient pas dégradé par leurs calculs la *certitude morale*. Le témoignage des hommes est la seule source d'où naissent les preuves pour les faits éloignés; les différends rapports d'après lesquels vous le considérez, vous donnent ou la probabilité ou la *certitude*. Si vous examinez le témoin en particulier pour vous assûrer de sa probité, le fait ne vous deviendra que probable; & si vous le combinez avec plusieurs autres, avec lesquels vous le trouviez d'accord, vous parviendrez bientôt à la *certitude*. Vous me proposez à croire un fait éclatant & intéressant; vous avez plusieurs témoins qui déposent en sa faveur : vous me parlez de leur probité & de leur sincérité; vous cherchez à descendre dans leur cœur, pour y voir à découvert les mouvemens qui les agitent; j'approuve cet examen : mais si j'assûrois avec vous quelque chose sur ce seul fondement, je craindrois que ce fût plutôt une conjecture de mon esprit, qu'une découverte réelle. Je ne crois point qu'on doive appuyer une démonstration sur la seule reconnoissance du cœur de tel & tel homme en particulier : j'ose dire qu'il est impossible de prouver d'une démonstration morale qui puisse équivaloir à la *certitude* métaphysique, que Caton eût la probité que son siècle & la postérité lui accordent : sa réputation est un fait qu'on peut démontrer; mais sur sa probité, il faut malgré nous nous livrer à nos conjectures, parce que n'étant que dans l'intérieur de son cœur, elle fuit nos sens, & nos regards ne sauroient y atteindre. Tant qu'un homme sera enveloppé dans la sphère de l'humanité, quelque véridique qu'il ait été dans tout le cours de sa vie, il ne sera que probable qu'il ne m'en impose point sur le fait qu'il rapporte. Le tableau de Caton ne vous présente donc rien qui puisse vous fixer avec une entière *certitude*. Mais jettez les yeux, s'il m'est permis de parler ainsi, sur celui qui représente l'humanité en grand, voyez-y les differentes passions dont les hommes sont agités, examinez ce contraste frappant : chaque passion a son but, & présente des vues qui sont propres : vous ignorez quelle est la passion qui domine celui qui vous parle; & c'est ce qui lui rend votre foi chancelante : mais sur un grand nombre d'hommes vous ne sauriez douter de la diversité des passions qui les animent.; leurs foibles mêmes & leurs vices, servent à rendre inébranlable le fondement où vous devez asseoir votre jugement. Je sai que les apologistes de la

religion chrétienne ont principalement insisté sur les caractères de sincérité & de probité des apôtres; & je suis bien éloigné de faire ici le procès à ceux qui se contentent de cette preuve; mais comme les sceptiques de nos jours sont très-difficiles sur ce qui constitue la *certitude* des faits, j'ai cru que je ne risquois rien d'être encore plus difficile qu'eux sur ce point, persuadé que les faits évangéliques sont portés à un degré de *certitude*, qui brave les efforts du pyrrhonisme le plus outré.

Si je pouvois m'assûrer qu'un témoin a bien vu, & qu'il a voulu me dire vrai, son témoignage pour moi deviendroit infaillible: ce n'est qu'à proportion des dégrés de cette double assûrance que croît ma persuasion; elle ne s'élèvera jamais jusqu'à une pleine démonstration, tant que le témoignage sera unique, & que je considérerai le témoin en particulier; parce que quelque connoissance que j'aie du cœur humain, je ne le connoîtrai jamais assez parfaitement pour en deviner les divers caprices, & tous les ressorts mystérieux qui le font mouvoir. Mais ce que je chercherois envain dans un témoignage, je le trouve dans le concours de plusieurs témoignages, parce que l'humanité s'y peint; je puis, en conséquence des loix que suivent les esprits, assûrer que la seule vérité a pu réunir tant de personnes, dont les intérêts sont si divers & les passions si opposées. L'erreur a différentes formes, selon le tour d'esprit des hommes, selon les préjugés de religion & d'éducation dans lesquels ils sont nourris: si donc je les vois, malgré cette prodigieuse variété de préjugés qui différencient si fort les nations, se réunir dans la déposition d'un même fait, je ne dois nullement douter de sa réalité. Plus vous me prouverez que les passions qui gouvernent les hommes sont bisarres, capricieuses, & déraisonnables, plus vous serez éloquent à m'exagérer la multiplicité d'erreurs qui font naître tant de préjugés différens, & plus vous me confirmerez, à votre grand étonnement, dans la persuasion où je suis, qu'il n'y a que la vérité qui puisse faire parler de la même manière tant d'hommes d'un caractère opposé. Nous ne saurions donner l'être à la vérité; elle existe indépendamment de l'homme: elle n'est donc sujette ni de nos passions ni de nos préjugés: l'erreur au contraire, qui n'a d'autre réalité que celle que nous lui donnons, se trouve par sa dépendance obligée de prendre la forme que nous voulons lui donner: elle doit donc être toujours, par sa nature, marquée au coin de celui qui l'a inventée; aussi est-il facile de connoître la trempe de l'esprit d'un homme aux erreurs qu'il débite. Si les livres de morale, au-lieu de contenir les idées de leur auteur, n'étoient, comme ils doivent être, qu'un recueil d'expériences sur l'esprit de l'homme, je vous y renverrois pour vous convaincre du principe que j'avance. Choisissez un fait éclatant & qui intéresse, & vous verrez s'il est possible que le concours des témoins qui l'attestent, puisse vous tromper. Rappellez-vous la glorieuse journée de Fontenoi; pûtes-vous douter de la victoire signalée remportée par les François, après la déposition d'un certain nombre de témoins? Vous ne vous occupâtes dans cet instant ni de la probité ni de la sincérité des témoins; le concours vous entraîna, & votre foi ne put s'y refuser. Un fait éclatant & intéressant entraîne des suites après lui: ces suites servent merveilleusement à confirmer la déposition des témoins; elles sont aux contemporains ce que les monumens sont à la postérité: comme des tableaux répandus dans tout le pays que vous habitez, elles représentent sans cesse à vos yeux le fait qui vous intéresse: faites-les entrer dans la combinaison que vous ferez des témoins ensemble, & du fait avec les témoins; il en résultera une preuve d'autant plus forte, que toute entrée sera fermée à l'erreur; car ces faits ne sauroient se prêter aux passions & aux intérêts des témoins.

Vous demandez, me dira-t-on, pour être assûré d'un fait invariablement, que les témoins qui vous le rapportent aient des passions opposées & des intérêts divers; mais si ces caractères de vérité, que je ne désavoue point, étoient uniques, on pourroit douter de certains faits qui tiennent non-seulement à la religion, mais qui même en sont la base. Les apôtres n'avoient ni des passions opposées, ni des intérêts divers: votre combinaison, continuera-t-on, devenant par-là impossible, nous ne pourrons point nous assûrer des faits qu'ils attestent.

Cette difficulté seroit sans doute mieux placée ailleurs, où je discuterai les faits de l'évangile, mais il faut arrêter des soupçons injustes ou ignorans. De tous les faits que nous croyons, je n'en connois aucun qui soit plus susceptible de la combinaison dont je parle, que les faits de l'évangile. Cette combinaison est même ici plus frappante, & je crois qu'elle acquiert un degré de force, parce qu'on peut combiner les témoins entr'eux & encore avec les faits. Que veut-on dire lorsqu'on avance que les apôtres n'avoient ni des passions opposées, ni des intérêts divers, & que toute combinaison par rapport à eux est impossible? A Dieu ne plaise que je veuille prêter ici des passions à ces premiers fondateurs d'une religion certainement divine; je sai qu'ils n'avoient d'autre intérêt que celui de la vérité: mais je ne le sai que parce que je suis convaincu de la vérité de la religion chrétienne; & un homme qui fait les premiers pas vers cette religion peut, sans que le chrétien qui travaille à sa conversion doive le trouver mauvais, raisonner sur les apôtres comme sur le reste des hommes. Pourquoi les apôtres n'étoient-ils conduits ni par la passion, ni par l'intérêt? c'est parce qu'ils défendoient une vérité, qui écartoit loin d'elle & la passion & l'intérêt.

Un chrétien instruit dira donc à celui qu'il veut convaincre de la religion qu'il professe : si les faits que les apôtres rapportent n'étoient point vrais, quelqu'intérêt particulier ou quelque passion favorite les auroient portés à défendre si opiniâtrément l'imposture, parce que le mensonge ne peut devoir son origine qu'à la passion & à l'intérêt : mais, continuera ce chrétien, personne n'ignore que sur un certain nombre d'hommes il doit s'y trouver des passions opposées & des interêts divers; ils ne s'accorderoient donc point s'ils avoient été guidés par la passion & par l'intérêt : on est donc forcé d'avouer que la seule vérité forme cet accord. Son raisonnement recevra une nouvelle force, lorsqu'après avoir comparé les personnes entr'elles, il les rapprochera des faits. Il s'appercevra d'abord qu'ils sont d'une nature à ne favoriser aucune passion, & qu'ils ne sauroient y avoir d'autre intérêt que celui de la vérité qui eût pu les engager à les attester. Je ne dois pas étendre davantage ce raisonnement; il suffit qu'on voie que les faits de la religion chétienne sont susceptibles des caractères de vérité que nous assignons.

Quelqu'un me dira peut-être encore : pourquoi vous obstinez-vous à séparer la probabilité de la *certitude* ? Pourquoi ne convenez-vous point avec tous ceux qui ont écrit sur l'évidence morale, qu'elle n'est qu'un amas de probabilités ?

Ceux qui me font cette difficulté, n'ont jamais examiné de bien près cette matière. La *certitude* est par elle-même indivisible : on ne sauroit la divisеr sans la détruire. On l'apperçoit dans un certain point fixe de combinaison, & c'est celui où vous avez assez de témoins pour pouvoir assûrer qu'il y a des passions opposées ou des intérêts divers, ou si l'on veut encore, lorsque les faits ne peuvent s'accorder ni avec les passions ni avec les intérêts de ceux qui les rapportent; en un mot, lorsque du côté des témoins ou du côté du fait on voit évidemment qu'il ne sauroit y avoir d'unité de motif. Si vous ôtez quelque circonstance nécessaire à cette combinaison, la *certitude* du fait disparoîtra pour vous. Vous serez obligés de vous rejetter sur l'examen des témoins qui restent, parce que n'en ayant pas assez pour qu'ils puissent représenter le caractère de l'humanité, vous êtes obligés d'examiner chacun en particulier. Or voilà la différence essentielle entre la probabilité & la *certitude*; celle-ci prend sa source dans les loix générales que tous les hommes suivent, & l'autre dans l'étude du cœur de celui qui vous parle; l'une est susceptible d'accroissement, & l'autre ne l'est point. Vous ne seriez pas plus certain de l'existence de Rome, quand même vous l'auriez sous vos yeux; votre *certitude* changeroit de nature, puisqu'elle seroit physique : mais votre croyance n'en deviendroit pas plus inébranlable. Vous me présentez plusieurs témoins, & vous me faites part de l'examen réfléchi, que vous avez fait de chacun en particulier; la probabilité sera plus ou moins grande selon le dégré d'habileté que je vous connois à pénétrer les hommes. Il est évident que ces examens particuliers tiennent toujours de la conjecture; c'est une tache dont on ne peut les laver. Multipliez tant que vous voudrez ces examens; si votre tête rétrecie ne saisit pas la loi que suivent les esprits, vous augmenterez, il est vrai, le nombre de vos probabilités : mais vous n'acquerrez jamais la *certitude*. Je sens bien ce qui fait dire que la *certitude* n'est qu'un amas de probabilités, c'est parce qu'on peut passer des probabilités à la *certitude*; non qu'elle en soit, pour ainsi dire, composée, mais parce qu'un grand nombre de probabilités demandant plusieurs témoins, vous met à portée, en laissant les idées particulières, de porter vos vues sur l'homme tout entier. Bien loin que la *certitude* résulte de ces probabilités, vous êtes obligé, comme vous voyez, de changer d'objet pour y atteindre. En un mot, les probabilités ne servent à la *certitude*, que parce que, par les idées particulières, vous passez aux idées générales. Après ces réflexions, il ne sera pas difficile de sentir la vanité des calculs d'un géomètre anglois, qui a prétendu supputer les différens dégrés de *certitude* que peuvent procurer plusieurs témoins : il suffira de mettre cette difficulté sous les yeux, pour la faire évanouir.

Selon cet auteur, les divers dégrés de probabilité nécessaires pour rendre un fait certain, sont comme un chemin dont la *certitude* seroit le terme. Le premier témoin, dont l'autorité est assez grande pour m'assurer le fait à demi, ensorte qu'il y ait égal parti à faire pour & contre la vérité de ce qu'il m'annonce, me fait parcourir la moitié du chemin. Un témoin aussi croyable que le premier, qui m'a fait parcourir la moitié de tout le chemin, par cela même que son témoignage est du même poids, ne me fera parcourir que la moitié de cette moitié, ensorte que ces deux témoins me feront parcourir les trois quarts du chemin. Un troisième qui surviendra, ne me fera avancer que de la moitié sur l'espace restant, que les deux autres m'ont laissé à parcourir; son témoignage n'excédant point celui des deux premiers, pris séparément, il ne doit, comme eux, me faire parcourir que la moitié du chemin quelle qu'en soit l'étendue. En voici la raison sans doute; c'est que chaque témoin peut seulement détruire dans mon esprit la moitié des raisons qui s'opposent à l'entière *certitude* du fait.

Le géomètre anglois, comme on voit, examine chaque témoin en particulier, puisqu'il évalue le témoignage de chacun pris séparément; il ne suit donc pas le chemin que j'ai tracé pour arriver à la *certitude*. Le premier témoin me fera parcourir tout le chemin, si je puis m'assurer qu'il ne s'est point trompé, & qu'il n'a pas voulu m'en imposer sur le fait qu'il me rapporte. Je ne saurois, je l'avoue, avoir cette assûrance : mais examinez-en la raison, & vous vous convaincrez

que ce n'eſt que parce que vous ne pouvez pas connoître les paſſions qui l'agitent, ou l'intérêt qui le fait agir. Toutes vos vues doivent donc ſe tourner du côté de cet inconvénient? Vous paſſez à l'examen du ſecond témoin, ne deviez-vous pas vous appercevoir qu'avant de raiſonner ſur ce ſecond témoin, comme vous avez fait ſur le premier, la même difficulté reſte toujours? Aurez-vous recours à l'examen d'un troiſième, ce ne seront jamais que des idées particulières: ce qui s'oppoſe à votre *certitude*, c'eſt le cœur des témoins que vous ne connoiſſez pas: cherchez donc un moyen de le faire paroître, pour ainſi dire, à vos yeux; or c'eſt ce que procure un grand nombre de témoins. Vous n'en connoiſſez aucun en particulier; vous pouvez pourtant aſſûrer qu'aucun complot ne les a réunis pour vous tromper. L'inégalité des conditions, la diſtance des lieux, la nature du fait, le nombre des témoins, vous font connoître, ſans que vous puiſſiez en douter, qu'il y a parmi eux des paſſions oppoſées & des intérêts divers. Ce n'eſt que lorſque vous êtes parvenu à ce point, que la *certitude* ſe préſente à vous; ce qui eſt, comme on voit, totalement ſouſtrait au calcul.

Prétendez-vous, m'a-t-on dit, vous ſervir de ces marques de vérité pour les miracles comme pour les faits naturels? Cette queſtion m'a toujours ſurpris. Je réponds à mon tour: eſt-ce qu'un miracle n'eſt pas un fait? Si c'eſt un fait, pourquoi ne puis-je pas me ſervir des mêmes marques de vérité pour les uns comme pour les autres? Seroit-ce parce que le miracle n'eſt pas compris dans l'enchainement du cours ordinaire des choſes? Il faudroit que ce en quoi les miracles diffèrent des faits naturels, ne leur permît pas d'être ſuſceptibles des mêmes marques de vérité, ou que du moins elles ne puſſent pas faire la même impreſſion. En quoi diffèrent-ils donc? Les uns ſont produits par des agens naturels, tant libres que néceſſaires; les autres par une force qui n'eſt point renfermée dans l'ordre de la nature. Je vois donc Dieu qui produit l'un, & la créature qui produit l'autre (je ne traite point ici la queſtion des miracles); qui ne voit que cette différence dans les cauſes ne ſuffit pas pour que les mêmes caractères de vérité ne puiſſent leur convenir également? La règle invariable que j'ai aſſignée pour s'aſſûrer d'un fait, ne regarde ni leur nature, c'eſt-à-dire, s'ils ſont naturels ou ſurnaturels, ni les cauſes qui les produiſent. Quelque différence que vous trouviez donc de ce côté-là, elle ne ſauroit s'étendre juſqu'à la règle qui n'y touche point. Une ſimple ſuppoſition fera ſentir combien ce que je dis eſt vrai: qu'on ſe repréſente un monde où tous les évènemens miraculeux qu'on voit dans celui-ci, ne ſoient que des ſuites de l'ordre établi dans celui-là. Fixons nos regards ſur le cours du ſoleil pour nous ſervir d'exemple: ſuppoſons que dans ce monde imaginaire, le ſoleil ſuſpendant ſa courſe au commencement des quatre différentes ſaiſons de l'année, le premier jour en ſoit quatre fois plus long qu'à l'ordinaire. Continuez à faire jouer votre imagination, & tranſportez-y les hommes tels qu'ils ſont, ils ſeront témoins de ce ſpectacle bien nouveau pour eux. Peut-on nier que ſans changer leurs organes ils fuſſent en état de s'aſſurer de la longueur de ce jour? Il ne s'agit encore, comme on voit, que des témoins oculaires, c'eſt-à-dire, ſi un homme peut voir auſſi facilement un miracle qu'un fait naturel; il tombe également ſous les ſens: la difficulté eſt donc levée quant aux témoins oculaires. Or ces témoins qui nous rapportent un fait miraculeux, ont-ils plus de facilité pour nous en impoſer que ſur tout autre fait? Et les marques de vérité que nous avons aſſignées ne reviennent-elles point avec toute leur force? Je pourrai combiner également les témoins enſemble; je pourrai connoître ſi quelque paſſion ou quelque intérêt commun les fait agir; il ne faudra, en un mot, qu'examiner l'homme, & conſulter les loix générales qu'il ſuit; tout eſt égal de part & d'autre.

Vous allez trop loin, me dira-t-on, tout n'eſt point égal: je ſai que les caractères de vérité que vous avez aſſignés, ne ſont point inutiles pour les faits miraculeux: mais ils ne ſauroient faire la même impreſſion ſur notre eſprit. On vient m'apprendre qu'un homme célèbre vient d'opérer un prodige; ce récit ſe trouve revêtu de toutes les marques de vérité les plus frappantes, telles, en un mot, que je n'héſiterois pas un inſtant à y ajouter foi ſi c'étoit un fait naturel; elles ne peuvent pourtant ſervir qu'à me faire douter de la réalité du prodige. Prétendre, continuera-t-on, que par-là je dépouille ces marques de vérité de toute la force qu'elles doivent avoir ſur notre eſprit, ce ſeroit dire que de deux poids égaux mis dans deux balances différentes, l'un ne peſeroit pas autant que l'autre, parce qu'il n'emporteroit pas également le côté qui lui eſt oppoſé, ſans examiner ſi tous les deux n'ont que les mêmes obſtacles à vaincre. Ce qui vous paroît être un paradoxe, va ſe développer clairement à vos yeux. Les marques de vérité ont la même force pour les deux faits: mais, dans l'un, il y a un obſtacle à ſurmonter, & dans l'autre il n'y en a point; dans le fait ſurnaturel, je vois l'impoſſibilité phyſique qui s'oppoſe à l'impreſſion que feroient ſur moi ces marques de vérité; elle agit ſi fortement ſur mon eſprit, qu'elle le laiſſe en ſuſpens; il ſe trouve comme entre deux forces qui ſe combattent: il ne peut le nier, les marques de vérité dont il eſt revêtu ne le lui permettent pas; il ne peut y ajouter foi, l'impoſſibilité phyſique qu'il voit l'arrête. Ainſi, en accordant aux caractères de vérité que vous avez aſſignés, toute la force que vous leur donnez, ils ne ſuffiſent pas pour me déterminer à croire un miracle.

Ce raiſonnement frappera ſans doute tout hom-

me qui lira rapidement ſans l'approfondir : mais le plus léger examen ſuffit pour en faire appercevoir tout le faux ; ſemblable à ces phantômes qui paroiſſent durant la nuit, & ſe diſſipent à notre approche. Deſcendez juſques dans les abîmes du néant, vous y verrez les faits naturels & ſurnaturels confondus enſemble, ne tenir pas plus à l'être les uns que les autres. Leur degré de poſſibilité, pour ſortir de ce gouffre & reparoître au jour, eſt préciſément le même ; car il eſt auſſi facile à Dieu de rendre la vie à un mort, que de la conſerver à un vivant. Profitons maintenant de tout ce qu'on nous accorde. Les marques de vérité que nous avons aſſignées ſont, dit-on, bonnes, & ne permettent pas de douter d'un fait naturel qui s'en trouve revêtu. Ces caractères de vérité peuvent même convenir aux faits ſurnaturels ; de ſorte que, s'il n'y avoit aucun obſtacle à ſurmonter, point de raiſons à combattre, nous ſerions auſſi aſſurés d'un fait miraculeux que d'un fait naturel. Il ne s'agit donc plus que de ſavoir, s'il y a des raiſons dans un fait ſurnaturel qui s'oppoſent à l'impreſſion que ces marques devroient faire. Or j'oſe avancer qu'il en eſt préciſément de même d'un fait ſurnaturel que d'un fait naturel : c'eſt à tort qu'on s'imagine toujours voir l'impoſſibilité phyſique d'un fait miraculeux combattre toutes les raiſons qui concourent à nous en démontrer la réalité. Car qu'eſt-ce que l'impoſſibilité phyſique ? C'eſt l'impuiſſance des cauſes naturelles à produire un tel effet ; cette impoſſibilité ne vient point du côté du fait même, qui n'eſt pas plus impoſſible que le fait naturel le plus ſimple. Lorſqu'on vient vous apprendre un fait miraculeux, on ne prétend pas vous dire qu'il a été produit par les ſeules forces des cauſes naturelles ; j'avoue qu'alors les raiſons qui prouveroient ce fait, feroient non-ſeulement combattues, mais même détruites, non par l'impoſſibilité phyſique, mais par une impoſſibilité abſolue : car il eſt abſolument impoſſible qu'une cauſe naturelle avec ſes ſeules forces produiſe un fait ſurnaturel. Vous devez donc, lorſqu'on vous apprend un fait miraculeux, joindre la cauſe qui peut le produire, avec le même fait ; & alors l'impoſſibilité phyſique ne pourra nullement s'oppoſer aux raiſons que vous aurez de croire ce fait. Si pluſieurs perſonnes vous diſent qu'elles viennent de voir une pendule remarquable par l'exactitude avec laquelle elle marque juſqu'aux tierces, douterez-vous du fait, parce que tous les ſerruriers que vous connoiſſez ne ſauroient l'avoir faite, & qu'ils ſont dans une eſpèce d'impoſſibilité phyſique d'exécuter un tel ouvrage ? Cette queſtion vous ſurprend ſans doute, & avec raiſon : pourquoi donc, quand on vous apprend un fait miraculeux, voulez-vous en douter, parce qu'une cauſe naturelle n'a pu le produire ? L'impoſſibilité phyſique où ſe trouve la créature pour un fait ſurnaturel, doit-elle faire plus d'impreſſion que l'impoſſibilité phyſique où ſe trouve ce ſerrurier d'exécuter cette admirable pendule ? Je ne vois d'autres raiſons que celles qui naiſſent d'une impoſſibilité métaphyſique, qui puiſſent s'oppoſer à la preuve d'un fait ; ce raiſonnement ſera toujours invincible. Le fait que je vous propoſe à croire, ne préſente rien à l'eſprit d'abſurde & de contradictoire : ceſſez donc de parler avec moi de ſa poſſibilité ou de ſon impoſſibilité, & venons à la preuve du fait.

L'expérience, dira quelqu'un, dément votre réponſe ; il n'eſt perſonne qui ne croie plus facilement un fait naturel qu'un miracle. Il y a donc quelque choſe de plus dans le miracle que dans le fait naturel ; cette difficulté à croire un fait miraculeux, prouve très-bien que la règle des faits ne ſauroit faire la même impreſſion pour le miracle que pour un fait naturel.

Si l'on vouloit ne pas confondre la probabilité avec la *certitude*, cette difficulté n'auroit pas lieu. J'avoue que ceux qui, peu ſcrupuleux ſur ce qu'on leur dit, n'approfondiſſent rien, éprouvent une certaine réſiſtance de leur eſprit à croire un fait miraculeux, ils ſe contentent de la plus légère probabilité pour un fait naturel ; comme un miracle eſt toujours un fait intéreſſant, leur eſprit en demande davantage. Le miracle eſt d'ailleurs un fait beaucoup plus rare que les faits naturels : le plus grand nombre de probabilités doit donc y ſuppléer ; en un mot, on n'eſt plus difficile à croire un fait miraculeux qu'un fait naturel, que lorſqu'on ſe tient préciſément dans la ſphère des probabilités. Il y a moins de vraiſemblance, je l'avoue ; il faut donc plus de probabilités, c'eſt-à-dire, que ſi quelqu'un ordinairement peut ajouter foi à un fait naturel, qui demande ſix degrés de probabilités, il lui en faudra peut-être dix pour croire un fait miraculeux. Je ne prétends point déterminer ici exactement la proportion : mais ſi, quittant les probabilités, vous paſſez dans le chemin qui mène à la *certitude*, tout ſera égal. Je ne vois qu'une différence entre les faits natutels & les miracles : pour ceux-ci, on pouſſe les choſes à la rigueur, & on demande qu'ils puiſſent ſoutenir l'examen le plus ſévère ; pour ceux-là, au contraire, on ne va pas à beaucoup près ſi loin. Cela eſt fondé en raiſon, parce que, comme je l'ai déja remarqué, un miracle eſt toujours un fait très-intéreſſant : mais cela n'empêche nullement que la règle des faits ne puiſſe ſervir pour les miracles, auſſi-bien que pour les faits naturels ; &, ſi on veut examiner la difficulté préſente de bien près, on verra qu'elle n'eſt fondée que ſur ce qu'on ſe ſert de la règle des faits pour examiner un miracle, & qu'on ne s'en ſert pas ordinairement pour un fait naturel. S'il étoit arrivé un miracle, dans les champs de Fontenoi, le jour que ſe donna la bataille de ce nom ; ſi les deux armées avoient pu l'appercevoir aiſément ; ſi en conſéquence les mêmes bouches qui publièrent la nou-

velle de la bataille l'avoient publié ; s'il avoit été accompagné des mêmes circonſtances que cette bataille, & qu'il eût eu des ſuites, quel ſeroit celui qui ajouteroit foi à la nouvelle de la bataille, & qui douteroit du miracle ? Ici les deux faits marchent de niveau, parce qu'ils ſont arrivés tous les deux à la *certitude.*

Ce que j'ai dit juſqu'ici ſuffit ſans doute pour repouſſer aiſément tous les traits que lance l'auteur des *Penſées philoſophiques* contre la *certitude* des faits ſurnaturels : mais le tour qu'il donne à ſes penſées, les préſente de manière que je crois néceſſaire de nous y arrêter. Ecoutons-le donc parler lui-même, & voyons comme il prouve qu'on ne doit point ajouter la même foi à un fait ſurnaturel qu'à un fait naturel : « Je croirois ſans » peine, dit-il, un ſeul honnête homme qui » m'annonceroit que ſa majeſté vient de rempor- » ter une victoire complette ſur les alliés : mais » tout Paris m'aſſureroit qu'un mort vient de reſ- » ſuſciter à Paſſy, que je n'en croirois rien. » Qu'un hiſtorien nous en impoſe, ou que tout » un peuple ſe trompe, ce ne ſont pas des pro- » diges ». Détaillons ce fait ; donnons-lui toutes les circonſtances dont un fait de cette nature peut être ſuſceptible, parce que, quelques circonſtances que nous ſuppoſions, le fait demeurera toujours dans l'ordre des faits ſurnaturels, & par conſéquent le raiſonnement doit toujours valoir, ou ne pas être bon en lui-même. C'étoit une perſonne publique dont la vie intéreſſoit une infinité de particuliers, & à laquelle étoit en quelque façon attaché le ſort du royaume. Sa maladie avoit jetté la conſternation dans tous les eſprits, & ſa mort avoit achevé de les abattre ; ſa pompe funèbre fut accompagnée des cris lamentables de tout un peuple, qui retrouvoit en lui un père. Il fut mis en terre, à la face du peuple, en préſence de tous ceux qui le pleuroient ; il avoit le viſage découvert & déja défiguré par les horreurs de la mort. Le roi nomme à tous ſes emplois, & les donne à un homme, qui de tout temps a été l'ennemi implacable de la famille de l'illuſtre mort ; quelques jours s'écoulent, & toutes les affaires prennent le train que cette mort devoit naturellement occaſionner. Voilà la première époque du fait. Tout Paris va l'apprendre à l'auteur des *Penſées philoſophiques*, & il n'en doute point ; c'eſt un fait naturel. Quelques jours après, un homme qui ſe dit envoyé de Dieu, ſe préſente, annonce quelque vérité, &, pour prouver la divinité de ſa légation, il aſſemble un peuple nombreux au tombeau de cet homme, dont ils pleurent la mort ſi amérement. A ſa voix, le tombeau s'ouvre, la puanteur horrible qui s'exhale du cadavre, infecte les airs : le cadavre hideux, ce même cadavre dont la vue les fait pâlir tous, ranime ſes cendres froides à la vue de tout Paris, qui, ſurpris du prodige, reconnoît l'envoyé de Dieu. Une foule de témoins oculaires qui ont manié le mort reſſuſcité, qui lui ont parlé pluſieurs fois, atteſtent ce fait à notre ſceptique, & lui diſent que l'homme dont on lui avoit appris la mort peu de jours avant, eſt plein de vie. Que répond à cela notre ſceptique, qui eſt déja aſſuré de ſa mort ? Je ne puis ajouter foi à cette réſurrection, parce qu'il eſt plus poſſible que tout Paris ſe ſoit trompé, ou qu'il ait voulu me tromper, qu'il n'eſt poſſible que cet homme ſoit reſſuſcité.

Il y a deux choſes à remarquer dans la réponſe de notre ſceptique : 1°. la poſſibilité que tout Paris ſe ſoit trompé : 2°. qu'il ait voulu tromper. Quant au premier membre de la réponſe, il eſt évident que la réſurrection de ce mort n'eſt pas plus impoſſible, qu'il l'eſt que tout Paris ſe ſoit trompé ; car l'une & l'autre impoſſibilités ſont renfermées dans l'ordre phyſique. En effet, il n'eſt pas moins contre les loix de la nature, que tout Paris croie voir un homme qu'il ne voit point ; qu'il croie l'entendre parler, & ne l'entende point ; qu'il croie le toucher & ne le touche point, qu'il l'eſt qu'un mort reſſuſcite. Oſeroit-on nous dire que dans la nature il n'y a pas des loix pour les ſens ? & s'il y en a, comme on n'en peut douter, n'en eſt-ce point une pour la vue de voir un objet qui eſt à portée d'être vu ? Je ſais que la vue, comme le remarque très-bien l'auteur que nous combattons, eſt un ſens ſuperficiel ; auſſi ne l'employons-nous que pour la ſuperficie des corps, qui ſeule ſuffit pour les faire diſtinguer. Mais ſi, à la vue & à l'ouie, nous joignons le toucher, ce ſens philoſophe & profond, comme le remarque encore le même auteur, pouvons-nous craindre de nous tromper ? Ne faudroit-il pas pour cela renverſer les loix de la nature, relatives à ce ſens ? Tout Paris a pu s'aſſurer de la mort de cet homme, le ſceptique l'avoue ; il peut donc de même s'aſſurer de ſa vie, & par conſéquent de ſa réſurrection. Je puis donc conclure, contre l'auteur des *Penſées philoſophiques*, que la réſurrection de ce mort n'eſt pas plus impoſſible, que l'erreur de tout Paris ſur cette réſurrection. Eſt-ce un moindre miracle d'animer un phantôme, de lui donner une reſſemblance qui puiſſe tromper tout un peuple, que de rendre la vie à un mort ? Le ſceptique doit donc être certain que tout Paris n'a pu ſe tromper. Son doute, s'il lui en reſte encore, ne peut donc être fondé que ſur ce que tout Paris aura pu vouloir le tromper. Or il ne ſera pas plus heureux dans cette ſeconde ſuppoſition.

En effet, qu'il me ſoit permis de lui dire : « n'a- » vez-vous point ajouté foi à la mort de cet hom- » me, ſur le témoignage de tout Paris qui vous » l'a appriſe ? Il étoit pourtant poſſible que tout » Paris voulût vous tromper (du moins dans vo- » tre ſentiment) ; cette poſſibilité n'a pas été ca- » pable de vous ébranler ». Je le vois, c'eſt moins le canal de la tradition, par où un fait paſſe

jusqu'à nous, qui rend les déistes si défians & si soupçonneux, que le merveilleux qui y est empreint. Mais, du moment que ce merveilleux est possible, leur doute ne doit point s'y arrêter, mais seulement aux apparences & aux phénomènes qui, s'incorporant avec lui, en attestent la réalité. Car voici comme je raisonne contr'eux en la personne de notre sceptique : « il est aussi impossible que tout Paris ait voulu le tromper sur un fait miraculeux, que sur un fait naturel ». Donc une possibilité ne doit pas faire plus d'impression sur lui que l'autre. Il est donc aussi mal-fondé à vouloir douter de la résurrection que tout Paris lui confirme, sous prétexte que tout Paris auroit pu vouloir le tromper, qu'il le seroit à douter de la mort d'un homme, sur le témoignage unanime de cette grande ville. Il nous dira peut-être, le dernier fait n'est point impossible physiquement; qu'un homme soit mort, il n'y a rien là qui m'étonne; mais qu'un homme ait été ressuscité, voilà ce qui révolte & ce qui effarouche ma raison; en un mot, voilà pourquoi la possibilité que tout Paris ait voulu me tromper sur la résurrection de cet homme, me fait une impression dont je ne saurois me défendre : au lieu que la possibilité que tout Paris ait voulu m'en imposer sur sa mort, ne me frappe nullement. Je ne lui répéterai point ce que je lui ai déja dit, que ces deux faits étant également possibles, il ne doit s'arrêter qu'aux marques extérieures qui l'accompagnent, & qui nous guident dans la connoissance des événemens; ensorte que si un fait surnaturel a plus de ces marques extérieures qu'un fait naturel, il me deviendra dès-lors plus probable. Mais examinons le merveilleux qui effarouche sa raison, & faisons-le disparoître à ses yeux. Ce n'est en effet qu'un fait naturel que tout Paris lui propose à croire : savoir, que cet homme est plein de vie. Il est vrai qu'étant déja assuré de sa mort, sa vie présente suppose une résurrection. Mais s'il ne peut douter de la vie de cet homme sur le témoignage de tout Paris, puisque c'est un fait naturel, il ne sauroit donc douter de sa résurrection, l'un est lié nécessairement avec l'autre. Le miracle se trouve enfermé entre deux faits naturels; savoir, la mort de cet homme, & sa vie présente. Les témoins ne sont assurés du miracle de la résurrection, que parce qu'ils sont assurés du fait naturel. Ainsi je puis dire que le miracle n'est qu'une conclusion des deux faits naturels. On peut s'assurer des faits naturels, le sceptique l'avoue : le miracle est une simple conséquence des deux faits dont on est sûr : ainsi le miracle que le sceptique me conteste se trouve, pour ainsi dire, composé de trois choses, qu'il ne prétend point me disputer; savoir, la *certitude* de deux faits naturels, la mort de cet homme & sa vie présente, & d'une conclusion métaphysique, que le sceptique ne me conteste point. Elle consiste à dire : cet homme qui vit maintenant, étoit mort il y a trois jours; il a donc été rendu de la mort à la vie. Pourquoi le sceptique veut-il plutôt s'en rapporter à son jugement qu'à tous ses sens? Ne voyons-nous pas tous les jours que, sur dix hommes, il n'y en a pas un qui envisage une opinion de la même façon? Cela vient, me dira-t-on, de la bizarrerie de ces hommes, & du différent tour de leur esprit. Je l'avoue; mais qu'on me fasse voir une telle bizarrerie dans les sens. Si ces dix hommes sont à portée de voir un même objet, ils le verront tous de la même façon, & on peut assurer qu'aucune dispute ne s'élevera entr'eux sur la réalité de cet objet. Qu'on me montre quelqu'un qui puisse disputer sur la possibilité d'une chose, quand il la voit. Je le veux, qu'il s'en rapporte plutôt à son jugement qu'à ses sens : que lui dit son jugement sur la résurrection de ce mort? Que cela est possible : son jugement ne va pas plus loin; il ne contredit nullement le rapport de ses sens, pourquoi veut-il donc les opposer ensemble?

Un autre raisonnement propre à faire sentir le foible de celui de l'auteur des *Pensées philosophiques*, c'est qu'il compare la possibilité que tout Paris ait voulu le tromper, à l'impossibilité de la résurrection. Entre le fait & lui, il y a un vuide à remplir, parce qu'il n'est pas témoin oculaire : ce vuide, ce milieu est rempli par les témoins oculaires. Il doit donc comparer d'abord la possibilité que tout Paris se soit trompé avec la possibilité de la résurrection. Il verra que ces deux possibilités sont du même ordre, comme je l'ai déja dit. Il n'y a point ensuite à raisonner sur la résurrection, mais seulement à examiner le milieu par où elle parvient jusqu'à lui. Or l'examen ne peut être autre que l'application des règles que j'ai données, moyennant lesquelles on peut s'assurer que ceux qui vous rapportent un fait, ne vous en imposent point; car il ne s'agit ici que de vérifier le témoignage de tout Paris. On pourra donc se dire comme pour les faits naturels : les témoins n'ont ni les mêmes passions, ni les mêmes intérêts : ils ne se connoissent pas; il y en a même beaucoup qui ne se sont jamais vus : donc il ne sauroit y avoir entr'eux aucune collusion. D'ailleurs concevra-t-on aisément comment Paris se détermineroit, supposé le complot possible, à en imposer à un homme sur un tel fait; & seroit-il possible qu'il ne transpirât rien d'un tel complot? Tous les raisonnemens que nous avons faits sur les faits naturels, reviennent comme d'eux-mêmes se présenter ici, pour nous faire sentir qu'une telle imposture est impossible. J'avoue au sceptique que nous combattons, que la possibilité que tout Paris veuille le tromper est d'un ordre différent de la possibilité de la résurrection. Mais je lui soutiens que le complot d'une aussi grande ville que Paris, formé sans raison, sans intérêt, sans motif entre des gens qui ne se connoissent pas, faits même par leur naissance pour ne se pas connoître, ne

ne soit plus difficile à croire que la résurrection d'un mort. La résurrection est contre les loix du monde physique; ce complot est contre les loix du monde moral. Il faut un prodige pour l'un comme pour l'autre, avec cette différence que l'un seroit beaucoup plus grand que l'autre. Que dis-je, l'un, parce qu'il n'est établi que sur des loix arbitraires, & dès-là soumises à un pouvoir souverain, ne répugne pas à la sagesse de Dieu; l'autre, parce qu'il est fondé sur des loix moins arbitraires, je veux dire celles par lesquelles il gouverne le monde moral, ne sauroit s'allier avec les vues de cette sagesse suprême, & par conséquent il est impossible. Que Dieu ressuscite un mort pour manifester sa bonté, ou pour sceller quelque grande vérité; là je reconnois une puissance infinie, dirigée par une sagesse comme elle infinie: mais que Dieu bouleverse l'ordre de la société; qu'il suspende l'action des causes morales; qu'il force les hommes, par une impression miraculeuse, à violer toutes les règles de leur conduite ordinaire, & cela pour en imposer à un simple particulier, j'y reconnois à la vérité sa puissance infinie, mais je n'y vois point de sagesse qui la guide dans ses opérations: donc il est plus possible qu'un mort ressuscite, qu'il n'est possible que tout Paris m'en impose sur ce prodige.

Nous connoissons à présent la règle de vérité qui peut servir aux contemporains, pour s'assurer des faits qu'ils se communiquent entr'eux de quelque nature qu'ils soient, ou naturels, ou surnaturels. Cela ne suffit pas: il faut encore que, tout abîmés qu'ils sont dans la profondeur des âges, ils soient présens aux yeux de la postérité même la plus reculée. C'est ce que nous allons maintenant examiner.

Ce que nous avons dit jusqu'ici, tend à prouver qu'un fait a toute la *certitude* dont il est susceptible, lorsqu'il se trouve attesté par un grand nombre de témoins, & en même-temps lié avec un certain concours d'apparences & de phenomènes qui le supposent comme la seule cause qui les explique. Mais si ce fait est ancien, & qu'il se perde, pour ainsi dire, dans l'éloignement des siècles, qui nous assurera qu'il soit revêtu des deux caractères ci-dessus énoncés, lesquels, par leur union, portent un fait au plus haut degré de *certitude*? Comment saurons-nous qu'il fut autrefois attesté par une foule de témoins oculaires, & que ces monumens qui subsistent encore aujourd'hui, ainsi que ces autres traces répandues dans la suite des siècles, s'incorporent avec lui plutôt qu'avec tout autre? L'histoire & la tradition nous tiennent lieu de ces témoins oculaires, qu'on paroît regretter. Ce sont ces deux canaux qui nous transmetrent une connoissance certaine des faits les plus reculés; c'est par eux que les témoins oculaires sont comme reproduits à nos yeux, & nous rendent en quelque sorte contemporains de ces faits. Ces marbres, ces médailles, ces colonnes, ces pyramides, ces arcs de triomphe sont comme animés par l'histoire & la tradition, & nous confirment comme à l'envi ce que celles-là nous ont déja appris. Comment, nous dit le sceptique, l'histoire & la tradition peuvent-elles nous transmettre un fait dans toute sa pureté? Ne sont-elles point comme ces fleuves qui grossissent & perdent jusqu'à leur nom, à mesure qu'ils s'éloignent de leur source? Nous allons satisfaire à ce qu'on nous demande ici: nous commencerons d'abord par la tradition orale; de-là nous passerons à la tradition écrite ou à l'histoire, & nous finirons par la tradition des monumens. Il n'est pas possible qu'un fait qui se trouve comme lié & enchaîné par ces trois sortes de traditions, puisse jamais se perdre, & même souffrir quelque altération dans l'immensité des siècles.

La tradition orale consiste dans une chaîne de témoignages, rendus par des personnes qui se sont succédées les unes aux autres dans toute la durée des siècles, à commencer au temps où un fait s'est passé. Cette tradition n'est sûre & fidèle que lorsqu'on peut remonter facilement à sa source, & qu'à travers une suite non interrompue de témoins irréprochables, on arrive aux premiers témoins qui sont contemporains des faits: car si l'on ne peut s'assurer que cette tradition, dont nous tenons un bout, remonte effectivement jusqu'à l'époque assignée à de certains faits, & qu'il n'y a point eu, fort en-deçà de cette époque, quelqu'imposteur qui se soit plu à les inventer pour abuser la postérité; la chaîne des témoignages, quelque bien liée qu'elle soit, ne tenant à rien, ne nous conduira qu'au mensonge. Or comment parvenir à cette assurance? Voilà ce que les pyrrhoniens ne peuvent concevoir, & sur quoi ils ne croient pas qu'il soit possible d'établir des règles, à l'aide desquelles on puisse discerner les vraies traditions d'avec les fausses. Je ne veux que leur exposer la suivante.

On m'avouera d'abord que la déposition d'un grand nombre de témoins oculaires, ne peut avoir que la vérité pour centre: nous en avons déjà exposé les raisons. Or je dis que la tradition, dont je touche actuellement un des bouts, peut me conduire infailliblement à ce cercle de témoignages rendus par une foule de témoins oculaires. Voici comment: plusieurs de ceux qui ont vêcu du temps que ce fait est arrivé, & qui l'ayant appris de la bouche des témoins oculaires, ne peuvent en douter, passent dans l'âge suivant, & portent avec eux cette *certitude*. Ils racontent ce fait à ceux de ce second âge, qui peuvent faire le même raisonnement que firent ces contemporains, lorsqu'ils examinèrent s'ils devoient ajouter foi aux témoins oculaires, qui le leur rapportoient. Tous ces témoins, peuvent-ils se dire, étant contemporains d'un tel fait, n'ont pu être trompés sur ce fait. Mais peut-être ont-ils voulu nous

tromper : c'eſt ce qu'il faut maintenant examiner, dira quelqu'un des hommes du ſecond âge, ainſi nommé relativement au fait en queſtion. J'obſerve d'abord, doit dire notre contemplatif, que le complot de ces contemporains pour nous en impoſer, auroit trouvé mille obſtacles dans la diverſité des paſſions, de préjugés, & d'intérêts qui partagent l'eſprit des peuples & les particuliers d'une même nation. Les hommes du ſecond âge s'aſſureront en un mot que les contemporains ne leur en impoſent point, comme ceux-ci s'étoient aſſurés de la fidélité des témoins oculaires : car par-tout où l'on ſuppoſe une grande multitude d'hommes, on trouvera une diverſité prodigieuſe de génies & de caractères, de paſſions & d'intérêts : & par conſéquent on pourra s'aſſûrer aiſément que tout complot parmi eux eſt impoſſible. Et ſi les hommes ſont ſéparés les uns des autres par l'interpoſition des mers & des montagnes, pourront-ils ſe rencontrer à imaginer un même fait, & à le faire ſervir de fondement à la fable dont ils veulent amuſer la poſtérité ? Les hommes d'autrefois étoient ce que nous ſommes aujourd'hui. En jugeant d'eux par nous-mêmes, nous imitons la nature, qui agit d'une manière unforme dans la production des hommes de tous les temps. Je ſai qu'on diſtingue un ſiècle de l'autre à une certaine tournure d'eſprit, & à des mœurs même différentes ; enſorte que ſi on pouvoit faire reparoître un homme de chaque ſiècle, ceux qui ſeroient au fait de l'hiſtoire, en les voyant, les rangeroient dans une ligne, chacun tenant la place de ſon ſiècle ſans ſe tromper. Mais une choſe en quoi tous les ſiècles ſont uniformes, c'eſt la diverſité qui règne entre les hommes du même-temps : ce qui ſuffit pour ce que nous demandons, & pour aſſurer ceux du ſecond âge, que les contemporains n'ont pû convenir entr'eux pour leur en impoſer. Or ceux du troiſième âge pourront faire, par rapport à ceux du ſecond âge qui leur rapporteront ce fait, le même raiſonnement que ceux-ci ont fait par rapport aux contemporains qui le leur ont appris : ainſi on traverſera facilement tous les ſiècles.

Pour faire ſentir de plus en plus combien eſt pur le canal d'une tradition qui nous tranſmet un fait public & éclatant (car je déclare que c'eſt de celui-là ſeul dont j'entends parler, convenant d'ailleurs, que ſur un fait ſecret & nullement intéreſſant, une tradition ancienne & étendue peut être fauſſe), je n'ai que ce ſeul raiſonnement à faire : c'eſt que je défie qu'on m'aſſigne dans cette longue ſuite d'âges un temps où ce fait auroit pu être ſuppoſé, & avoir par conſéquent une fauſſe origine. Car où la trouver cette ſource erronée d'une tradition revêtue de pareils caractères ? Sera-ce parmi les contemporains ? il n'y a nulle apparence. En effet, quand auroient-ils pu tramer le complot d'en impoſer aux âges ſuivans ſur ce fait ? Qu'on y prenne garde : on paſſe d'une manière inſenſible d'un ſiècle à l'autre. Les âges ſe ſuccèdent ſans qu'on puiſſe s'en appercevoir. Les contemporains, dont il eſt ici queſtion, ſe trouvent dans l'âge qui ſuit celui où ils ont appris ce fait, qu'ils penſent toujours être au milieu des témoins oculaires qui le leur avoient raconté. On ne paſſe pas d'un âge à l'autre, comme on feroit d'une place publique dans un palais. On peut, par exemple, tramer dans un palais le complot d'en impoſer ſur un prétendu fait, à tout un peuple raſſemblé dans une place publique ; parce qu'entre le palais & la place publique, il y a comme un mur de ſéparation, qui rompt toute communication entre les uns & les autres. Mais on ne trouve rien dans le paſſage d'un âge à l'autre, qui coupe tous les canaux par où ils pourroient communiquer enſemble. Si donc dans le premier âge il ſe fait quelque fraude, il faut néceſſairement que le ſecond âge en ſoit inſtruit. La raiſon de cela, c'eſt qu'un grand nombre de ceux qui compoſent le premier âge entrent dans la compoſition du ſecond âge, & de pluſieurs autres ſuivans, & que preſque tous ceux du ſecond âge ont vu ceux du premier ; par conſéquent pluſieurs de ceux qui ſeroient complices de la fraude forment le ſecond âge. Or il n'eſt pas vraiſemblable que ces hommes, qu'on ſuppoſe être en grand nombre, & en même--temps être gouvernés par des paſſions différentes, s'accordent tous à débiter le même menſonge, & à taire la fraude à tous ceux qui ſont ſeulement du ſecond âge. Si quelques-uns du premier âge, mais contemporains de ceux du ſecond, ſe plaiſent à entretenir chez eux l'illuſion, croit-on que tous les autres qui auront vêcu dans le premier âge, & qui vivent actuellement dans le ſecond, ne réclameront pas contre la fraude ? Il faudroit pour cela ſuppoſer qu'un même intérêt les réunît tous pour le même menſonge. Or il eſt certain qu'un grand nombre d'hommes ne ſauroient avoir le même intérêt à déguiſer la vérité : donc il n'eſt pas poſſible que la fraude du premier âge paſſe d'une voix unanime dans le ſecond, ſans éprouver aucune contradiction. Or ſi le ſecond âge eſt inſtruit de la fraude, il en inſtruira le troiſième, & ainſi de ſuite, dans toute l'étendue des ſiècles. Dès-là qu'aucune barrière ne ſépare les âges les uns des autres, il faut néceſſairement qu'ils ſe la tranſmettent tour-à-tour. Nul âge ne ſera donc la dupe des autres, & par conſéquent nulle fauſſe tradition ne pourra s'établir ſur un fait public éclatant.

Il n'y a pas de point fixe dans le temps qui ne renferme pour le moins ſoixante ou quatre-vingt générations à la fois, à commencer depuis la premiere enfance juſqu'à la vieilleſſe la plus avancée. Or ce mélange perpétuel de tant de générations enchaînées les unes dans les autres, rend la fraude impoſſible ſur un fait public & intéreſſant. Voulez-vous, pour vous en convaincre, ſuppoſer que tous les hommes âgés de quarante ans, & qui

répondent à un point déterminé du temps, conspirent contre la postérité pour la séduire sur un fait? Je veux bien vous accorder ce complot possible, quoique tout m'autorise à le rejetter. Pensez-vous qu'en ce cas tous les hommes qui composent les générations depuis quarante ans jusqu'à quatre-vingt, & qui répondent au même point du temps, ne réclameront pas, qu'ils ne feront pas connoître l'imposture? Choisissez si vous voulez la dernière génération, & supposez que tous les hommes âgés de quatre-vingt ans forment le complot d'en imposer sur un fait à la postérité. Dans cette supposition même, qui est certainement la plus avantageuse qu'on puisse faire, l'imposture ne sauroit si bien se cacher qu'elle ne soit dévoilée; car les hommes qui composent les générations qui les suivent immédiatement, pourroient leur dire: Nous avons vécu long-temps avec vos contemporains; & voilà pourtant la première fois que nous entendons parler de ce fait: il est trop intéressant, & il doit avoir fait trop de bruit pour que nous n'en ayons pas été instruits plutôt. Et s'ils ajoutoient à cela qu'on n'apperçoit aucune des suites qu'auroit dû entraîner ce fait, & plusieurs autres choses que nous développerons dans la suite, seroit-il possible que le mensonge ne fût point découvert? & ces vieillards pourroient-ils espérer de persuader les autres hommes de ce mensonge qu'ils auroient inventé? Or tous les âges se ressemblent du côté du nombre des générations; on ne peut donc en supposer aucun où la fraude puisse prendre. Mais si la fraude ne peut s'établir dans aucun des âges qui composent la tradition, il s'ensuit que tout fait que nous amènera la tradition, pourvu qu'il soit public & intéressant, nous sera transmis dans toute sa pureté.

Me voilà donc certain que les contemporains d'un fait n'ont pas pu davantage en imposer sur la réalité aux âges suivans, qu'ils n'ont pu être dupés eux-mêmes sur cela par les témoins oculaires. En effet (qu'on me permette d'insister là-dessus), je regarde la tradition comme une chaîne, dont tous les anneaux sont d'égale force, & au moyen de laquelle, lorsque j'en saisis le dernier chaînon, je tiens à un point fixe qui est la vérité, de toute la force dont le premier chaînon tient lui-même à ce point fixe. Voici sur cela quelle est ma preuve: la déposition des témoins oculaires est le premier chaînon; celui des contemporains est le second; ceux qui viennent immédiatement après, forment le troisième par le témoignage, & ainsi de suite, en descendant jusqu'au dernier, que je saisis. Si le témoignage des contemporains est d'une force égale à celui des témoins oculaires, il en sera de même de tous ceux qui se suivront, & qui, par leur étroit entrelacement, formeront cette chaîne continuelle de tradition. S'il y avoit quelque décroissement dans cette gradation de témoignages qui naissent les uns des autres, cette raison auroit aussi lieu par rapport au témoignage des contemporains, considéré respectivement à celui des témoins oculaires, puisque l'un des deux est fondé sur l'autre. Or que le témoignage des contemporains ait, par rapport à moi, autant de force que celui des témoins oculaires, c'est une chose dont je ne puis douter. Je serois aussi certain qu'Henri IV a fait la conquête de la France, quand même je ne le saurois que des contemporains de ceux qui ont pu voir ce grand & bon roi, que je le suis que son trône a été occupé par Louis-le-Grand, quoique ce fait me soit attesté par des témoins oculaires. En voulez-vous savoir la raison? c'est qu'il n'est pas moins impossible, que des hommes se réunissent tous, malgré la distance des lieux, la différence des esprits, la variété des passions, le choc des intérêts, la diversité des religions, à soutenir une même fausseté, qu'il l'est que plusieurs personnes s'imaginent voir un fait, que pourtant elles ne voient pas. Les hommes peuvent bien mentir, comme je l'ai déjà dit; mais je les défie de le faire tous de la même manière. Ce seroit exiger que plusieurs personnes, qui écriroient sur les mêmes sujets, pensassent & s'exprimassent de la même façon. Que mille auteurs traitent la même matière, ils le feront tous différemment, chacun selon le tour d'esprit qui lui est propre. On les distinguera toujours à l'air, au tour, au coloris de leurs pensées. Comme tous les hommes ont un même fond d'idées, ils pourront rencontrer sur leur route les mêmes vérités: mais chacun d'eux les voyant d'une manière qui lui est propre, vous les représentera sous un jour différent. Si la variété des esprits suffit pour mettre tant de différence dans les écrits qui roulent sur les mêmes matières; croyons que la diversité des passions n'en mettra pas moins dans les erreurs sur les faits. Il paroît, par ce que j'ai dit jusqu'ici, qu'on doit raisonner sur la tradition comme sur les témoins oculaires. Un fait transmis par une seule ligne traditionnelle, ne mérite pas plus notre foi, que la déposition d'un seul témoin oculaire; car une ligne traditionnelle ne représente qu'un témoin oculaire; elle ne peut donc équivaloir qu'à un seul témoin. Par où, en effet, pourriez-vous vous assurer de la vérité d'un fait, qui ne vous seroit transmis que par une seule ligne traditionnelle? Ce ne seroit qu'en examinant la probité & la sincérité des hommes qui composeroient cette ligne; discussion, comme je l'ai déjà dit, très-difficile, qui expose à mille erreurs, & qui ne produira jamais qu'une simple probabilité. Mais si un fait, comme une source abondante, forme différens canaux, je puis facilement m'assurer de la réalité. Ici, je me sers de la règle que suivent les esprits, comme je m'en suis servi pour les témoins oculaires. Je combine les différens témoignages de chaque personne qui représente sa ligne; leurs mœurs différentes, leurs passions opposées, leurs intérêts divers, me démontrent qu'il n'y a point eu de

conclusion entr'elles pour m'en imposer. Cet examen me suffit, parce que par-là je suis assuré qu'elles tiennent le fait qu'elles me rapportent de celui qui les précède immédiatement dans leur ligne. Si je remonte donc jusqu'au fait sur le même nombre de lignes traditionnelles, je ne saurois douter de la réalité du fait, auquel toutes ces lignes m'ont conduit; parce que je ferai toujours le même raisonnement sur tous les hommes qui représentent leur ligne dans quelque point du temps que je la prenne.

Il y a dans le monde, me dira quelqu'un, un si grand nombre de fausses traditions, que je ne saurois me rendre à vos preuves. Je suis comme investi par une infinité d'erreurs, qui empêchent qu'elles puissent venir jusqu'à moi; & ne croyez pas, continuera toujours ce pyrrhonien, que je prétende parler de ces fables, dont la plupart des nobles flattent leur orgueil; je sai qu'étant renfermée dans une seule famille, vous les rejettez avec moi. Mais je veux vous parler de ces faits qui nous sont trasmis par un grand nombre de lignes traditionnelles, & dont vous reconnoissez pourtant la fausseté. Telles sont, par exemple, les fabuleuses dynasties des Egyptiens, les histoires des dieux & demi-dieux des grecs; le conte de la louve qui nourrit Remus & Romulus: tel est le fameux fait de la papesse Jeanne, qu'on a cru presque universellement pendant très-long-temps, quoiqu'il fût très-récent; si on avoit pu lui donner deux mille ans d'antiquités, qui est-ce qui auroit osé seulement l'examiner? Telle est encore l'histoire de la sainte ampoule, qu'un pigeon apporta du ciel pour servir au sacre de nos rois; ce fait n'est-il pas universellement répandu en France, ainsi que tant d'autres que je pourrois citer? Tous ces faits suffisent pour faire voir que l'erreur peut nous venir par plusieurs lignes traditionnelles. On ne sauroit donc en faire un caractère de vérité pour les faits qui nous sont ainsi transmis.

Je ne vois pas que cette difficulté rende inutile ce que j'ai dit: elle n'attaque nullement mes preuves, parce qu'elle ne les prend qu'en partie. Car j'avoue qu'un fait, quoique faux, peut m'être attesté par un grand nombre de personnes qui représenteront différentes lignes traditionnelles. Mais voici la différence que je mets entre l'erreur & la vérité: celle-ci, dans quelque point du temps que vous la preniez, se soutient; elle est toujours défendue par un grand nombre de lignes traditionnelles qui la mettent à l'abri du pyrrhonisme, & qui vous conduisent dans des sentiers clairs jusqu'au fait même. Les lignes, au contraire, qui nous transmettent une erreur, sont toujours couvertes d'un certain voile qui les fait aisément reconnoître. Plus vous les suivez en remontant, & plus leur nombre diminue; &, ce qui est le caractère de l'erreur, vous en atteignez le bout sans que vous soyez arrivé au fait qu'elles vous transmettent. Quel fait que les dynasties des Egyptiens! Elles remontoient à plusieurs milliers d'années: mais il s'en faut bien que les lignes traditionnelles les conduisissent jusques-là. Si on y prenoit garde, on verroit que ce n'est point un fait qu'on nous objecte ici, mais une opinion, à laquelle l'orgueil des Egyptiens avoit donné naissance. Il ne faut point confondre ce que nous appellons *fait*, & dont nous parlons ici, avec ce que les différentes nations croient sur leur origine. Il ne faut qu'un savant, quelquefois un visionnaire, qui prétende, après bien des recherches, avoir découvert les vrais fondateurs d'une monarchie ou d'une république, pour que tout un pays y ajoute foi: sur-tout si cette origine flatte quelqu'une des passions des peuples que cela intéresse: mais alors c'est la découverte d'un savant ou la rêverie d'un visionnaire, & non un fait. Cela sera toujours problématique, à moins que ce savant ne trouve le moyen de rejoindre tous les différens fils de la tradition, par la découverte de certaines histoires ou de quelques inscriptions qui feront parler une infinité de monumens, qui, avant cela, ne nous disoient rien. Aucun des faits qu'on cite, n'a les deux conditions que je demande; savoir, un grand nombre de lignes traditionnelles qui nous les transmettent; ensorte qu'en remontant au moins par la plus grande partie de ces lignes, nous puissions arriver au fait. Quels sont les témoins oculaires qui ont déposé pour le fait de Rémus & de Romulus? y en a-t-il un grand nombre, & ce fait nous a-t-il été transmis sur des lignes fermes, qu'on me permette ce terme? On voit que tous ceux qui en ont parlé, l'ont fait d'une manière douteuse. Qu'on voie si les Romains ne croyoient pas différemment les actions mémorables des Scipions? C'étoit donc plutôt une opinion chez eux qu'un fait. On a tant écrit sur la papesse Jeanne, qu'il seroit plus que superflu de m'y arrêter. Il me suffit d'observer que cette fable doit plutôt son origine à l'esprit de parti, qu'à des lignes traditionnelles. Et qui est-ce qui a cru l'histoire de la sainte ampoule? Je puis dire au moins que si ce fait a été transmis comme vrai, il a été transmis en même-temps comme faux; desorte qu'il n'y a qu'une ignorance grossière, qui puisse faire donner dans une pareille superstition.

Mais je voudrois bien savoir sur quelle preuve le sceptique que je combats regarde les dynasties des égyptiens comme fabuleuses, & tous les autres faits qu'il a cités; car il faut qu'il puisse se transporter dans les temps où ces différentes erreurs occupoient l'esprit des peuples, il faut qu'il se rende, pour ainsi dire, leur contemporain, afin que partant de ce point avec eux, il puisse voir qu'ils suivent un chemin qui les conduit infailliblement à l'erreur, & que toutes leurs traditions sont fausses: or je défie d'y parvenir sans le secours de la tradition; je le défie encore bien

plus de faire cet examen, & de porter ce jugement, s'il n'a aucune règle qui puisse lui faire discerner les vraies traditions d'avec les fausses. Qu'il nous dise donc la raison qui lui fait prendre tous ces faits pour apocryphes; & il se trouvera que contre son intention il établira ce qu'il prétend attaquer. Me direz-vous que tout ce que j'ai dit peut être bon, lorsqu'il s'agira de faits naturels, mais que cela ne sauroit démontrer la vérité des faits miraculeux; qu'un grand nombre de ces faits, quoique faux, passent à la postérité sur je ne sai combien de lignes traditionnelles? Fortifiez, si vous voulez, votre difficulté par toutes les folies qu'on lit dans l'Alcoran, & que le crédule mahométan respecte; décorez-la de l'enlèvement de Romulus qu'on a tant fait valoir; distillez votre fiel sur toutes ces fables pieuses, qu'on croit moins qu'on ne les tolère par pur ménagement: que conclurez-vous de-là? qu'on ne sauroit avoir des règles qui puissent faire discerner les vraies traditions d'avec les fausses sur les miracles?

Je vous réponds que les règles sont les mêmes pour les faits naturels & miraculeux: vous m'opposez des faits, & aucun de ceux que vous citez n'a les conditions que j'exige. Ce n'est point ici le lieu d'examiner les miracles de Mahomet, ni d'en faire le parallèle avec ceux qui démontrent la religion chrétienne. Tout le monde sait que cet imposteur a toujours opéré ses miracles en secret: s'il a eu des visions, personne n'en a été témoin: si les arbres, par respect devenus sensibles, s'inclinent en sa présence, s'il fait descendre la lune en terre, & la renvoie dans son orbite; seul présent à ces prodiges, il n'a point éprouvé de contradicteurs: tous les témoignages de ce fait se réduisent donc à celui de l'auteur même de la fourberie; c'est-là que vont aboutir toutes ces lignes traditionnelles dont on nous parle: je ne vois point là de foi raisonnée, mais la plus superstitieuse crédulité. Peut-on nous opposer des faits si mal prouvés, & dont l'imposture se découvre par les règles que nous avons nous-mêmes établies? Je ne pense pas qu'on nous oppose sérieusement l'enlèvement de Romulus au ciel, & son apparition à Proculus: cette apparition n'est appuyée que sur la déposition d'un seul témoin, déposition dont le seul peuple fut la dupe; les sénateurs firent à cet égard ce que leur politique demandoit: en un mot, je défie qu'on me cite un fait qui, dans son origine, se trouve revêtu des caractères que j'ai assignés, qui soit transmis à la postérité sur plusieurs lignes collatérales qui commenceront au fait même, & qu'il se trouve pourtant faux.

Vous avez raison, dit M. Craig; il est impossible qu'on ne connoisse la vérité de certains faits, dès qu'on est voisin des temps où ils sont arrivés; les caractères dont ils sont empreints sont si frappans & si clairs, qu'on ne sauroit s'y méprendre. Mais la durée des temps obscurcit & efface, pour ainsi dire, ces caractères: les faits les mieux constatés dans certains temps, se trouvent dans la suite réduits au niveau de l'imposture & du mensonge; & cela parce la force des témoignages va toujours en décroissant; ensorte que le plus haut dégré de *certitude* est produit par la vue même des faits; le second, par le rapport de ceux qui les ont vus; le troisième, par la simple déposition de ceux qui les ont seulement ouis raconter aux témoins des témoins; & ainsi de suite à l'infini.

Les faits de César & d'Alexandre suffisent pour démontrer la vanité des calculs du géomètre anglois: car nous sommes aussi convaincus actuellement de l'existence de ces deux grands capitaines, qu'on l'étoit il y a quatre cens ans; & la raison en est bien simple; c'est que nous avons les mêmes preuves de ces faits qu'on avoit en ce temps-là. La succession qui se fait dans les différentes générations de tous les siècles, ressemble à celle du corps humain, qui possède toujours la même essence, la même forme, quoique la matière qui le compose à chaque instant se dissipe en partie, & à chaque instant soit renouvellée par celle qui prend sa place. Un homme est toujours un tel homme, quelque renouvellement imperceptible qui se soit fait dans la substance de son corps, parce qu'il n'éprouve point tout-à-la-fois de changement total: de même les différentes générations qui se succèdent doivent être regardées comme étant les mêmes, parce que le passage des unes aux autres est imperceptible. C'est toujours la même société d'hommes qui conserve la mémoire de certains faits; comme un homme est aussi certain dans sa vieillesse de ce qu'il a vu d'éclatant dans sa jeunesse, qu'il l'étoit deux ou trois ans après cette action. Ainsi il n'y a pas plus de différence entre les hommes, qui forment la société de tel & tel temps, qu'il n'y a entre une personne âgée de vingt ans, & cette même personne âgée de soixante: par conséquent le témoignage des différentes générations est aussi digne de foi, & ne perd pas plus de sa force, que celui d'un homme qui à vingt ans raconteroit un fait qu'il vient de voir, & à soixante, le même fait qu'il auroit vu quarante ans auparavant. Si l'auteur anglois avoit voulu dire seulement que l'impression que fait un évènement sur les esprits, est d'autant plus vive & plus profonde, que le fait est plus récent, il n'auroit rien dit que de très-vrai. Qui ne sait qu'on est bien moins touché de ce qui se passe en récit, que de ce qui est exposé sur la scène aux yeux des spectateurs? L'homme que son imagination servira le mieux à aider les acteurs à le tromper, sur la réalité de l'action qu'on lui représente, sera le plus touché & le plus vivement ému. La sanglante journée de la saint Barthélemy, ainsi que l'assassinat d'un de nos meilleurs rois, ne fait pas à beaucoup près sur nous la même impression, que ces deux évènemens en firent autrefois sur nos ancêtres. Tout ce

qui n'eſt que de ſentiment paſſe avec l'objet qui l'excite ; & s'il lui ſurvit, c'eſt toujours en s'affoibliſſant, juſqu'à ce qu'il vienne à s'épuiſer tout entier : mais pour la conviction qui naît de la force des preuves, elle ſubſiſte univerſellement. Un fait bien prouvé paſſe à travers l'eſpace immenſe des ſiècles, ſans que la conviction perde l'empire qu'elle a ſur notre eſprit, quelque décroiſſement qu'il éprouve dans l'impreſſion qu'il fait ſur le cœur. Nous ſommes en effet auſſi certains du meurtre de Henri-le-Grand, que l'étoient ceux qui vivoient dans ce temps-là : mais nous n'en ſommes pas ſi touchés.

Ce que nous venons de dire en faveur de la tradition, ne doit point nous empêcher d'avouer que nous ſaurions fort peu de faits, ſi nous n'étions inſtruits que par elle ; parce que cette eſpèce de tradition ne peut être fidèle dépoſitaire, que lorſqu'un évènement eſt aſſez important pour faire dans l'eſprit de profondes impreſſions, & qu'il eſt aſſez ſimple pour s'y conſerver aiſément ; ce n'eſt pas que ſur un fait chargé de circonſtances, & d'ailleurs peu intéreſſant, elle puiſſe nous induire en erreur ; car alors le peu d'accord qu'on trouveroit dans les témoignages nous en mettroit à couvert : ſeule elle peut nous apprendre des faits ſimples & éclatans ; & ſi elle nous tranſmet un fait avec la tradition écrite, elle ſert à la confirmer : celle-ci fixe la mémoire des hommes, & conſerve juſqu'au plus petit détail, qui ſans elle nous échapperoit. C'eſt le ſecond monument propre à tranſmettre les faits, & que nous allons maintenant développer.

On diroit que la nature, en apprenant aux hommes l'art de conſerver leurs penſées par le moyen de diverſes figures, a pris plaiſir à faire paſſer, dans tous les ſiècles, des témoins oculaires des faits qui ſont les plus cachés dans la profondeur des âges, afin qu'on n'en puiſſe douter. Que diroient les ſceptiques, ſi, par une eſpèce d'enchantement, des témoins oculaires étoient comme détachés de leurs ſiècles, pour parcourir ceux où ils ne vécurent pas, afin de ſceller de vive voix la vérité de certains faits? Quel reſpect n'auroient-ils point pour le témoignage de ces vénérables vieillards! Pourroient-ils douter de ce qu'ils leur diroient ? Telle eſt l'innocente magie que l'hiſtoire ſe propoſe parmi nous : par elle les témoins eux-mêmes ſemblent franchir l'eſpace immenſe qui les ſépare de nous ; ils traverſent les ſiècles, & atteſtent dans tous les temps la vérité de ce qu'ils ont écrit. Il y a plus, j'aime mieux lire un fait dans pluſieurs hiſtoriens qui s'accordent, que de l'apprendre de la bouche même de ces vénérables vieillards dont j'ai parlé : je pourrois faire mille conjectures ſur leurs paſſions, ſur leur pente naturelle à dire des choſes extraordinaires. Ce petit nombre de vieillards, qui ſeroient doués du privilège des premiers patriarches pour vivre ſi long-temps, ſe trouvant néceſſairement unis de la plus étroite amitié, & ne craignant point d'un autre côté d'être démentis par des témoins oculaires ou contemporains, pourroient s'entendre facilement pour ſe jouer du genre humain, ils pourroient ſe plaire à raconter grand nombre de prodiges faux, dont ils ſe diroient les témoins, s'imaginant partager avec les fauſſes merveilles qu'ils débiteroient, l'admiration qu'elles font naître dans l'ame du vulgaire crédule. Ils ne pourroient trouver de contradiction que dans la tradition qui auroit paſſé de bouche en bouche. Mais quels ſont les hommes, qui n'ayant appris ces faits que par le canal de la tradition, oſeroient diſputer contre une troupe de témoins oculaires, dont les rides d'ailleurs vénérables feroient une ſi grande impreſſion ſur les eſprits ? On ſent bien que peu-à-peu ces vieillards pourroient faire changer les traditions : mais ont-ils une fois parlé dans des écrits, ils ne ſont plus libres de parler autrement : les faits qu'ils ont, pour ainſi dire, enchaînés dans les différentes figures qu'ils ont tracées, paſſent à la poſtérité la plus reculée. Et ce qui les juſtifie, ces faits, & met en même-temps l'hiſtoire au-deſſus du témoignage qu'ils rendroient actuellement de bouche, c'eſt que, dans le temps qu'ils les écrivirent, ils étoient entourés de témoins oculaires & contemporains, qui auroient pu les démentir facilement s'ils avoient altéré la vérité. Nous jouiſſons, eu égard aux hiſtoriens, des mêmes privilèges dont jouiſſoient les témoins oculaires des faits qu'ils racontent : or il eſt certain qu'un hiſtorien ne ſauroit en impoſer aux témoins oculaires & contemporains. Si quelqu'un faiſoit paroître aujourd'hui une hiſtoire remplie de faits éclatans & intéreſſans, arrivés de nos jours, & dont perſonne n'eût entendu parler avant cette hiſtoire, penſez-vous qu'elle paſſât à la poſtérité ſans contradiction ? le mépris dans lequel elle tomberoit ſuffiroit ſeul pour préſerver la poſtérité des impoſtures qu'elle contiendroit.

L'hiſtoire a de grands avantages, même ſur les témoins oculaires : qu'un ſeul témoin vous apprenne un fait, quelque connoiſſance que vous ayez de ce témoin, comme elle ne ſera jamais parfaite, ce fait ne deviendra pour vous que plus ou moins probable ; vous n'en ſerez aſſuré que lorſque pluſieurs témoins dépoſeront en ſa faveur, & que vous pourrez, comme je l'ai dit, combiner leurs paſſions & leurs intérêts enſemble. L'hiſtoire vous fait marcher d'un pas plus aſſuré : lorſqu'elle vous rapporte un fait éclatant & intéreſſant, ce n'eſt pas l'hiſtorien ſeul qui vous l'atteſte, mais une infinité de témoins qui ſe joignent à lui. En effet, l'hiſtoire parle à tout ſon ſiècle : ce n'eſt pas pour apprendre les faits intéreſſans que les contemporains la liſent, puiſque pluſieurs d'entr'eux ſont les auteurs de ces faits ; c'eſt pour admirer la liaiſon des faits, la profondeur des réflexions, les coloris des portraits, & ſur-tout ſon exactitude. Les hiſtoires de Mainbourg ſont

moins tombées dans le mépris par la longueur de leurs périodes, que par leur peu de fidélité. Un historien ne sauroit donc en imposer à la postérité, que son siècle ne s'entende, pour ainsi dire, avec lui. Or quelle apparence? ce complot n'est-il pas aussi chimérique que celui de plusieurs témoins oculaires? C'est précisément la même chose. Je trouve donc les mêmes combinaisons à faire avec un seul historien qui me rapporte un fait intéressant, que si plusieurs témoins oculaires me l'attestoient. Si plusieurs personnes, pendant la dernière guerre, étoient arrivées dans une ville neutre, à Liége, par exemple, & qu'elles eussent vu une foule d'officiers françois, anglois, allemands & hollandois, tous pêle-mêle, confondus ensemble; si à leur approche elles avoient demandé chacune à leur voisin de quoi on parloit, & qu'un officier françois leur eût répondu: *On parle de la victoire que nous remportâmes hier sur les ennemis, où les anglois sur-tout furent entièrement défaits;* ce fait sera sans doute probable pour ces étrangers qui arrivent: mais ils n'en seront absolument assurés que lorsque plusieurs officiers se seront joints ensemble pour le leur confirmer. Si au contraire, à leur arrivée, un officier François élevant la voix de façon à se faire entendre de fort loin, leur apprend cette nouvelle avec de grandes démonstrations de joie, ce fait deviendra pour eux certain; ils ne sauroient en douter, parce que les anglois, les allemands & les hollandois qui sont présens, déposent en faveur de ce fait, dès qu'ils ne réclament pas. C'est ce que fait un historien lorsqu'il écrit; il élève la voix, & se fait entendre de tout son siècle, qui dépose en faveur de ce qu'il raconte d'intéressant s'il ne réclame pas: ce n'est pas un seul homme qui parle à l'oreille d'un autre, & qui peut le tromper; c'est un homme qui parle au monde entier, & qui ne sauroit, par conséquent tromper. Le silence de tous les hommes, dans cette circonstance, les fait parler comme cet historien: il n'est pas nécessaire que ceux qui sont intéressés à ne pas croire un fait, & même à ce qu'on ne le croie pas, avouent qu'on doit y ajouter foi, & déposent formellement en sa faveur; il suffit qu'ils ne disent rien, & ne laissent rien qui puisse prouver la fausseté de ce fait: car si je ne vois que des raisonnemens contre un fait, quand on auroit pu dire ou laisser des preuves invincibles de l'imposture, je dois invariablement m'en tenir à l'historien qui me l'atteste. Et croit-on, pour en revenir à l'exemple que j'ai déjà cité, que ces étrangers se fussent contentés des discours vagues des anglois sur la supériorité de leur nation au-dessus des françois, pour ne pas ajouter foi à la nouvelle que leur disoit, d'une voix élevée & ferme, l'officier françois, qui paroissoit bien ne pas craindre des contradicteurs? non sans doute; ils auroient trouvé les discours déplacés, & leur auroient demandé si ce que disoit ce françois étoit vrai ou faux, qu'il ne falloit que cela à présent.

Puisqu'un seul historien est d'un si grand poids sur des faits intéressans, que doit-on penser lorsque plusieurs historiens nous rapportent les mêmes faits? Pourra-t-on croire que plusieurs personnes se soient données le mot pour attester un même mensonge, & se faire mépriser de leurs contemporains? Ici on pourra combiner & les historiens ensemble, & ces mêmes historiens avec les contemporains qui n'ont pas réclamé.

Un livre, dites-vous, ne sauroit avoir aucune autorité, à moins que l'on ne soit sûr qu'il est authentique: or qui nous assurera que ces histoires qu'on nous met en main ne sont point supposées, & qu'elles appartiennent véritablement aux auteurs à qui on les attribue? Ne sait-on pas que l'imposture s'est occupée dans tous les temps à forger des monumens, à fabriquer des écrits sous d'anciens noms, pour colorer par cet artifice, d'une apparence d'antiquité, aux yeux d'un peuple idiot & imbécille, les traditions les plus fausses & les plus modernes?

Tous ces reproches que l'on fait contre la supposition des livres sont vrais; on en a sans doute supposé beaucoup. La critique sévère & éclairée des derniers temps a découvert l'imposture; & à travers ces rides antiques dont on affectoit de les défigurer, elle a apperçu cet air de jeunesse qui les a trahis. Mais malgré la sévérité qu'elle a exercée, a-t-elle touché aux commentaires de César, aux poésies de Virgile & d'Horace? Comment a-t-on reçu le sentiment du pere Hardouin, lorsqu'il a voulu enlever à ces deux grands hommes ces chef-d'œuvres qui immortalisent le siècle d'Auguste? Qui n'a point senti que le silence du cloître n'étoit pas propre à ces tours fins & délicats qui décèlent l'homme du grand monde? La critique, en faisant disparoître plusieurs ouvrages apocryphes, & en les précipitant dans l'oubli, a confirmé dans leur antique possession ceux qui sont légitimes, & a répandu sur eux un nouveau jour. Si d'une main elle a renversé, on peut dire que de l'autre elle a bati. A la lueur de son flambeau, nous pouvons pénétrer jusque dans les sombres profondeurs de l'antiquité, & discerner par ses propres règles les ouvrages supposés d'avec les ouvrages authentiques. Quelles règles nous donne-t-elle pour cela?

1°. Si un ouvrage n'a point été cité par les contemporains de celui dont il porte le nom, qu'on n'y apperçoive pas même son caractère, & qu'on ait eu quelque intérêt, soit réel, soit apparent à sa supposition, il doit alors nous paroître suspect: ainsi un Artapan, un Mercure Trismégiste, & quelques autres auteurs de cette trempe, cités par Josèphe, par Eusèbe & par George Syncelle, ne portent point le caractère de payens, & dès-là ils portent sur leur front leur propre condamnation. On a eu le même intérêt à les supposer, qu'à supposer Aristée & les Sibylles; lesquelles,

pour me ſervir des termes d'un homme d'eſprit, ont parlé ſi clairement de nos myſtères, que les prophètes des hébreux, en comparaiſon d'elles, n'y entendoient rien. 2°. Un ouvrage porte avec lui des marques de ſa ſuppoſition, lorſqu'on n'y voit pas empreint le caractère du ſiècle où il paſſe pour avoir été écrit. Quelque différence qu'il y ait dans tous les eſprits qui compoſent un même ſiècle, on peut pourtant dire qu'ils ont quelque choſe de plus propre que les eſprits des autres ſiècles, dans l'air, dans le tour, dans le coloris de la penſée, dans certaines comparaiſons dont on ſe ſert plus fréquemment, & dans mille autres petites choſes qu'on remarque aiſément lorſqu'on examine de près les ouvrages. 3°. Une autre marque de ſuppoſition, c'eſt quand un livre fait alluſion à des uſages qui n'étoient pas encore connus au temps où l'on dit qu'il a été écrit, ou qu'on y remarque quelques traits de ſyſtême poſtérieurement inventés, quoique cachés, &, pour ainſi dire, déguiſés ſous un ſtyle plus ancien. Ainſi les ouvrages de Mercure Triſmégiſte, (je ne parle pas de ceux qui furent ſuppoſés par les chrétiens, j'en ai fait mention plus haut, mais de ceux qui le furent par les payens eux-mêmes, pour ſe défendre contre les attaques de ces premiers), par cela même qu'ils ſont teints de la doctrine ſubtile & rafinée des grecs, ne ſont point authentiques.

S'il eſt des marques auxquelles une critique judicieuſe reconnoît la ſuppoſition de certains ouvrages, il en eſt d'autres auſſi qui lui ſervent, pour ainſi dire, de bouſſole, & qui la guide dans le diſcernement de ceux qui ſont authentiques. En effet, comment pouvoir ſoupçonner qu'un livre a été ſuppoſé, lorſque nous le voyons cité par des anciens écrivains, & fondé ſur une chaîne non-interrompue de témoins conformes les uns aux autres, ſur-tout ſi cette chaîne commence au temps où l'on dit que ce livre a été écrit & ne finit qu'à nous? D'ailleurs, n'y eût-il point d'ouvrages qui en citaſſent un autre comme appartenant à tel auteur, pour en reconnoître l'authenticité, il me ſuffiroit qu'il m'eût été apporté comme étant d'un tel auteur, par une tradition orale, ſoutenue ſans interruption depuis ſon époque juſqu'à moi, ſur pluſieurs lignes collatérales. Il y a outre cela des ouvrages qui tiennent à tant de choſes, qu'il ſeroit fou de douter de leur authenticité. Mais, ſelon moi, la plus grande marque de l'authenticité d'un livre, c'eſt lorſque depuis long-temps on travaille à ſaper ſon antiquité pour l'enlever à l'auteur à qui on l'attribue, & qu'on n'a pu trouver pour cela que des raiſons ſi frivoles, que ceux même qui ſont ſes ennemis déclarés, à peine daignent s'y arrêter. Il y a des ouvrages qui intéreſſent pluſieurs royaumes, des nations entières, le monde même, qui par cela même ne ſauroient être ſuppoſés. Les uns contiennent les annales de la nation & ſes titres; les autres, ſes loix & ſes coutumes; enfin, il y en a qui contiennent leur religion. Plus on accuſe les hommes en général d'être ſuperſtitieux & peureux, pour me ſervir de l'expreſſion à la mode, & plus on doit avouer qu'ils ont toujours les yeux ouverts ſur ce qui intéreſſe leur religion. L'Alcoran n'auroit jamais été tranſporté au temps de Mahomet, s'il avoit été écrit long-temps après ſa mort. C'eſt que tout un peuple ne ſauroit ignorer l'époque d'un livre qui règle ſa croyance, & fixe toutes ſes eſpérances. Allons plus loin: en quel temps voudroit-on qu'on puiſſe ſuppoſer une hiſtoire qui contiendroit des faits très-intéreſſans, mais apocryphes? ce n'eſt point ſans doute du vivant de l'auteur à qui on l'attribue, & qui démaſqueroit le fourbe; & ſi l'on veut qu'une telle impoſture puiſſe ne lui être pas connue, ce qui, comme on voit, eſt preſque impoſſible, tout le monde ne s'inſcriroit-il pas en faux contre les faits que cette hiſtoire contiendroit? Nous avons démontré plus haut, qu'un hiſtorien ne ſauroit en impoſer à ſon ſiècle. Ainſi un impoſteur, ſous quelque nom qu'il mette ſon hiſtoire, ne ſauroit induire en erreur les témoins oculaires ou contemporains; ſa fourberie paſſeroit à la poſtérité. Il faut donc qu'on diſe que long-temps après la mort de l'auteur prétendu, on lui a ſuppoſé cette hiſtoire. Il ſera néceſſaire pour cela qu'on diſe auſſi, que cette hiſtoire a été long-temps inconnue, auquel cas elle devient ſuſpecte ſi elle contient des faits intéreſſans, & qu'elle ſoit l'unique qui les rapporte: car ſi les mêmes faits qu'elle rapporte ſont contenus dans d'autres hiſtoires, la ſuppoſition eſt dès-lors inutile. Je n'imagine pas qu'on prétende qu'il ſoit poſſible de perſuader à tous les hommes qu'ils ont vu ce livre-là de tout temps, & qu'il ne paroît pas nouvellement. Ne ſait-on point avec quelle exactitude on examine un manuſcrit nouvellement découvert, quoique ce manuſcrit ne ſoit ſouvent qu'une copie de pluſieurs autres qu'on a déjà? Que feroit-on s'il étoit unique dans ſon genre? Il n'eſt donc pas poſſible de fixer un temps où certains livres, trop intéreſſans par leur nature, aient pu être ſuppoſés.

Ce n'eſt pas tout, me direz-vous: il ne ſuffit pas qu'on puiſſe s'aſſurer de l'authenticité d'un livre, il faut encore qu'on ſoit certain qu'il eſt parvenu à nous ſans altération. Or qui me garantira que l'hiſtoire dont vous vous ſervez pour prouver tel fait, ſoit venue juſqu'à moi dans toute ſa pureté? La diverſité des manuſcrits ne ſemble-t-elle pas nous indiquer les changemens qui lui ſont arrivés: après cela quel fond voulez-vous que je faſſe ſur les faits que cette hiſtoire me rapporte?

Il n'y a que la longueur des temps & la multiplicité des copies qui puiſſe occaſionner de l'altération dans les manuſcrits. Je ne crois pas qu'on me conteſte cela. Or ce qui procure le mal, nous donne en même-temps le remède: car s'il y a une infinité de manuſcrits, il eſt évident qu'en tout ce qu'ils

qu'ils s'accordent, c'eſt le texte original. Vous ne pourrez donc refuſer d'ajouter foi à ce que tous ces manuſcrits rapporteront d'un concert unanime. Sur les variantes vous êtes libre, & perſonne ne vous dira jamais que vous êtes obligé de vous conformer à tel manuſcrit plutôt qu'à tel autre, dès qu'ils ont tous les deux la même autorité. Prétendrez-vous qu'un fourbe peut altérer tous les manuſcrits ? Il faudroit pour cela pouvoir marquer l'époque de cette altération : mais peut-être que perſonne ne ſe ſera apperçu de la fraude ? Quelle apparence, ſur-tout, ſi ce livre eſt extrêmement répandu, s'il intéreſſe des nations entières, ſi ce livre ſe trouve la règle de leur conduite, ou ſi, par le goût exquis qui y règne, il fait les délices des honnêtes gens ? Seroit-il poſſible à un homme, quelque puiſſance qu'on lui ſuppoſe, de défigurer les vers de Virgile, ou de changer les faits intéreſſans de l'hiſtoire romaine que nous liſons dans Tite-Live & dans les autres hiſtoriens ? Fût-on aſſez adroit pour altérer en ſecret toutes les éditions & tous les manuſcrits, ce qui eſt impoſſible, on découvriroit toujours l'impoſture, parce qu'il faudroit de plus altérer toutes les mémoires : ici la tradition orale défendroit la véritable hiſtoire. On ne ſauroit tout d'un coup faire changer les hommes de croyance ſur certains faits. Il faudroit encore de plus renverſer tous les monumens, comme on verra bientôt : les monumens aſſûrent la vérité de l'hiſtoire, ainſi que la tradition orale. Arrrêtez vos yeux ſur l'Alcoran, & cherchez un temps où ce livre auroit pu être altéré depuis Mahomet juſqu'à nous. Ne croyez-vous pas que nous l'avons tel, au moins quant à la ſubſtance, qu'il a été donné par cet impoſteur? Si ce livre avoit été totalement bouleverſé, & que l'altération en eût fait un tout différent de celui que Mahomet a écrit, nous devrions voir auſſi une autre religion chez les turcs, d'autres uſages, & même d'autres mœurs; car tout le monde ſait combien la religion influe ſur les mœurs. On eſt ſurpris quand on développe ces choſes-là, comment quelqu'un peut les avancer. Mais comment oſe-t-on nous faire tant valoir ces prétendues altérations ? Je défie qu'on nous faſſe voir un livre connu & intéreſſant, qui ſoit altéré de façon que les différentes copies ſe contrediſent dans les faits qu'elles raportent, ſur-tout s'ils ſont eſſentiels. Tous les manuſcrits & toutes les éditions de Virgile, d'Horace ou de Cicéron, ſe reſſemblent à quelque légère différence près. On peut dire de même de tous les livres. On verra dans le premier livre de cet ouvrage, en quoi conſiſte l'altération qu'on reproche au Pentateuque, & dont on a prétendu pouvoir par-là renverſer l'autorité. Tout ſe réduit à des changemens de certains mots qui ne détruiſent point le fait, & à des explications différentes des mêmes mots : tant il eſt vrai que l'altération eſſentielle eſt difficile dans un livre intéreſſant; car de l'aveu de tout le monde, le Pentateuque eſt un des livres les plus anciens que nous connoiſſions.

Les règles que la critique nous fournit pour connoître la ſuppoſition & l'altération des livres, ne ſuffiſent point, dira quelqu'un ; elle doit encore nous en fournir pour nous prémunir contre le menſonge ſi ordinaire aux hiſtoriens. L'hiſtoire, en effet, que nous regardons comme le regiſtre des évènemens des ſiècles paſſés, n'eſt le plus ſouvent rien moins que cela. Au lieu de faits véritables, elle repaît de fables notre folle curioſité. Celle des premiers ſiècles eſt couverte de nuages ; ce ſont pour nous des terres inconnues, où nous ne pouvons marcher qu'en tremblant. On ſe tromperoit, ſi l'on croyoit que les hiſtoires qui ſe rapprochent de nous, ſont pour cela plus certaines. Les préjugés, l'eſprit de parti, la vanité nationale, la différence des religions, l'amour du merveilleux ; voilà autant de ſources ouvertes, d'où la fable ſe répand dans les annales de tous les peuples. Les hiſtoriens, à force de vouloir embellir leur hiſtoire & y jetter de l'agrément, changent très-ſouvent les faits ; en y ajoutant certaines circonſtances, ils les défigurent de façon à ne pouvoir pas les reconnoître. Je ne m'étonne plus que pluſieurs, ſur la foi de Cicéron & de Quintilien, nous diſent que l'hiſtoire eſt une poéſie libre de la verſification. La différence de religion & les divers ſentimens qui, dans les derniers ſiècles, ont diviſé l'Europe, ont jetté dans l'hiſtoire moderne autant de confuſion, que l'antiquité en a apporté dans l'ancienne. Les mêmes faits, les mêmes évènemens deviennent tout différens, ſuivant les plumes qui les ont écrits. Le même homme ne ſe reſſemble point dans les différentes vies qu'on a écrites de lui. Il ſuffit qu'un fait ſoit avancé par un catholique, pour qu'il ſoit auſſi-tôt démenti par un luthérien ou par un calviniſte. Ce n'eſt pas ſans raiſon que Bayle dit de lui, qu'il ne liſoit jamais les hiſtoriens dans la vue de s'inſtruire des choſes qui ſe ſont paſſées, mais ſeulement pour ſavoir ce que l'on diſoit dans chaque nation & dans chaque parti. Je ne crois pas, après cela, qu'on puiſſe exiger la foi de perſonne ſur de tels garants.

On auroit dû encore groſſir la difficulté de toutes les fauſſes anecdotes & de toutes ces hiſtoriettes du temps qui courent, & conclure de-là que tous les faits qu'on lit dans l'hiſtoire romaine ſont pour le moins douteux.

Je ne comprends pas comment on peut s'imaginer renverſer la foi hiſtorique avec de pareils raiſonnemens. Les paſſions qu'on nous oppoſe ſont préciſément le plus puiſſant motif que nous ayons pour ajouter foi à certains faits. Les proteſtans ſont extrêmement envenimés contre Louis XIV ; y en a-t-il un qui, malgré cela, ait oſé déſavouer le célèbre paſſage du Rhin? Ne ſont-ils point d'accord avec les catholiques ſur les victoires de ce grand roi ? Ni les préjugés, ni l'eſprit de parti, ni la vanité nationale n'opèrent rien ſur des faits éclatans & intéreſſans. Les anglois pourront bien

dire qu'ils n'ont pas été secourus à la journée de Fontenoi; la vanité nationale pourra leur faire diminuer le prix de la victoire, & la compenser, pour ainsi dire, par le nombre : mais ils ne désavoueront jamais que les françois soient restés victorieux. Il faut donc bien distinguer les faits que l'histoire rapporte d'avec les réflexions de l'historien : celles-ci varient selon ses passions & ses intérêts; ceux-là demeurent invariablement les mêmes. Jamais personne n'a été peint si différemment que l'amiral de Coligni & le duc de Guise : les protestans ont chargé le portrait de celui-ci de mille traits qui ne lui convenoient pas; & les catholiques, de leur côté, ont refusé à celui-là des coups de pinceau qu'il méritoit. Les deux partis se sont pourtant servis des mêmes faits pour les peindre. Car, quoique les calvinistes disent que l'amiral de Coligni étoit plus grand homme de guerre que le duc de Guise, ils avouent pourtant que Saint-Quentin, que l'amiral défendoit, fut pris d'assaut, & qu'il y fut lui-même fait prisonnier; & qu'au contraire le duc de Guise sauva Metz contre les efforts d'une armée nombreuse qui l'assiégeoit, animée de plus par la présence de Charles-Quint : mais, selon eux, l'amiral fit plus de coups de maître, plus d'actions de cœur, d'esprit & de vigilance pour défendre Saint-Quentin, que le duc de Guise pour défendre Metz. On voit donc que les deux partis ne se séparent que lorsqu'il s'agit de raisonner sur les faits, & non sur les faits mêmes. Ceux qui nous font cette difficulté, n'ont qu'à jetter les yeux sur une réflexion de l'illustre M. de Fontenelle qui, en parlant des motifs que les historiens prêtent à leur héros, nous dit : « Nous savons fort bien que les » historiens les ont devinés comme ils ont pu, » & qu'il est presqu'impossible qu'ils aient deviné » tout-à-fait juste. Cependant nous ne trouvons » point mauvais que les historiens aient recherché cet embellissement, qui ne sort point de » la vraisemblance; & c'est à cause de cette » vraisemblance, que ce mélange de faux que » nous reconnoissons, qui peut être dans nos » histoires, ne nous les fait pas regarder comme » des fables ». Tacite prête des vues politiques & profondes à ses personnages, où Tite-Live ne verroit rien que de simple & de naturel. Croyez les faits qu'il rapporte, & examinez sa politique; il est toujours aisé de distinguer ce qui est de l'historien d'avec ce qui lui est étranger. Si quelque passion le fait agir, elle se montre, &, aussitôt que vous la voyez, elle n'est plus à craindre. Vous pouvez donc ajouter foi aux faits que vous lisez dans une histoire, sur-tout si ce même fait est rapporté par d'autres historiens, quoique sur d'autres choses ils ne s'accordent point. Cette pente qu'ils ont à se contredire les uns les autres, vous assure de la vérité des faits sur lesquels ils s'accordent.

Les historiens, me direz-vous, mêlent quelquefois si adroitement les faits avec leurs propres réflexions auxquelles ils donnent l'air de faits, qu'il est très-difficile de les distinguer. Il ne sauroit jamais être difficile de distinguer un fait éclatant & intéressant des propres réflexions de l'historien; & d'abord ce qui est précisément rapporté de même par plusieurs historiens, est évidemment un fait, parce que plusieurs historiens ne sauroient faire précisément la même réflexion. Il faut donc que ce en quoi ils se rencontrent ne dépende pas d'eux, & leur soit totalement étranger : il est donc facile de distinguer les faits d'avec les réflexions de l'historien, dès que plusieurs historiens rapportent le même fait. Si vous lisez ce fait dans une seule histoire, consultez la tradition orale; ce qui vous viendra par elle ne sauroit être à l'historien; car il n'auroit pas pu confier à la tradition qui le précède, ce qu'il n'a pensé que long-tems après. Voulez-vous vous assurer encore davantage? consultez les monumens, troisième espèce de tradition propre à faire passer les faits à la postérité.

Un fait éclatant & qui intéresse, entraîne toujours des suites après lui; souvent il fait changer la face de toutes les affaires d'un très-grand pays : les peuples, jaloux de transmettre ces faits à la postérité, emploient le marbre & l'airain pour en perpétuer la mémoire. On peut dire d'Athènes & de Rome, qu'on y marche encore aujourd'hui sur des monumens qui confirment leur histoire : cette espèce de tradition, après la tradition orale, est la plus ancienne; les peuples de tous les temps ont été très-attentifs à conserver la mémoire de certains faits. Dans ces premiers temps voisins du cahos, un monceau de pierres brutes avertissoit qu'en cet endroit il s'étoit passé quelque chose d'intéressant. Après la découverte des arts, on vit élever des colonnes & des pyramides pour immortaliser certaines actions; dans la suite, les hiérogliphes les désignèrent plus particuliérement : l'invention des lettres soulagea la mémoire, & l'aida à porter le poids de tant de faits qui l'auroient enfin accablée. On ne cessa pourtant point d'ériger des monumens; car les temps où l'on a le plus écrit, sont ceux où l'on a fait les plus beaux monumens de toute espèce. Un évènement intéressant qui fait prendre la plume à l'historien, met le ciseau à la main du sculpteur, le pinceau à la main du peintre; en un mot, il échauffe le génie de presque tous les artistes. Si l'on doit interroger l'histoire pour savoir ce que les monumens représentent, on doit aussi consulter les monumens pour savoir s'ils confirment l'histoire. Si quelqu'un voyoit les tableaux du célèbre Rubens, qui font l'ornement de la galerie du palais du Luxembourg; il n'y apprendroit, je l'avoue, aucun fait distinct; ces tableaux l'avertiroient seulement d'admirer les chefs-d'œuvre d'un des plus grands peintres : mais si après avoir lu l'histoire de Marie de Médicis, il se transportoit

dans cette galerie, ce ne feroient plus de fimples tableaux pour lui : ici il verroit la cérémonie du mariage de Henri le Grand avec cette princeffe : là cette reine pleurer avec la France la mort de ce grand roi. Les monumens muets attendent que l'hiftoire ait parlé pour nous apprendre quelque chofe; l'hiftoire détermine le héros des exploits qu'on raconte, & les monumens les confirment. Quelquefois tout ce qu'on voit fous fes yeux, fert à attefter une hiftoire qu'on a entre les mains: paffez en Orient, & prenez la vie de Mahomet; ce que vous verrez & ce que vous lirez, vous inftruiront également de la révolution étonnante qu'a fouffert cette partie du monde; les églifes changées en mofquées vous apprendront la nouveauté de la religion mahométane; vous y diftinguerez les reftes de l'ancien peuple de ceux qui les ont affervis; aux beaux morceaux que vous y trouverez, vous reconnoîtrez aifément que ce pays n'a pas toujours été dans la barbarie où il eft plongé : chaque turban, pour ainfi dire, fervira à vous confirmer l'hiftoire de cet impofteur.

Nous direz-vous que les erreurs les plus groffières ont leurs monumens, ainfi que les faits les plus avérés, & que le monde entier étoit autrefois rempli de temples, de ftatues érigées en mémoire de quelque action éclatante des dieux que la fuperftition adoroit? Nous oppoferez-vous encore certains faits de l'hiftoire romaine, comme ceux d'Attius Navius, & de Curtius? Voici comme Tite-Live raconte ces deux faits. Attius Navius étant augure, Tarquinius Prifcus voulut faire une augmentation à la cavalerie romaine; il n'avoit point confulté le vol des oifeaux, perfuadé que la foibleffe de fa cavalerie qui venoit de paroître au dernier combat contre les Sabins, l'inftruifoit beaucoup mieux fur la néceffité de fon augmentation que tous les augures du monde. Attius Navius, augure zélé, l'arrêta & lui dit, qu'il n'étoit point permis de faire aucune innovation dans l'état, qu'elle n'eût été défignée par les oifeaux. Tarquin, outré de dépit, parce que, comme on dit, il n'ajoutoit pas beaucoup de foi à ces fortes de chofes : eh bien, dit-il à l'augure, vous qui connoiffez l'avenir, ce que je penfe eft-il poffible? Celui-ci, après avoir interrogé fon art, lui répondit que ce qu'il penfoit étoit poffible. Or, dit Tarquin, coupez cette pierre avec votre rafoir; car c'étoit-là ce que je penfois. L'augure exécuta fur le champ ce que Tarquin defiroit de lui : en mémoire de cette action, on érigea, fur le lieu même où elle s'étoit paffée, à Attius Navius une ftatue, dont la tête étoit couverte d'un voile, & qui avoit à fes pieds le rafoir & la pierre, afin que ce monument fît paffer le fait à la poftérité. Le fait de Curtius étoit auffi très-célèbre : un tremblement de terre, ou je ne fais quelle autre caufe, fit entr'ouvrir le milieu de la place publique, & y forma un gouffre d'une profondeur immenfe. On confulta les dieux fur cet événement extraordinaire, & ils répondirent, qu'inutilement on entreprendroit de le combler; qu'il falloit y jetter ce que l'on avoit de plus précieux dans Rome, & qu'à ce prix ce gouffre fe refermeroit de lui-même. Curtius, jeune guerrier, plein d'audace & de fermeté, crut devoir ce facrifice à fa patrie, & s'y précipita; le gouffre fe referma à l'inftant, & cet endroit a retenu depuis le nom du *lac Curtiùs*, monument bien propre à le faire paffer à la poftérité. Voilà les faits qu'on nous oppofe pour détruire ce que nous avons dit fur les monumens.

Un monument, je l'avoue, n'eft pas un bon garant pour la vérité d'un fait, à moins qu'il n'ait été érigé dans le temps même où le fait eft arrivé, pour en perpétuer le fouvenir : fi ce n'eft que long-temps après, il perd toute fon autorité par rapport à la vérité du fait; tout ce qu'il prouve, c'eft que du temps où il fut érigé, la créance de ce fait étoit publique : mais comme un fait, quelque notoriété qu'il ait, peut avoir pour origine une tradition erronée, il s'enfuit que le monument qu'on élevera long-temps après ne peut le rendre plus croyable qu'il l'eft alors. Or tels font les monumens qui rempliffoient le monde entier, lorfque les ténèbres du paganifme couvroient toute la face de la terre. Ni l'hiftoire, ni la tradition, ni ces monumens ne remontoient jufqu'à l'origine des faits qu'ils repréfentoient; ils n'étoient donc pas propres à prouver la vérité du fait en lui-même; car le monument ne commence à fervir de preuve que du jour qu'il eft érigé : l'eft-il dans le temps même du fait? il prouve alors fa réalité, parce qu'en quelque tems qu'il foit élevé, on ne fauroit douter qu'alors le fait ne pafsât pour conftant : or un fait qui paffe pour vrai dans le temps même qu'on dit qu'il eft arrivé, porte par-là un caractère de vérité auquel on ne fauroit fe méprendre, puifqu'il ne fauroit être faux que les contemporains de ce fait n'aient été trompés, ce qui eft impoffible fur un fait public & intéreffant. Tous les monuments qu'on cite de l'ancienne Grèce & des autres pays, ne peuvent donc fervir qu'à prouver que, dans le temps qu'on les érigea, on croyoit ces faits, ce qui eft très-vrai; & c'eft ce qui démontre ce que nous difons, que la tradition des monumens eft infaillible, lorfque vous ne lui demandez que ce qu'elle doit rapporter; favoir, la vérité du fait, lorfqu'ils remontent jufqu'au fait même, & la croyance publique fur un fait, lorfqu'ils n'ont été érigés que long-temps après ce fait. On trouve, il eft vrai, les faits d'Attius Navius & de Curtius dans Tite-Live; mais il ne faut que lire cet hiftorien, pour être convaincu qu'ils ne nous font point contraires. Tite-Live n'a jamais vu la ftatue d'Attius Navius, il n'en parle que fur un bruit populaire; ce n'eft donc pas un monument qu'on puiffe nous oppofer, il faudroit qu'il eût

ſubſiſté du temps de Tite-Live : & d'ailleurs qu'on compare ce fait avec celui de la mort de Lucrèce, & les autres faits inconteſtables de l'hiſtoire romaine ; on verra que dans ceux-ci la plume de l'hiſtorien eſt ferme, aſſurée, au lieu que dans celui-là elle chancelle, & le doute eſt comme peint dans ſa narration. (*Id quia inauguratò Romulus fecerat, negavit Attius Navius, inclitus eâ tempeſtate augur, neque mutari, neque novum conſtitui, niſi aves addixiſſent, poſſe. Ex eo irâ regi motâ eludereque artem (ut ferunt) agendum, inquit, divine tu, inaugura, fieri ne poſſit quod nunc ego mente concipio ? cum ille in augurio rem expertus profecto futuram dixiſſet ; at qui hæc animo agitavi, te novaculâ cotem diſciſſurum : cape hæc & per age quod aves tuæ fieri poſſe portendunt. Tum illum haud cunctanter diſcidiſſe cotem ferunt. Statua Attii poſita capite velato, quo in loco res acta eſt, in comitio, in gradibus ipſis ad lævam curiæ fuit ; cotem quoque eodem loco ſi tam fuiſſe memorant, ut eſſet ad poſteros miraculi ejus monumentum.* Titus, Liv. I. Tarq. Priſc. reg.) Il y a plus, je crois que cette ſtatue n'a jamais exiſté ; car enfin y a-t-il apparence que les prêtres & les augures, qui étoient ſi puiſſans à Rome, euſſent ſouffert la ruine d'un monument qui leur étoit ſi favorable ? & ſi, dans les orages qui faillirent à engloutir Rome, ce monument avoit été détruit, n'auroient-ils pas eu grand ſoin de le remettre ſur pied dans un temps plus calme & plus ſerein ? Le peuple lui-même, ſuperſtitieux comme il étoit, l'auroit demandé. Cicéron qui rapporte le même fait, ne parle point de la ſtatue, ni du raſoir, ni de la pierre qu'on voyoit à ſes pieds, il dit au contraire que la pierre & le raſoir furent enfouis dans la place où le peuple romain s'aſſembloit. Il y a plus, ce fait eſt d'une autre nature dans Cicéron que dans Tite-Live : dans celui-ci, Attius Navius déplaît à Tarquin, qui cherche à le rendre ridicule aux yeux du peuple, par une queſtion captieuſe qu'il lui fait : mais l'augure, en exécutant ce que Tarquin demande de lui, fait ſervir la ſubtilité même de ce roi philoſophe à lui faire reſpecter le vol des oiſeaux qu'il paroiſſoit mépriſer. [*Ex quo factum eſt, ut eum (Attium Navium) ad ſe rex Priſcus accerſeret. Cujus cùm tentaret ſcientiam auguratûs, dixit ei ſe cogitare quiddam : id poſſetne fieri conſuluit. Ille, inaugurio acto, poſſe reſpondit : Tarquinius autem dixit ſe cogitaſſe cotem novaculâ poſſe præcidi. Tum Attium juſſiſſe experiri, ita cotem in comitium allatam, inſpectante & rege & populo, novaculà eſſe diſciſſam. In eo evenit ut & Tarquinius augure Attio Navio uteretur, & populus de ſuis rebus ad eum referret. Cotem autem illam & novaculam defoſſam in comitio, ſupraque impoſitum puteat accepimus.* Cicer. de Divinit. Lib. I.] Dans celui-là, Attius Navius eſt une créature de Tarquin, & l'inſtrument dont il ſe ſert pour tirer parti de la ſuperſtition des romains. Bien loin de lui déplaire en s'ingérant dans les affaires d'état, c'étoit ce roi lui-même qui l'avoit appellé auprès de ſa perſonne, ſans doute pour l'y faire entrer. Dans Ciceron, la queſtion que Tarquin fait a l'augure n'eſt point captieuſe ; elle paroît au contraire préparée pour nourrir & fomenter la ſuperſtition du peuple. Il la propoſe chez lui à Attius Navius, & non dans la place publique en préſence du peuple, ſans que l'augure s'y attendit. Ce n'eſt point la première pierre qui tombe ſous la main, dont on ſe ſert pour ſatisfaire à la demande du roi ; l'augure a ſoin de l'apporter avec lui : on voit, en un mot, dans Ciceron Attius Navius d'intelligence avec Tarquin pour jouer le peuple ; l'augure & le roi paroiſſent penſer de même ſur le vol des oiſeaux. Dans Tite-Live, au contraire, Attius Navius eſt un payen dévot qui s'oppoſe avec zèle à l'incrédulité d'un roi, dont la philoſophie auroit pu porter coup aux ſuperſtitions du paganiſme. Quel fond peut-on faire ſur un fait ſur lequel on varie tant, & quels monumens nous oppoſe-t-on ? ceux dont les auteurs qui en parlent ne conviennent pas. Si on écoute l'un, c'eſt une ſtatue ; ſi on écoute l'autre, c'eſt une couverture. Selon Tite-Live, le raſoir & la pierrre ſe virent long-temps ; &, ſelon Ciceron, on les enfouit dans la place. (*Cura non deeſſet ſi qua ad rerum via inquirentem ferret, nunc famâ rerum ſtandum eſt, ubi certam derogat vetuſtas fidem ; & lacus nomen ab hac recentiore inſignitiùs fabula eſt.* Tit. Liv. lib. VII. q. ſerv. L.) Le fait de Curtius ne favoriſe pas davantage les ſceptiques ; Tite-Live lui-même qui le rapporte, nous fournit la réponſe. Selon cet hiſtorien, il ſeroit difficile de s'aſſurer de la vérité de ce fait ſi on vouloit la rechercher ; il ſent qu'il n'a point aſſez dit, car bientôt après il le traite de fable. C'eſt donc avec la plus grande injuſtice qu'on nous l'oppoſe, puiſque, du temps de Tite-Live, par qui on le ſait, il n'y en avoit aucune preuve ; je dis plus, puiſque, du temps de cet hiſtorien, il paſſoit pour fabuleux.

Que le pyrrhonien ouvre donc enfin les yeux à la lumière, & qu'il reconnoiſſe avec nous une règle de vérité pour les faits. Peut-il en nier l'exiſtence, lui qui eſt forcé de reconnoître pour vrais certains faits, quoique ſa vanité, ſon intérêt, toutes ſes paſſions en un mot paroiſſent conſpirer enſemble pour lui en déguiſer la vérité ? Je ne demande pour juge, entre lui & moi, que ſon ſentiment intime. S'il eſſaye de douter de la vérité de certains faits, n'éprouve-t-il pas, de la part de ſa raiſon, la même réſiſtance que s'il tentoit de douter des propoſitions les plus évidentes : & s'il jette les yeux ſur la ſociété, il achèvera de ſe convaincre, puiſque, ſans une règle de vérité pour les faits, elle ne ſauroit ſubſiſter.

Eſt-il aſſuré de la réalité de la règle, il ne ſera pas long-temps à s'appercevoir en quoi elle conſiſte. Ses yeux toujours ouverts ſur quelque objet, & ſon jugement toujours conforme à ce que ſes

yeux lui rapportent, lui feront connoître que les sens sont pour les témoins oculaires la règle infaillible qu'ils doivent suivre sur les faits. Ce jour mémorable se présentera d'abord à son esprit, où le monarque françois, dans les champs de Fontenoy, étonna, par son intrépidité, & ses sujets & ses ennemis. Témoin oculaire de cette bonté paternelle qui fit chérir Louis aux soldats anglois même, encore tout fumans du sang qu'ils avoient versé pour sa gloire, ses entrailles s'émûrent, & son amour redoubla pour un roi, qui, non content de veiller au salut de l'état, veut bien descendre jusqu'à veiller sur celui de chaque particulier. Ce qu'il sent depuis pour son roi, lui rappelle à chaque instant que ces sentimens sont entrés dans son cœur sur le rapport de ses sens.

Toutes les bouches s'ouvrent pour annoncer aux contemporains des faits si éclatans. Tous ces différens peuples, qui, malgré leurs intêts divers, leurs passions opposées, mêlèrent leurs voix au concert de louanges que les vainqueurs donnoient à la valeur, à la sagesse & à la modération de notre monarque, ne permirent pas aux contemporains de douter des faits qu'on leur apprenoit. C'est moins le nombre des témoins qui nous assûre ces faits, que la combinaison de leurs caractères & de leurs intérêts, tant entr'eux qu'avec les faits mêmes. Le témoignage de six anglois, sur les victoires de Melle & de Lauffeld, me fera plus d'impression que celui de douze françois. Des faits ainsi constatés dans leur origine, ne peuvent manquer d'aller à la postérité: ce point d'appui est trop ferme, pour qu'on doive craindre que la chaîne de la tradition en soit jamais détachée. Les âges ont beau se succéder, la société reste toujours la même, parce qu'on ne sauroit fixer un temps où tous les hommes puissent changer. Dans la suite des siècles, quelque distance qu'on suppose, il sera toujours aisé de remonter à cette époque, où le nom flateur de *Bien-aimé* fut donné à ce roi, qui porte la couronne, non pour enorgueillir sa tête, mais pour mettre à l'abri celle de ses sujets. La tradition orale conserve ces grands traits de la vie d'un homme, trop frappans pour être jamais oubliés: mais elle laisse échapper, à travers l'espace immense des siècles, mille petits détails & mille circonstances, toujours intéressantes lorsqu'elles tiennent à des faits éclatans. Les victoires de Melle, de Raucoux & de Lauffeld passeront de bouche en bouche à la postérité: mais si l'histoire ne se joignoit à cette tradition, combien de circonstances, glorieuses au grand général que le roi chargea du destin de la France, se précipiteroient dans l'oubli! On se souviendra toujours que Bruxelles fut emporté au plus fort de l'hyver; que Berg-op-zoom, ce fatal écueil de la gloire des Requesens, des Parmes, & des Spinolas, ces héros de leur siècle, fut pris d'assaut; que le siége de Mastreich termina la guerre: mais on ignoreroit, sans le sécours de l'histoire, quels nouveaux secrets de l'art de la guerre furent deployés devant Bruxelles & Berg-op-zoom, & quelle intelligence sublime dispersa les ennemis rangés autour des murailles de Mastreich, pour ouvrir à travers leur armée un passage à la nôtre, afin d'en faire le siége en sa présence.

La postérité aura sans doute peine à croire tous ces hauts faits; & les monumens qu'elle verra, seront bien nécessaires pour la rassurer. Tous les traits que l'histoire lui présentera, se trouveront comme animés dans le marbre, dans l'airain & dans le bronze. L'école militaire lui fera connoître comment, dans une grande ame, les vues les plus étendues & la plus profonde politique se lient naturellement avec un amour simple & vraiment paternel. Les titres de noblesse, accordés aux officiers qui n'en avoient encore que les sentimens, seront à jamais un monument authentique de son estime pour la valeur militaire. Ce seront comme les preuves que les historiens traîneront après eux, pour déposer, en faveur de leur sincérité, dans les grands traits dont ils orneront le tableau de leur roi. Les témoins oculaires sont assurés, par leurs sens, de ces faits qui caractèrisent ce grand monarque; les contemporains ne peuvent en douter, à cause de la déposition unanime de plusieurs témoins oculaires, entre lesquels toute collusion est impossible, tant par leurs intérêts divers que par leurs passions opposées; & la postérité qui verra venir à elle tous ces faits par la tradition orale, par l'histoire & par les monumens, connoîtra aisément que la seule vérité peut réunir ces trois caractères.

* C'est ainsi qu'il convient de défendre la religion. Voilà ce qu'on peut appeller prendre son ennemi corps à corps, & l'attaquer par les endroits les plus inaccessibles. Ici tout est rempli de sens & d'énergie, & il n'y a pas la moindre teinture de fiel. On n'a pas craint de laisser à son antagoniste ce qu'il pouvoit avoir d'adresse & d'esprit, parce qu'on étoit sûr d'en avoir plus que lui. On l'a fait paroître sur le champ de bataille avec tout l'art dont il étoit capable, & on ne l'a point surpris lâchement, parce qu'il falloit qu'il se confessât lui-même vaincu, & qu'on pouvoit se promettre cet avantage. Qu'on compare cette dissertation avec ce qu'on a publié jusqu'à présent de plus fort sur la même matière, & l'on conviendra que si quelqu'un avoit donné lieu à un si bel écrit, par les objections qu'on y résout, il auroit rendu un service important à la religion, quoiqu'il y eût eu peut-être de la témérité à les proposer, sur-tout en langue vulgaire. Je dis peut-être, parce que l'évidence est sûre d'obtenir tôt ou tard un pareil triomphe sur les prestiges du sophisme. Le mensonge a beau souffler sur le flambeau de la vérité, loin de l'éteindre, tous ses efforts ne font qu'en redoubler l'éclat. Si l'auteur des *Pensées philosophiques* aimoit un peu son

ouvrage, il seroit bien content de trois ou quatre auteurs que nous ne nommerons point ici, par égard pour leur zèle & par respect pour leur cause: mais en revanche, qu'il seroit mécontent de M. l'abbé de Prades, s'il n'aimoit infiniment la vérité! Nous invitons ce dernier à suivre sa carrière avec courage, & à employer ses grands talens à la défense du seul culte sur la terre qui mérite un défenseur tel que lui. Nous disons aux autres & à ceux qui seroient tentés de les imiter: « sachez qu'il n'y a point d'objections qui puissent » faire à la religion autant de mal que les mau- » vaises réponses: sachez que telle est la mé- » chanceté des hommes, que si vous n'avez rien » dit qui vaille, on avilira votre cause, en vous » faisant l'honneur de croire qu'il n'y avoit rien » de mieux à dire ». *Anc. Encyclop.*

DE LA CONNOISSANCE EN GÉNÉRAL. Puisque l'esprit n'a point d'autre objet de ses pensées & de ses raisonnemens que ses propres idées, qui sont la seule chose qu'il contemple ou qu'il puisse contempler, il est évident que ce n'est que sur nos idées que roule toute notre *connoissance*.

Il me semble donc que la *connoissance* n'est autre chose que la perception de la liaison & convenance, ou de l'opposition & de la disconvenance qui se trouve entre deux de nos idées. C'est, dis-je, en cela seul que consiste la *connoissance*. Par-tout où se trouve cette perception, il y a de la *connoissance*; où elle n'est pas, nous ne saurions jamais parvenir à la *connoissance*, quoique nous puissions y trouver sujet d'imaginer, de conjecturer ou de croire. Car, lorsque nous connoissons que le blanc n'est pas le noir, que faisons-nous autre chose qu'appercevoir que ces deux idées ne conviennent point ensemble? De même, quand nous sommes fortement convaincus en nous-mêmes que trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, nous ne faisons autre chose qu'appercevoir que l'égalité à deux angles droits convient nécessairement avec trois angles d'un triangle, & qu'elle en est entièrement inséparable.

Mais, pour voir un peu plus distinctement en quoi consiste cette convenance ou disconvenance, je crois qu'on peut la réduire à ces quatre espèces.

1°. Identité ou diversité.

2°. Relation.

3°. Coexistence, ou connexion nécessaire.

4°. Existence réelle.

Et pour ce qui est de la première espèce de convenance ou de disconvenance, qui est l'identité ou la diversité; le premier & le principal acte de l'esprit, lorsqu'il a quelque sentiment ou quelque idée, c'est d'appercevoir les idées qu'il a; &, autant qu'il les apperçoit, de voir ce que chacune est en elle-même, & par-là d'appercevoir aussi leur différence, & comment l'une n'est pas l'autre. C'est une chose si fort nécessaire, que sans cela l'esprit ne pourroit ni connoître, ni imaginer, ni raisonner, ni avoir absolument aucune pensée distincte. C'est par-là, dis-je, qu'il apperçoit clairement & d'une manière infaillible que chaque idée convient avec elle-même, & qu'elle est ce qu'elle est; & qu'au contraire toutes les idées distinctes disconviennent entr'elles, c'est-à-dire, que l'une n'est pas l'autre; ce qu'il voit sans peine, sans effort, sans faire aucune déduction; mais, dès la première vue, par la puissance naturelle qu'il a d'appercevoir & de distinguer les choses. Quoique les logiciens aient réduit cela à ces deux règles générales: *ce qui est, est; & il est impossible qu'une même chose soit & ne soit pas en même-temps*, afin de les pouvoir promptement appliquer à tous les cas où l'on peut avoir sujet d'y faire réflexion; il est pourtant certain que c'est sur des idées particulières que cette faculté commence de s'exercer. Un homme n'a pas plutôt dans l'esprit les idées qu'il nomme *blanc* & *rond*, qu'il connoît infailliblement que ce sont les idées qu'elles sont véritablement, & non d'autres idées qu'il appelle *rouge* ou *quarré*. Et il n'y a aucune maxime ou proposition dans le monde qui puisse le lui faire connoître plus nettement ou plus certainement qu'il ne faisoit auparavant sans le secours d'aucune règle générale. C'est donc là la première convenance ou disconvenance que l'esprit apperçoit dans ses idées, & qu'il apperçoit toujours dès la première vue. Que, s'il s'élève jamais quelque doute sur ce sujet, on trouvera toujours que c'est sur les noms & non sur les idées mêmes, desquelles on appercevra toujours l'identité & la diversité, aussi-tôt & aussi clairement que les idées mêmes. Cela ne sauroit être autrement.

La seconde sorte de convenance ou de disconvenance que l'esprit apperçoit dans quelqu'une de ses idées, peut être appellée *relative*; & ce n'est autre chose que la perception du rapport qui est entre deux idées, de quelqu'espèce qu'elles soient, *substances*, *modes* ou autres. Car puisque toutes les idées distinctes doivent être éternellement reconnues pour n'être pas les mêmes, & ainsi être universellement & constamment nées l'une de l'autre, nous n'aurions absolument point de moyen d'arriver à aucune *connoissance* positive, si nous ne pouvions appercevoir aucun rapport entre nos idées, ni découvrir la convenance ou la disconvenance qu'elles ont l'une avec l'autre dans les différens moyens dont l'esprit se sert pour les comparer ensemble.

La troisième espèce de convenance ou de disconvenance qu'on peut trouver dans nos idées, & sur laquelle s'exerce la perception de l'esprit, c'est la coexistence ou la non-coexistence dans le même sujet; ce qui regarde particuliérement les substances. Ainsi, quand nous affirmons touchant

l'or, qu'il eſt fixe, la *connoiſſance* que nous avons de cette vérité ſe réduit uniquement à ceci, que la fixité ou la puiſſance de demeurer dans le feu ſans ſe conſumer, eſt une idée qui ſe trouve toujours jointe avec cette eſpèce particulière de jaune, de peſanteur, de ſenſibilité, de malléabilité & de capacité d'être diſſous dans l'eau régale, qui compoſe notre idée complexe que nous déſignons par le mot *or*.

La dernière & quatrième eſpèce de convenance, c'eſt celle d'une exiſtence actuelle & réelle, qui convient à quelque choſe dont nous avons l'idée dans l'eſprit. Toute la connoiſſance que nous avons ou pouvons avoir, eſt renfermée, ſi je ne me trompe, dans ces quatre ſortes de convenance ou de diſconvenance. Car toutes les recherches que nous pouvons faire ſur nos idées, tout ce que nous connoiſſons ou pouvons affirmer au ſujet d'aucune de ces idées, c'eſt qu'elle eſt ou elle n'eſt pas la même avec une autre; qu'elle coexiſte ou ne coexiſte pas toujours avec quelqu'autre idée dans le même ſujet; qu'elle a tel ou tel rapport avec quelqu'autre idée, ou qu'elle a une exiſtence réelle hors de l'eſprit.

Ainſi cette propoſition, *le bleu n'eſt pas le jaune*, marque une diſconvenance d'identité : celle-ci, *deux triangles dont la baſe eſt égale, & qui ſont entre deux lignes parallèles, ſont égaux*, ſignifie une convenance de rapport : cette autre, *le fer eſt ſuſceptible des impreſſions de l'aimant*, emporte une convenance de coexiſtence : & ces mots, *Dieu exiſte*, renferment une convenance d'exiſtence réelle. Quoique l'identité & la coexiſtence ne ſoient effectivement que de ſimples relations, elles fourniſſent pourtant à l'eſprit des moyens ſi particuliers de conſidérer la convenance ou la diſconvenance de nos idées, qu'elles méritent bien d'être conſidérées comme des chefs diſtincts, & non ſimplement ſous le titre de *relation en général*, puiſque ce ſont des fondemens d'affirmation & de négation fort différens, comme il paroîtra aiſément à quiconque prendra ſeulement la peine de réfléchir ſur ce qui eſt dit en pluſieurs endroits de cet ouvrage. Je devrois examiner préſentement les différens degrés de notre *connoiſſance* : mais il faut conſidérer auparavant les divers ſens du mot *connoiſſance*.

Il y a différens états dans leſquels l'eſprit ſe trouve imbu de la vérité, & auxquels on donne le nom de *connoiſſance*.

Il y a une *connoiſſance* actuelle qui eſt la perception préſente que l'eſprit a de la convenance ou de la diſconvenance de quelqu'une de ſes idées, ou du rapport qu'elles ont l'une à l'autre.

On dit, en ſecond lieu, qu'un homme connoît une propoſition, lorſque cette propoſition ayant été une fois préſente à ſon eſprit, il a apperçu évidemment la convenance ou la diſconvenance des idées dont elle eſt compoſée, & qu'il l'a placée de telle manière dans ſa mémoire, que toutes les fois qu'il vient à réfléchir ſur cette propoſition, il la voit par le bon côté, ſans douter ni héſiter le moins du monde, l'approuve & eſt aſſuré de la vérité qu'elle contient. C'eſt ce qu'on peut appeller, à mon avis, *connoiſſance habituelle*. Suivant cela, l'on peut dire d'un homme, qu'il connoît toutes les vérités qui ſont dans ſa mémoire, en vertu d'une pleine & évidente perception qu'il en a eue auparavant, & ſur laquelle l'eſprit ſe repoſe hardiment, ſans avoir le moindre doute, toutes les fois qu'il a occaſion de réfléchir ſur ces vérités. Car un entendement auſſi borné que le nôtre, n'étant capable de penſer clairement & diſtinctement qu'à une ſeule choſe à la fois, ſi les hommes ne connoiſſoient que ce qui eſt l'objet actuel de leurs penſées, ils ſeroient tous extrêmement ignorans; & celui qui connoîtroit le plus, ne connoîtroit qu'une ſeule vérité, l'eſprit de l'homme n'étant capable d'en conſidérer qu'une ſeule à la fois.

Il y a auſſi, vulgairement parlant, deux degrés de *connoiſſance* habituelle.

L'un regarde ces vérités miſes comme en réſerve dans la mémoire, qui ne ſe préſentent pas plutôt à l'eſprit qu'il voit le rapport qui eſt entre ces idées. Ce qui ſe rencontre dans toutes les vérités dont nous avons une *connoiſſance* intuitive, où les idées mêmes font connoître par une vue immédiate la convenance ou la diſconvenance qu'il y a entr'elles.

Le ſecond degré de *connoiſſance* habituelle appartient à ces vérités, dont l'eſprit ayant été une fois convaincu, il conſerve le ſouvenir de la conviction ſans en retenir les preuves. Ainſi un homme qui ſe ſouvient certainement qu'il a vu une fois d'une manière démonſtrative, que les trois angles d'un triangle ſont égaux à deux droits, eſt aſſuré qu'il connoît la vérité de cette propoſition, parce qu'il ne ſauroit en douter. Quoiqu'un homme puiſſe s'imaginer qu'en adhérant ainſi à une vérité dont la démonſtration qui la lui a fait premiérement connoître, lui a échappé de l'eſprit, il croit plutôt ſa mémoire, qu'il ne connoît réellement la vérité en queſtion. Et quoique cette manière de retenir une vérité m'ait paru autrefois quelque choſe qui tient le milieu entre l'opinion & la *connoiſſance*, une eſpèce d'aſſurance qui eſt au-deſſus d'une ſimple croyance fondée ſur le témoignage d'autrui; cependant je trouve, après y avoir bien penſé, que cette *connoiſſance* renferme une parfaite certitude, & eſt en effet une véritable *connoiſſance*. Ce qui d'abord peut nous faire illuſion ſur ce ſujet, c'eſt que, dans ce cas, l'on n'apperçoit pas la convenance ou la diſconvenance des idées, comme on avoit fait la première fois, par une vue actuelle de toutes les idées intermédiates, par le moyen deſquelles la convenance ou la diſconvenance des idées contenues dans la propoſition avoit été apperçue la première fois; mais par d'autres idées moyennes

qui font voir la convenance ou la disconvenance des idées renfermées dans la proposition dont la certitude nous est connue par voie de réminiscence. Par exemple, dans cette proposition, *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, quiconque a vu & apperçu clairement la démonstration de cette vérité, connoît que cette proposition est véritable, lors même que la démonstration lui est si bien échappée de l'esprit, qu'il ne la voit plus, & que peut-être il ne sauroit la rappeller; mais il le connoît d'une autre manière qu'il ne faisoit auparavant. Il apperçoit la convenance des deux idées qui sont jointes dans cette proposition, mais c'est par l'intervention d'autres idées que celles qui ont premiérement produit cette perception. Il se souvient, c'est-à-dire, il connoît (car le souvenir n'est autre chose que le renouvellement d'une chose passée) qu'il a été une fois assuré de la vérité de cette proposition, que *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*. L'immutabilité des mêmes rapports entre les mêmes choses immuables, est présentement l'idée qui fait voir que, si les angles d'un triangle ont été une fois égaux à deux droits, ils ne cesseront jamais d'être égaux à deux droits. D'où il s'ensuit certainement que ce qui a été une fois véritable, est toujours vrai dans le même cas; que les idées qui conviennent une fois entr'elles, conviennent toujours; & par conséquent que ce qu'on a une fois connu véritable, on le reconnoîtra toujours pour véritable, aussi long-temps qu'on pourra se ressouvenir de l'avoir une fois connu comme tel. C'est sur ce fondement que, dans les mathématiques, les démonstrations particulières fournissent des *connoissances* générales. En effet, si la *connoissance* n'étoit pas si fort établie sur cette perception, *que les mêmes idées doivent toujours avoir les mêmes rapports*, il ne pourroit y avoir aucune *connoissance* de propositions générales dans les mathématiques: car nulle démonstration mathématique ne seroit que particulière; &, lorsqu'un homme auroit démontré une proposition touchant un triangle ou un cercle, sa connoissance ne s'étendroit point au-delà de cette figure particulière. S'il vouloit l'étendre plus avant, il seroit obligé de renouveller sa démonstration dans un autre exemple, avant qu'il pût être assuré qu'elle est véritable à l'égard d'un autre semblable triangle, & ainsi du reste: auquel cas, on ne pourroit jamais parvenir à la *connoissance* d'aucune proposition générale. Je ne crois pas que personne puisse nier que M. Newton ne connoisse certainement que chaque proposition qu'il lit présentement dans son livre, en quelque temps que ce soit, est véritable, quoiqu'il n'ait pas actuellement devant les yeux cette suite admirable d'idées moyennes par lesquelles il en découvrit au commencement la vérité. On peut dire sûrement qu'une mémoire qui seroit capable de retenir un tel enchaînement de vérités particulières, est au-delà des facultés humaines, puisqu'on voit par expérience que la découverte, la perception & l'assemblage de cette admirable connexion d'idées qui paroît dans cet excellent ouvrage, surpassent la compréhension de la plupart des lecteurs. Il est pourtant visible que l'auteur lui-même connoît que telle ou telle proposition de son livre est véritable, dès-là qu'il se souvient d'avoir vu une fois la connexion de ces idées aussi certainement qu'il sait qu'un tel homme en a blessé un autre, parce qu'il se souvient de lui avoir vu passer son épée au travers du corps. Mais parce que le simple souvenir n'est pas toujours si clair que la perception actuelle; & que par succession de temps elle déchoit, plus ou moins, dans la plupart des hommes, c'est une autre raison, entr'autres, qui fait voir que la *connoissance* démonstrative est beaucoup plus imparfaite que la *connoissance* intuitive, ou de simple vue, comme nous l'allons voir.

Des degrés de notre connoissance. Toute notre *connoissance* consistant, comme j'ai dit, dans la vue que l'esprit a de ses propres idées, ce qui fait la plus vive lumière & la plus grande certitude dont nous soyons capables avec les facultés que nous avons; & selon la manière dont nous pouvons connoître les choses, il ne sera pas mal-à-propos de nous arrêter un peu à considérer tous les différens degrés d'évidence dont cette *connoissance* est accompagnée. Il me semble que la différence qui se trouve dans la clarté de nos *connoissances*, consiste dans la différente manière dont notre esprit apperçoit la convenance ou la disconvenance de ses propres idées. Car, si nous réfléchissons sur notre manière de penser, nous trouverons que quelquefois l'esprit apperçoit la convenance ou la disconvenance de deux idées, immédiatement par elles-mêmes, sans l'intervention d'aucune autre; ce qu'on peut appeller *une connoissance intuitive*. Car, en ce cas, l'esprit ne prend aucune peine pour prouver ou examiner la vérité; mais il l'apperçoit comme l'œil voit la lumière, dès-là seulement qu'il est tourné vers elle. Ainsi l'esprit voit que le blanc n'est pas le noir, qu'un cercle n'est pas un triangle, que trois est plus que deux, & est égal à deux & un. Dès que l'esprit voit ces idées ensemble, il apperçoit ces sortes de vérités par une simple intuition, sans l'intervention d'aucune autre idée. Cette espèce de *connoissance* est la plus claire & la plus certaine dont la foiblesse humaine soit capable; elle agit d'une manière irrésistible. Semblable à l'éclat d'un beau jour, elle se fait voir immédiatement, & comme par force, dès que l'esprit tourne la vue vers elle; & sans lui permettre d'hésiter, de douter, ou d'entrer dans aucun examen, elle le pénètre aussi-tôt de sa lumière. C'est sur cette simple vue qu'est fondée toute la certitude & toute l'évidence de nos *connoissances*; & chacun sent en lui-même que cette

cette certitude est si grande, qu'il n'en sçauroit imaginer, ni par conséquent demander une plus grande. Car personne ne se peut croire capable d'une plus grande certitude, que de connoître qu'une idée qu'il a dans l'esprit est telle qu'il l'apperçoit; & que deux idées entre lesquelles il voit de la différence, sont différentes & ne sont pas précisément les mêmes. Quiconque demande une plus grande certitude que celle-là, ne sçait ce qu'il demande, & fait voir seulement qu'il a envie d'être pyrrhonien, sans en pouvoir venir à bout. La certitude dépend si fort de cette intuition, que, dans le degré suivant de *connoissance* que je nomme *démonstration*, cette intuition est absolument nécessaire dans toutes les connexions des idées moyennes; de sorte que, sans elle, nous ne saurions parvenir à aucune *connoissance* ou certitude.

Ce qui constitue cet autre degré de *connoissance*, c'est quand nous découvrons la convenance ou la disconvenance de quelques idées, mais non pas d'une manière immédiate. Quoique par-tout où l'esprit apperçoit la convenance ou la disconvenance de quelqu'une de ses idées, il y ait une *connoissance* certaine, il n'arrive pourtant pas toujours que l'esprit voie la convenance ou la disconvenance qui est entr'elles, lors même qu'elle peut être découverte : auquel cas il demeure dans l'ignorance, ou ne rencontre tout au plus qu'une conjecture probable. La raison pourquoi l'esprit ne peut pas toujours appercevoir d'abord la convenance ou la disconvenance de deux idées, c'est qu'il ne peut joindre ces idées dont il cherche à connoître la convenance ou la disconvenance, ensorte que cela seul la lui fasse connoître. Et dans ce cas, où l'esprit ne peut joindre ensemble ses idées pour appercevoir leur convenance ou la disconvenance, en les comparant immédiatement & les appliquant, pour ainsi dire, l'une à l'autre, il est obligé de se servir de l'intervention d'autres idées (d'une ou de plusieurs, comme il se rencontre) pour découvrir la convenance ou la disconvenance qu'il cherche; & c'est ce que nous appellons *raisonner*. Ainsi, dans la grandeur, l'esprit voulant connoître la convenance ou la disconvenance qui se trouve entre les trois angles d'un triangle & deux droits, il ne peut le faire par une vue immédiate, & en les comparant ensemble, parce que les trois angles d'un triangle ne sauroient être pris tout-à-la-fois & comparés avec un ou deux autres angles, & par conséquent l'esprit n'a pas sur cela une *connoissance* immédiate ou intuitive. C'est pourquoi il est obligé de se servir de quelques autres angles, auxquels les trois angles d'un triangle soient égaux; &, trouvant que ceux-là sont égaux à deux droits, il convient par-là que les trois angles d'un triangle sont aussi égaux à deux droits.

Ces idées qu'on fait intervenir pour montrer la convenance de deux autres, on les nomme des *preuves*; & lorsque par le moyen de ces preuves, on vient à appercevoir clairement & distinctement la convenance ou la disconvenance des idées que l'on considère, c'est ce qu'on appelle *démonstration*, cette convenance ou disconvenance étant alors montrée à l'entendement, de sorte que l'esprit voit que la chose est ainsi, & non autrement. Au reste, la disposition que l'esprit a à trouver promptement ces idées moyennes qui montrent la convenance ou la disconvenance de quelqu'autres idées, & à les appliquer comme il faut, c'est, à mon avis, ce qu'on nomme *sagacité*.

Quoique cette espèce de *connoissance* qui nous vient par le secours des preuves, soit certaine, elle n'a pourtant pas une évidence si forte ni si vive, & ne se fait pas recevoir si promptement que la *connoissance* de simple vue. Car quoique, dans une démonstration, l'esprit apperçoive enfin la convenance ou la disconvenance des idées qu'il considère, ce n'est pourtant pas sans peine & sans attention; ce n'est pas par une seule vue passagère qu'on peut la découvrir, mais en s'appliquant fortement & sans relâche. Il faut s'engager dans une certaine progression d'idées, faite peu à peu & par degrés, avant que l'esprit puisse arriver par cette voie à la certitude, & appercevoir la convenance ou l'opposition qui est entre deux idées; ce qu'on ne peut reconnoître que par des preuves enchaînées l'une à l'autre, & en faisant usage de la raison.

Une autre différence qu'il y a entre la *connoissance* intuitive & la démonstrative, c'est qu'encore qu'il ne reste aucun doute dans cette dernière, lorsque par l'intervention des idées moyennes on apperçoit une fois la convenance ou la disconvenance des idées qu'on considère, il y en avoit avant la démonstration : ce qui, dans la *connoissance* intuitive, ne peut arriver à un esprit qui possède la faculté qu'on nomme *perception*, dans un degré assez parfait pour avoir des idées distinctes. Cela, dis-je, est aussi impossible, qu'il est impossible à l'œil qui peut voir distinctement le blanc & le noir, de douter si cette encre & ce papier sont de la même couleur. Si la lumière réfléchie de dessus ce papier vient à le frapper, il appercevra tout aussi-tôt, sans hésiter le moins du monde, que les mots tracés sur le papier sont différens de la couleur du papier : de même si l'esprit a la faculté d'appercevoir distinctement les choses, il appercevra la convenance ou la disconvenance des idées qui produisent la *connoissance* intuitive. Mais si les yeux ont perdu la faculté de voir, ou l'esprit celle d'appercevoir, c'est en vain que nous chercherions dans les premiers une vue pénétrante, & dans le dernier une perception claire & distincte.

Il est vrai que la perception, qui est produite par voie de démonstration, est aussi fort claire : mais cette évidence est souvent bien différente de

cette lumière éclatante, de cette pleine assurance qui accompagne toujours ce que j'appelle *connoissance* intuitive. Cette première perception qui est produite par voie de démonstration, peut être comparée à l'image d'un visage réfléchi par plusieurs miroirs de l'un à l'autre, qui, aussi longtemps qu'elle conserve de la ressemblance avec l'objet, produit de la *connoissance*; mais toujours en perdant, à chaque réflexion successive, quelque partie de cette parfaite clarté & distinction qui est dans la première image, jusqu'à ce qu'enfin après avoir été éloignée plusieurs fois, elle devient fort confuse, & n'est plus d'abord si reconnoissable, & sur-tout par des yeux foibles. Il en est de même à l'égard de la *connoissance*, qui est produite par une longue suite de preuves.

Au reste, à chaque pas que la raison fait dans une démonstration, il faut qu'elle apperçoive, par une *connoissance* de simple vue, la convenance ou la disconvenance de chaque idée qui lie ensemble les idées entre lesquelles elle intervient, pour montrer la convenance ou la disconvenance des deux idées extrêmes. Car, sans cela, on auroit encore besoin de preuves pour faire voir la convenance ou la disconvenance que chaque idée moyenne a avec celles entre lesquelles elle est placée, puisque, sans la perception d'une telle convenance ou disconvenance, il ne sauroit y avoir aucune *connoissance*. Si elle est apperçue par elle-même, il faut quelqu'autre idée qui intervienne pour servir en qualité de mesure commune, à montrer leur convenance ou leur disconvenance. D'où il paroît évidemment que, dans le raisonnement, chaque degré qui produit de la *connoissance*, a une certitude intuitive que l'esprit n'a pas plutôt apperçue, qu'il ne reste autre chose que de s'en ressouvenir, pour faire que la convenance ou la disconvenance des idées, qui est le sujet de notre recherche, soit visible & certaine. De sorte que, pour faire une démonstration, il est nécessaire d'appercevoir la convenance immédiate des idées moyennes sur lesquelles est fondée la convenance ou la disconvenance des deux idées qu'on examine, & dont l'une est toujours la première, & l'autre la dernière qui entre en ligne de compte. On doit aussi retenir exactement dans l'esprit cette perception intuitive de la convenance ou disconvenance des idées moyennes, dans chaque degré de la démonstration, & il faut être assuré qu'on n'en omet aucune partie. Mais parce que, lorsqu'il faut faire de longues déductions & employer une longue suite de preuves, la mémoire ne conserve pas toujours si promptement & si exactement cette liaison d'idées, il arrive que cette *connoissance* à laquelle on parvient par voie de démonstration, est plus imparfaite que la *connoissance* intuitive, & que les hommes prennent souvent des faussetés pour des démonstrations.

La nécessité de cette *connoissance* de simple vue, à l'égard de chaque degré d'un raisonnement démonstratif, a, je pense, donné occasion à cet axiome, que tout raisonnement vient de choses déja connues & déja accordées, *ex præcognitis & præconcessis*, comme on parle dans les écoles. Mais j'aurai occasion de montrer plus au long ce qu'il y a de faux dans cet axiome, lorsque je traiterai des propositions, & sur-tout de celles qu'on appelle *maximes*, qu'on prend mal-a-propos pour les fondemens de toutes nos *connoissances* & de tous nos raisonnemens, comme je le ferai voir au même endroit. *V. ci-dessus le mot* AXIOME.

C'est une opinion communément reçue, qu'il n'y a que les mathématiques qui soient capables d'une certitude démonstrative. Mais comme je ne vois pas que ce soit un privilège attaché uniquement aux idées de nombre, d'étendue & de figure, d'avoir une convenance ou disconvenance qui puisse être apperçue intuitivement, c'est peut-être faute d'application de notre part, & non d'une assez grande évidence dans les choses, qu'on a cru que la démonstration avoit si peu de part dans les autres parties de notre *connoissance*, & qu'à peine qui que ce soit a songé à y parvenir, excepté les mathématiciens : car quelques idées que nous ayions, où l'esprit peut appercevoir la convenance ou la disconvenance immédiate qui est entr'elles, l'esprit est capable d'une *connoissance* intuitive à leur égard; &, par-tout où il peut appercevoir la convenance ou la disconvenance que certaines idées ont avec d'autres idées moyennes, l'esprit est capable d'en venir à la démonstration, qui par conséquent n'est pas bornée aux seules idées d'étendue, de nombre & de leurs modes.

La raison pourquoi l'on n'a cherché la démonstration que dans ces dernières idées, & qu'on a supposé qu'elle ne se rencontreroit point ailleurs, ç'a été, je crois, non-seulement à cause que les sciences qui ont pour objet ces sortes d'idées sont d'une utilité générale, mais encore parce que l'on y compare l'égalité ou l'excès de différens nombres, & que la moindre différence de chaque mode est fort claire & fort aisée à reconnoitre. Et, quoique dans l'étendue chaque moindre excès ne soit pas si perceptible, l'esprit a pourtant trouvé des moyens pour examiner & pour faire voir démonstrativement la juste égalité de deux angles, ou de différentes figures ou étendues : & d'ailleurs on peut décrire les nombres & les figures par des marques visibles & durables, par où les idées qu'on considère sont parfaitement déterminées; ce qu'elles ne sont pas pour l'ordinaire, lorsqu'on n'emploie que des noms & des mots pour les désigner.

Mais, dans les autres idées simples dont on forme & dont on compte les modes & les différences par des degrés, & non par la quantité, nous ne distinguons pas si exactement leurs différences, que nous puissions appercevoir ou trouver

des moyens de meſurer leur juſte égalité, ou leurs plus petites différences : car, comme ces autres idées ſimples ſont des apparences ou des ſenſations produites en nous par la groſſeur, la figure, le nombre & le mouvement de petits corpuſcules qui, pris à part, ſont abſolument imperceptibles, leurs différens degrés dépendent auſſi de la variation de quelques-unes de ces cauſes, ou de toutes enſemble; de ſorte que, ne pouvant obſerver cette variation dans les particules de matière dont chacune eſt trop ſubtile pour être apperçue, il nous eſt impoſſible d'avoir aucunes meſures exactes des différens degrés de ces idées ſimples. Car ſuppoſé, par exemple, que la ſenſation ou l'idée que nous nommons *blancheur* ſoit produite en nous par un certain nombre de globules qui, pirouettant autour de leur propre centre, vont frapper la rétine de l'œil avec un certain degré de tournoiement & de vîteſſe progreſſive; il s'enſuivra aiſément de-là que plus les parties qui compoſent la ſurface d'un corps ſont diſpoſées de telle manière qu'elles réfléchiſſent un plus grand nombre de globules de lumière, & leur donnent ce tournoiement particulier qui eſt propre à produire en nous la ſenſation du blanc, plus un corps doit paroître blanc, lorſque d'un égal eſpace il pouſſe vers la retine un plus grand nombre de ces globules avec cette eſpèce particulière de mouvement. Je ne décide pas que la nature de la lumière conſiſte dans de petits globules, ni celle de la blancheur dans une telle contexture de parties qui, en réfléchiſſant ces globules, leur donne un certain pirouettement; car je ne traite point ici en phyſicien de la lumière ou des couleurs; mais ce que je crois pouvoir dire, c'eſt que je ne ſaurois comprendre comment des corps qui exiſtent hors de nous peuvent affecter autrement nos ſens que par le contact immédiat des corps ſenſibles, comme dans le goût & dans l'attouchement, ou par le moyen de l'impulſion de quelques particules inſenſibles qui viennent des corps, comme à l'égard de la vue, de l'ouïe & de l'odorat : laquelle impulſion étant différente, ſelon qu'elle eſt cauſée par la différente groſſeur, figure & mouvement des parties, produit en nous les différentes ſenſations que chacun éprouve en ſoi-même. Que ſi quelqu'un peut faire voir d'une manière intelligible qu'il conçoit autrement la choſe, il me feroit plaiſir de m'en inſtruire.

Ainſi, qu'il y ait des globules ou non, & que ces globules, par un certain pirouettement autour de leur propre centre, produiſent en nous l'idée de la blancheur; ce qu'il y a de certain, c'eſt que plus il y a de particules de lumière réfléchies d'un corps diſpoſé à leur donner ce mouvement particulier qui produit la ſenſation de blancheur en nous; & peut-être auſſi, plus ce mouvement particulier eſt prompt, plus le corps d'où le plus grand nombre de globules eſt réfléchi, paroît blanc, comme on le voit évidemment dans une feuille de papier qu'on met aux rayons du ſoleil, à l'ombre ou dans un trou obſcur, trois différens endroits où ce papier produira en nous l'idée de trois degrés de blancheur fort différens.

Or, comme nous ignorons combien il doit y avoir de particules, & quel mouvement leur eſt néceſſaire pour pouvoir produire un certain degré de blancheur quel qu'il ſoit, nous ne ſaurions démontrer la juſte égalité de deux degrés particuliers de blancheur, parce que nous n'avons aucune règle certaine pour les meſurer, ni aucun moyen pour diſtinguer chaque petite différence réelle; tout le ſecours que nous pouvons eſpérer ſur cela venant de nos ſens qui ne ſont d'aucun uſage en cette occaſion. Mais lorſque la différence eſt ſi grande, qu'elle excite dans l'eſprit des idées clairement diſtinctes dont on peut retenir parfaitement les différences; dans ce cas-là ces idées de couleur, comme on le voit dans leurs différentes eſpèces, telles que le bleu & le rouge, ſont auſſi capables de démonſtration que les idées du nombre & de l'étendue. Ce que je viens de dire de la blancheur & des couleurs, eſt, je penſe, également véritable à l'égard de toutes les ſecondes qualités & de leurs modes.

Voilà donc les deux degrés de notre *connoiſſance*, l'*intuition* & la *démonſtration*. Pour le reſte, qui ne peut ſe rapporter à l'un des deux, avec quelqu'aſſurance qu'on le reçoive, c'eſt *foi* ou *opinion*, & non pas *connoiſſance*, du moins à l'égard de toutes les vérités générales. Car l'eſprit a encore une perception qui regarde l'exiſtence particulière des êtres finis hors de nous : *connoiſſance* qui va au-delà de la ſimple probabilité, mais qui n'a pourtant pas toute la certitude des deux degrés de *connoiſſance* dont on vient de parler. Que l'idée que nous recevons d'un objet extérieur ſoit dans notre eſprit, rien ne peut être plus certain, & c'eſt une *connoiſſance* intuitive. Mais de ſavoir s'il y a quelque choſe de plus que cette idée qui eſt dans notre eſprit, & ſi de-là nous pouvons inférer certainement l'exiſtence d'aucune choſe hors de nous qui correſponde à cette idée, c'eſt ce que certaines gens croient qu'on peut mettre en queſtion, parce que les hommes peuvent avoir de telles idées dans leur eſprit, lorſque rien de tel n'exiſte actuellement, & que leurs ſens ne ſont affectés de nul objet qui correſponde à ces idées. Pour moi, je crois pourtant que, dans ce cas-là, nous avons un degré d'évidence qui nous élève au-deſſus du doute. Car je demande à qui que ce ſoit, s'il n'eſt pas invinciblement convaincu en lui-même qu'il a une différente perception, lorſque de jour il vient à regarder le ſoleil, & que de nuit il penſe à cet aſtre; lorſqu'il goûte actuellement de l'abſynthe & qu'il ſent une roſe, ou qu'il penſe ſeulement à ce goût ou à cette odeur? Nous ſentons auſſi clairement la différence qu'il y a entre une idée qui eſt renouvellée

dans l'esprit par le secours de la mémoire, ou qui nous vient actuellement dans l'esprit par le moyen des sens, que nous voyons la différence qui est entre deux idées absolument distinctes. Mais si quelqu'un me réplique qu'un songe peut faire le même effet, & que toutes ces idées peuvent être produites en nous sans l'intervention d'aucun objet extérieur, qu'il songe, s'il lui plaît, que je lui réponds ces deux choses : premiérement, qu'il n'importe pas beaucoup que je lève ou non ce scrupule ; car si tout n'est que songe, le raisonnement & tous les argumens qu'on pourroit faire sont inutiles, la vérité & la *connoissance* n'étant rien du tout ; & en second lieu, qu'il reconnoîtra, à mon avis, une différence tout-à-fait sensible entre songer d'être dans un feu, & y être actuellement. Que s'il persiste à vouloir paroître sceptique jusqu'à soutenir que ce que j'appelle être actuellement dans le feu n'est qu'un songe, & que par-là nous ne saurions connoître certainement qu'une telle chose, telle que le feu, existe actuellement hors de nous : je réponds que, comme nous trouvons certainement que le plaisir ou la douleur vient ensuite de l'application de certains objets sur nous, desquels objets nous appercevons l'existence actuellement ou en songe par le moyen de nos sens, cette certitude est aussi grande que notre bonheur ou notre misère, deux choses au-delà desquelles nous n'avons aucun intérêt par rapport à notre *connoissance* ou à notre existence. C'est pourquoi je crois que nous pouvons encore ajouter aux deux précédentes espèces de *connoissance*, celle qui regarde l'existence des objets particuliers qui existent hors de nous, en vertu de cette perception & de ce sentiment intérieur que nous avons de l'introduction actuelle des idées qui nous viennent de la part de ces objets ; & qu'ainsi nous pouvons admettre ces trois sortes de *connoissance* : savoir, l'*intuitive*, la *démonstrative* & la *sensitive*, entre lesquelles on distingue différens degrés & différentes voies d'évidence & de certitude.

Mais puisque notre *connoissance* n'est fondée & ne roule que sur nos idées, ne s'ensuivra-t-il pas de-là qu'elle est conforme à nos idées, & que par-tout où nos idées sont claires & distinctes, ou obscures & confuses, il en sera de même à l'égard de notre *connoissance*; nullement, car notre *connoissance* n'étant autre chose que la perception de la convenance ou de la disconvenance qui est entre deux idées, sa clarté ou son obscurité consiste dans la clarté ou dans l'obscurité de cette perception, & non pas dans la clarté ou dans l'obscurité des idées mêmes : par exemple, un homme qui a des idées aussi claires des angles d'un triangle & de l'égalité à deux droits, qu'aucun mathématicien qu'il y ait dans le monde peut pourtant avoir une perception fort obscure de leur convenance, & en avoir par conséquent une *connoissance* fort obscure. Mais des idées qui sont confuses à cause de leur obscurité, ou pour quelqu'autre raison, ne peuvent jamais produire de *connoissance* claire & distincte, parce qu'à mesure que des idees sont confuses, l'esprit ne sauroit jusques-là appercevoir nettement si elles conviennent ou non : ou, pour exprimer la même chose d'une manière qui la rende moins sujette à être mal interprétée, quiconque n'a pas attaché des idées déterminées aux mots dont il se sert, ne sauroit en former des propositions, de la vérité desquelles il puisse être assuré.

DE L'ETENDUE DE LA CONNOISSANCE HUMAINE. La *connoissance* consistant, comme nous avons déja dit, dans la perception de la convenance ou disconvenance de nos idées, il s'ensuit de-là premiérement, que nous ne pouvons avoir aucune *connoissance* où nous n'avons aucune idée.

En second lieu, que nous ne saurions avoir de *connoissance* qu'autant que nous pouvons appercevoir cette convenance ou cette disconvenance : ce qui se fait, premiérement ou par intuition, c'est-à-dire, en comparant immédiatement deux idées ; secondement ou par raison, en examinant la convenance ou la disconvenance de deux idées, par l'intervention de quelques autres idées ; troisiémement, ou enfin par sensation, en appercevant l'existence des choses particulières.

D'où s'ensuit, en troisième lieu, que nous ne saurions avoir une *connoissance* intuitive qui s'étende à toutes nos idées, & à tout ce que nous voudrions savoir sur leur sujet, parce que nous ne pouvons point examiner & appercevoir toutes les relations qui se trouvent entr'elles, en les comparant immédiatement l'une avec l'autre. Par exemple, si j'ai des idées de deux triangles, l'une oxygone & l'autre amblygone, tracés sur une base égale & entre deux lignes parallèles, je puis appercevoir, par une connoissance de simple vue, que l'un n'est pas l'autre ; mais je ne saurois connoître, par ce moyen, si ces deux triangles sont égaux ou non, parce qu'on ne sauroit appercevoir leur égalité ou inegalité, en les comparant immédiatement. La différence de leur figure rend leurs parties incapables d'être exactement & immédiatement appliquées l'une sur l'autre ; c'est pourquoi il est nécessaire de faire intervenir quelqu'autre quantité pour les mésurer ; ce qui est démontrer, ou connoître par raison.

En quatrième lieu, il s'ensuit aussi de ce qui a été observé ci-dessus, que notre *connoissance* raisonnée ne peut point embrasser toute l'étendue de nos idées, parce qu'entre deux différentes idées que nous voudrions examiner, nous ne saurions trouver toujours des idées moyennes que nous puissions lier l'une à l'autre par une *connoissance* intuitive dans toutes les parties de la déduction ; &, par-tout où cela nous manque, la *connoissance* & la démonstration nous manquent aussi.

En cinquième lieu, comme la *connoissance* sensitive ne s'étend point au-delà de l'existence des

choses qui frappent actuellement nos sens, elle est beaucoup moins étendue que les deux précédentes.

De tout cela il s'ensuit évidemment que l'étendue de notre *connoissance* est non-seulement au-dessous de la réalité des choses, mais encore qu'elle ne répond pas à l'étendue de nos propres idées. Mais quoique notre *connoissance* se termine à nos idées, de sorte qu'elle ne puisse les surpasser ni en étendue, ni en perfection; quoique ce soit-là des bornes fort étroites par rapport à l'étendue de tous nos êtres, & qu'une telle *connoissance* soit bien éloignée de celle qu'on peut justement supposer dans d'autres intelligences créées, dont les lumières ne se terminent pas à l'instruction grossière qu'on peut tirer de quelques voies de perception en aussi petit nombre, & aussi peu subtiles que le sont nos sens; ce nous seroit pourtant un grand avantage, si notre *connoissance* s'étendoit aussi loin que nos idées, & qu'il ne nous restât bien des doutes & bien des questions sur le sujet des idées que nous avons, dont la solution nous est inconnue, & que nous ne trouverons jamais dans ce monde, à ce que je crois. Je ne doute pourtant point que, dans l'état & la constitution présente de notre nature, la *connoissance* humaine ne pût être portée beaucoup plus loin qu'elle ne l'a été jusqu'ici, si les hommes vouloient s'employer sincèrement, & avec une entière liberté d'esprit, à perfectionner les moyens de découvrir la vérité avec toute l'application & toute l'industrie qu'ils emploient à colorer ou à soutenir la fausseté, à défendre un systême pour lequel ils se sont déclarés, certain parti & certains intérêts où ils se trouvent engagés. Mais, après cela, je crois pouvoir dire hardiment, sans faire tort à la perfection humaine, que notre *connoissance* ne sauroit jamais embrasser tout ce que nous pouvons desirer de connoitre, touchant les idées que nous avons, ni lever toutes les difficultés & résoudre toutes les questions qu'on peut faire sur aucune de ces idées. Par exemple, nous avons des idées d'un quarré, d'un cercle & de ce qu'emporte égalité, cependant nous ne serons peut-être jamais capables de trouver un cercle égal à un quarré, & de savoir certainement s'il y en a. Nous avons des idées de la matière & de la pensée; mais peut être ne serons-nous jamais capables de connoître au moins évidemment si un être matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a pas donné à quelque amas de matiere, disposée comme il le trouve à propos, la puissance d'appercevoir & de penser, ou s'il a joint & uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. Car, par rapport à nos notions, il ne nous est pas plus mal-aisé de concevoir que Dieu peut, s'il lui plaît, ajouter à notre idée de la matière la faculté de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre substance avec la faculté de penser, puisque nous ignorons en quoi consiste la pensée, & à quelle espèce de substance cet être tout-puissant a trouvé à propos d'accorder cette puissance qui ne sauroit être créée qu'en vertu du bon plaisir & de la bonté du Créateur (1). [Je ne vois pas de toute évidence quelle contradiction il y a que Dieu, cet être pensant, éternel & tout-puissant, donne, s'il veut, quelques degrés de sentiment, de perception & de pensée à certains amas de matière créée & insensible, qu'il joint ensemble comme il le trouve à propos; quoique j'aie prouvé, si je ne me trompe, que c'est une parfaite contradiction de supposer que la matière qui, de sa nature, est évidemment destituée de sentiment & de pensée, puisse être ce premier être pensant qui existe de toute éternité. Car comment un homme peut-il s'assurer que quelques perceptions, comme vous diriez le plaisir & la douleur, ne sauroient se rencontrer dans certains corps, modifiés & mûs d'une certaine manière, aussi-bien que dans une substance immatérielle en conséquence du mouvement des parties du corps? Le corps, autant que nous pouvons le concevoir, n'est capable que de frapper & d'affecter un corps; & le mouvement ne peut produire autre chose que du mouvement, si nous nous en rapportons à tout ce que nos idées nous peuvent fournir sur ce sujet; de sorte que, lorsque nous convenons que le corps produit le plaisir ou la douleur, ou bien l'idée d'une couleur ou d'un son, nous sommes obligés d'abandonner notre raison, d'aller au-delà de nos propres idées, & d'attribuer cette production au seul bon plaisir de notre Créateur. Or, puisque nous sommes contraints de reconnoître que Dieu a attaché au mouvement des effets que nous ne pouvons jamais comprendre que le mouvement soit capable de produire, quelle raison avons-nous de conclure qu'il ne pourroit pas ordonner que ces effets soient produits dans un sujet que nous ne saurions concevoir capable de les produire, aussi-bien que dans un sujet sur lequel nous ne saurions comprendre que le mouvement de la matière puisse opérer en aucune manière? Je ne dis point ceci pour diminuer en aucune sorte la croyance de l'immatérialité de l'ame. Je ne parle ici que d'une *connoissance* évidente; & je crois que non-seulement c'est une chose digne de la modestie d'un philosophe de ne pas prononcer en maître, lorsque l'évidence requise pour produire la *connoissance* vient à nous manquer, mais encore qu'il nous est utile de distinguer jusqu'où peut s'étendre notre *connoissance*; car l'état où nous sommes présentement n'étant pas un état de vision, comme parlent les théo-

(1) On n'a pas cru devoir supprimer cette idée de Looke, qu'on sait être l'erreur dominante de son Livre; on connoît aujourd'hui le discrédit de ce systême, qu'il est très-facile de réfuter. On placeroit ici cette réfutation, si elle ne se trouvoit pas déjà à l'article *Ame*, dans cette édition. Looke se seroit épargné bien du tourment & de l'obscurité, s'il s'en fût tenu à l'incompatibilité reconnue entre la pensée & une portion de matiere toujours divisible.

logiens, la foi & les moyens de connoître que nous a départis le créateur, nous doivent suffire sur plusieurs choses. Et, à l'égard de l'immatérialité de l'ame dont il s'agit présentement, si nos facultés ne peuvent parvenir seules à une certitude démonstrative sur cet article, nous ne le devons pas trouver étrange. Toutes les grandes fins de la morale & de la religion sont établies sur d'assez bons fondemens, sans le secours des preuves de l'immatérialité de l'ame, tirées de la philosophie; puisqu'il est évident que celui qui a commencé à nous faire subsister ici comme des êtres sensibles & intelligens, & qui nous a conservés plusieurs années dans cet état, peut & veut nous faire jouir d'un pareil état de sensibilité dans l'autre monde, & nous y rendre capables de recevoir la rétribution qu'il a destinée aux hommes, selon qu'ils se seront conduits dans cette vie. C'est pourquoi la nécessité de se déterminer pour ou contre l'immatérialité de l'ame n'est pas si grande, que certaines gens, trop passionnés pour leurs propres sentimens, ont voulu le persuader; dont les uns ayant l'esprit trop enfoncé, pour ainsi dire, dans la matière, ne sauroient accorder aucune existence à ce qui n'est pas matériel; & les autres ne trouvant point que la pensée soit renfermée dans les facultés naturelles de la matière, après l'avoir examinée en tout sens avec toute l'application dont ils sont capables, ont l'assurance de conclure de-là que Dieu lui-même ne sauroit donner la vie & la perception à une substance solide. Mais quiconque considérera combien il nous est difficile d'allier la sensation avec une matière étendue, & l'existence avec une chose qui n'ait absolument point d'étendue, confessera qu'il est fort éloigné de connoître certainement ce que c'est que son ame. C'est-là, dis-je, un point qui me semble tout-à-fait au-dessus de notre *connoissance*. Et qui voudra se donner la peine de considérer & d'examiner librement les embarras & les obscurités impénétrables de ces deux hypothèses, n'y pourra guère trouver de raisons capables de le déterminer entiérement pour ou contre la matérialité de l'ame, puisque de quelque manière qu'il regarde l'ame, ou comme une substance non étendue, ou comme de la matière étendue qui pense, la difficulté qu'il aura de comprendre l'une ou l'autre de ces choses l'entraînera toujours vers le sentiment opposé, lorsqu'il n'aura l'esprit appliqué qu'à l'un des deux: méthode déraisonnable qui est suivie par certaines personnes, qui, voyant que des choses considérées d'un certain côté sont tout-à-fait incompréhensibles, se jettent tête baissée dans le parti opposé, quoiqu'il soit aussi inintelligible à quiconque l'examine sans préjugé. Ce qui ne sert pas seulement à faire voir la foiblesse & l'imperfection de nos *connoissances*, mais aussi le vain triomphe qu'on prétend obtenir par ces sortes d'argumens qui, fondés sur nos propres vues, peuvent à la vérité nous convaincre que nous ne saurions trouver aucune certitude dans un des côtés de la question; mais qui par-là ne contribuent en aucune manière à nous approcher de la vérité, si nous embrassons l'opinion contraire qui nous paroîtra sujette à d'aussi grandes difficultés, dès que nous viendrons à l'examiner sérieusement. Car quelle sûreté, quel avantage peut trouver un homme à éviter les absurdités & les difficultés insurmontables qu'il voit dans une opinion, si pour cela il embrasse celle qui lui est opposée, quoique bâtie sur quelque chose d'aussi inexpliquable, & qui est autant éloigné de sa compréhension? On ne peut nier que nous n'ayons en nous quelque chose qui pense; le doute même que nous avons sur sa nature nous est une preuve indubitable de la certitude de son existence; mais il faut se résoudre à ignorer de quelle espèce d'être elle est. Du reste, c'est en vain qu'on voudroit à cause de cela douter de son existence; comme il est déraisonnable, en plusieurs autres rencontres, de nier positivement l'existence d'une chose, parce que nous ne saurions comprendre sa nature]. Car je voudrois bien savoir quelle est la substance actuellement existante, qui n'ait pas en elle-même quelque chose qui passe foiblement les lumières de l'entendement humain? S'il y a d'autres esprits qui voient & qui connoissent la nature & la constitution intérieure des choses, comme on n'en peut douter, combien leur *connoissance* doit-elle être supérieure à la nôtre? Et si nous ajoutons à cela une plus vaste compréhension qui les rendent capables de voir tout-à-la-fois la connexion & la convenance de quantité d'idées, & qui leur fournisse promptement les preuves moyennes que nous ne trouvons que pied à pied, lentement, avec beaucoup de peine, & après avoir tâtonné long-temps dans les ténèbres, sujets d'ailleurs à oublier une de ces preuves avant que d'en avoir trouvé une autre, nous pouvons imaginer par conjecture qu'elle est une partie du bonheur des esprits du premier ordre, qui ont la vue plus vive & plus pénétrante, & un champ de *connoissance* beaucoup plus vaste que nous. Mais, pour revenir à notre sujet, notre *connoissance* ne se termine pas seulement au petit nombre d'idées que nous avons, & à ce qu'elles ont d'imparfait, elle reste même en-deçà, comme nous l'allons voir à cette heure, en examinant jusqu'où elle s'étend.

Les affirmations ou négations que nous faisons sur le sujet des idées que nous avons, peuvent se réduire, comme j'ai déja dit en général, à ces quatre espèces, *identité*, *coexistence*, *relation* & *existence réelle*. Voyons jusqu'où notre *connoissance* s'étend à l'égard de chacun de ces articles en particulier.

Premiérement, à l'égard de l'identité & de la diversité, considérées comme une source de la convenance ou de la disconvenance de nos idées, notre *connoissance* de simple vue est aussi étendue que nos idées même; car l'esprit ne peut avoir aucune idée qu'il ne voie aussi-tôt par une *con-*

noiſſance de ſimple vue qu'elle eſt ce qu'elle eſt, & qu'elle eſt différente de toute autre.

Quant à la ſeconde eſpèce, qui eſt la convenance ou la diſconvenance de nos idées par rapport à leur coexiſtence, notre *connoiſſance* ne s'étend pas fort loin à cet égard, quoique ce ſoit en cela que conſiſte la plus grande & la plus importante partie de nos *connoiſſances* touchant les ſubſtances. Car nos idées des eſpèces des ſubſtances ne ſont autre choſe, que certaines collections d'idées ſimples, unies en un ſeul ſujet, & qui par-là coexiſtent enſemble. Par exemple, notre idée de *flamme*, c'eſt un corps chaud, lumineux, & qui ſe meut en haut; & celle d'*or*, un corps peſant juſqu'à un certain dégré, jaune, malléable & fuſible; de ſorte que les deux noms de ces différentes ſubſtances, *flamme* & *or*, ſignifient ces idées complexes, ou telles autres qui ſe trouvent dans l'eſprit des hommes. Et lorſque nous voulons connoître quelque choſe de plus, touchant ces ſubſtances ou aucune autre eſpèce de ſubſtances, nos recherches ne tendent qu'à ſavoir quelles autres qualités ou puiſſances ſe trouvent ou ne ſe trouvent pas dans ces ſubſtances, c'eſt-à-dire, quelles autres idées ſimples coexiſtent, ou ne coexiſtent pas avec celles qui conſtituent notre idée complexe.

Quoique ce ſoit-là une partie fort importante de la ſcience humaine, elle eſt pourtant fort bornée, & ſe réduit preſque à rien. La raiſon de cela eſt que les idées ſimples, qui compoſent nos idées complexes des ſubſtances, ſont de telle nature, qu'elles n'emportent avec elles aucune liaiſon viſible & néceſſaire, ou aucune incompatibilité avec aucune autre idée ſimple, dont nous voudrions connoître la coexiſtence avec l'idée complexe que nous avons déjà.

Les idées dont nos idées complexes des ſubſtances ſont compoſées, & ſur quoi roule preſque toute la connoiſſance que nous avons des ſubſtances, ſont celles des *ſecondes qualités*. Et comme toutes ces ſecondes qualités dépendent, ainſi que nous l'avons déjà montré, des *premières qualités* des particules inſenſibles des ſubſtances, ou ſi ce n'eſt de-là, de quelque choſe encore plus éloigné de notre compréhenſion; il nous eſt impoſſible de connoître la liaiſon ou l'incompatibilité qui ſe trouve entre ces ſecondes qualités: car, ne connoiſſant pas la ſource d'où elles découlent, je veux dire la groſſeur, la figure & la contexture des parties d'où elles dépendent, & d'où réſultent, par exemple, les qualités qui compoſent notre idée complexe de l'or, il eſt impoſſible que nous puiſſions connoître quelles autres qualités procèdent de la même conſtitution des parties inſenſibles de l'or, ou ſont incompatibles avec elle, & doivent par conſéquent coexiſter toujours avec l'idée complexe que nous avons de l'or, ou ne pouvoir ſubſiſter avec une telle idée.

Outre cette ignorance où nous ſommes à l'égard des premières qualités des parties inſenſibles des corps d'où dépendent toutes leurs ſecondes qualités, il y a une autre ignorance encore plus incurable, & qui nous met dans une plus grande impuiſſance de connoître certainement la coexiſtence ou la non-coexiſtence de différentes idées dans un même ſujet, c'eſt qu'on ne peut découvrir aucune liaiſon entre une ſeconde qualité & les premières qualités dont elle dépend.

Que la groſſeur, la figure & le mouvement d'un corps, cauſent du changement dans la groſſeur, dans la figure & dans le mouvement d'un autre corps; c'eſt ce que nous pouvons fort bien comprendre. Que les parties d'un corps ſoient diviſées en conſéquence de l'intruſion d'un autre corps, & qu'un corps ſoit transféré du repos au mouvement par l'impulſion d'un autre corps, ces choſes, & autres ſemblables, nous paroiſſent avoir quelque liaiſon l'une avec l'autre. Et ſi nous connoiſſions ces premières qualités des corps, nous aurions ſujet d'eſpérer que nous pourrions connoître un beaucoup plus grand nombre de ces différentes manières dont les corps opèrent l'un ſur l'autre. Mais notre eſprit étant incapable de découvrir aucune liaiſon entre ces premières qualités des corps, & les ſenſations qui ſont produites en nous par leur moyen, nous ne pouvons jamais être en état d'établir des règles certaines & indubitables de la conſéquence ou de la coexiſtence d'aucunes ſecondes qualités, quand bien même nous pourrions découvrir la groſſeur, la figure ou le mouvement des parties inſenſibles qui les produiſent immédiatement. Nous ſommes ſi éloignés de connoître quelle groſſeur ou quel mouvement de parties produit la couleur jaune, un goût de douceur, ou un ſon aigu, que nous ne ſaurions comprendre comment aucune groſſeur, aucune figure, ou aucun mouvement de parties, peut jamais être capable de produire en nous l'idée de quelque couleur, de quelque goût, ou de quelque ſon que ce ſoit. Nous ne ſaurions, dis-je, imaginer aucune connexion entre l'une & l'autre de ces choſes.

Ainſi, quoique ce ſoit uniquement par le ſecours de nos idées que nous pouvons parvenir à une connoiſſance certaine & générale, c'eſt envain que nous tâcherions de découvrir par leur moyen quelles ſont les autres idées qu'on peut trouver conſtamment jointes avec celles qui conſtituent notre idée complexe de quelque ſubſtance que ce ſoit; puiſque nous ne connoiſſons point la conſtitution réelle des petites particules d'où dépendent leurs ſecondes qualités, & que, ſi elle nous étoit connue, nous ne ſaurions découvrir aucune liaiſon néceſſaire entre telle ou telle conſtitution des corps & aucune de leurs ſecondes qualités, ce qu'il faudroit faire néceſſairement avant que de pouvoir connoître leur coexiſtence néceſſaire. Et par conſéquent, quelle que ſoit notre idée complexe d'aucune eſpèce de ſubſtance, à peine pouvons-nous déterminer certainement, en vertu des idées ſimples qui y ſont renfermées,

la coexistence nécessaire de quelqu'autre qualité que ce soit. Dans toutes ces recherches, notre connoissance ne s'érend guère au-delà de notre expérience. A la vérité, quelque peu des premières qualités ont une dépendance nécessaire & une visible liaison entr'elles; ainsi la figure suppose nécessairement l'étendue; & la réception ou la communication du mouvement, par voie d'impulsion, suppose la solidité. Mais quoiqu'il y ait une telle dépendance entre ces idées, & peut-être entre quelques autres, il y en a pourtant si peu qui aient une connexion visible, que nous ne saurions découvrir par intuition ou par démonstration, que la coexistence de fort peu de qualités qui se trouvent unies dans les substances; de sorte que, pour connoître quelles qualités sont renfermées dans les substances, il ne nous reste que le simple secours des sens. Car de toutes les qualités qui coexistent dans un sujet sans cette dépendance, & cette évidente connexion de leurs idées, on n'en sauroit remarquer deux dont on puisse connoître certainement qu'elles coexistent, qu'en tant que l'expérience nous en assure par le moyen de nos sens. Ainsi, quoique nous voyions la couleur jaune, & que nous trouvions, par expérience, la pesanteur, la malléabilité, la fusibilité & la fixiré unies dans une pièce d'or, cependant, parce que nulle de ces idées n'a aucune dépendance visible, ou aucune liaison nécessaire avec l'autre, nous ne saurions connoître certainement que là où se trouvent quatre de ces idées, la cinquième y doive être aussi, quelque probable qu'il soit qu'elle y est effectivement; parce que la plus grande probabilité n'emporte jamais certitude, sans laquelle il ne peut y avoir aucune véritable connoissance. Car la connoissance de cette coexistence ne peut s'étendre au-delà de la perception qu'on en a, & dans les sujets particuliers on ne peut appercevoir cette coexistence que par le moyen des sens, ou en général, que par la connexion nécessaire des idées même.

Quant à l'incompatibilité des idées dans un même sujet, nous pouvons connoître qu'un sujet ne sauroit avoir, de chaque espèce de premières qualités, qu'une seule à la fois. Par exemple, une étendue particulière, une certaine figure, un certain nombre de parties, un mouvement particulier exclut toute autre étendue, toute autre figure, tout autre mouvement & nombre de parties. Il en est certainement de même de toutes les idées sensibles, particulières à chaque sens; car toute idée de chaque sorte, qui est présente dans un sujet, exclut tout autre de cette espèce: aucun sujet, par exemple, ne peut avoir deux odeurs, ou deux couleurs dans un même temps. Mais, dira-t-on peut-être, ne voit-on pas en même-temps deux couleurs dans une opale, ou dans l'infusion du bois nommé *lignum nephreticum*? A cela je réponds, que dans ces corps peuvent exister dans le même temps des couleurs différentes dans des yeux diversement placés: mais aussi j'ose dire que ce sont différentes parties de l'objet, qui réfléchissent les particules de lumières vers des yeux diversement placés; de sorte que ce n'est pas la même partie de l'objet, ni par conséquent le même sujet qui paroît jaune & azur dans le même temps. Car il est aussi impossible que dans le même temps une seule & même particule d'un corps modifie ou réfléchisse différemment les rayons de lumière, qu'il est impossible qu'elle ait deux différentes figures, & deux différentes contextures dans le même temps.

Pour ce qui est de la puissance qu'ont les substances de changer les qualités sensibles des autres corps, ce qui fait une grande partie de nos recherches sur les substances, & qui n'est pas une branche peu importante de nos connoissances, je doute qu'à cet égard notre connoissance s'étende plus loin que notre expérience, ou que nous puissions découvrir la plupart de ces puissances, & être assurés qu'elles sont dans un sujet en vertu de la liaison qu'elles ont avec aucune des idées qui constituent son essence par rapport à nous. Car, comme les *puissances actives & passives* des corps, & leurs manières d'opérer, consistent dans une certaine contexture & un certain mouvement de parties que nous ne saurions découvrir en aucune manière, ce n'est que dans fort peu de cas que nous pouvons être capables d'appercevoir comment elles dépendent de quelqu'une des idées qui constituent l'idée complexe que nous nous formons d'une telle espèce de choses, ou comment elles leur sont opposées. J'ai suivi, en cette occasion, l'hipothèse des philosophes matérialistes, comme celle qui nous peut conduire plus avant, à ce qu'on croit, dans l'explication intelligible des qualités des corps: & je doute que l'entendement humain, foible comme il est, puisse en substituer une autre, qui nous donne une plus ample & plus nette connoissance de la connexion nécessaire, & de la coexistence des puissances qu'on peut observer, unies en différentes sortes de corps. Ce qu'il y a de certain au moins, c'est que, quelle que soit l'hipothèse la plus claire & la plus conforme à la vérité, (car ce n'est pas mon affaire de terminer cela présentement,) notre connoissance touchant les substances corporelles, ne sera pas portée fort avant par aucune de ces hypothèses, jusqu'à ce qu'on nous fasse voir quelles qualités & quelles puissances des corps ont une liaison ou une opposition nécessaire entr'elles; ce que nous ne connoissons, à mon avis, que jusqu'à un très-petit dégré dans l'état où se trouve présentement la philosophie. Et je doute qu'avec les facultés que nous avons, nous soyions jamais capables de porter plus avant sur ce point, je ne dis pas l'expérience particulière, mais nos connoissances générales. C'est de l'expérience que doivent dépendre toutes nos recherches en cette occasion; & il seroit à souhaiter qu'on y eût fait de

de plus grands progrès. Nous voyons tous les jours combien la peine que quelques personnes généreuses ont pris pour cela, a augmenté le fond des connoissances physiques. Si d'autres personnes, & sur-tout les chymistes, qui prétendent perfectionner cette partie de nos connoissances, avoient été aussi exacts dans leurs observations, & aussi sincères dans leurs rapports que devroient l'être des gens qui se disent *philosophes*, nous connoîtrions beaucoup mieux les corps qui nous environnent, & nous pénétrerions beaucoup plus avant dans leurs puissances & dans leurs opérations.

Si nous sommes si peu instruits des puissances & des opérations des corps, je crois qu'il est aisé de conclure que nous sommes dans de plus grandes ténèbres à l'égard des esprits, dont nous n'avons naturellement point d'autres idées que celles que nous tirons de l'idée de notre propre esprit, en réfléchissant sur les opérations de notre ame, autant que nos propres observations peuvent nous les faire connoître. J'ai proposé ailleurs, en passant, une petite ouverture à mes lecteurs, pour leur donner lieu de penser combien les esprits, qui habitent nos corps, tiennent un rang peu considérable parmi ces différentes & peut-être innombrables espèces d'êtres plus excellens, & combien ils sont éloignés d'avoir les qualités & les perfections des *chérubins* & des *séraphins*, & d'une infinité de sortes d'esprits qui sont au-dessus de nous.

Pour ce qui est de la troisième espèce de connoissance, qui est la convenance ou la disconvenance de quelqu'une de nos idées, considérées dans quelqu'autre rapport que ce soit, comme c'est là le plus vaste champ de nos connoissances, il est bien difficile de déterminer jusqu'où il peut s'étendre. Parce que les progrès qu'on peut faire dans cette partie de notre connoissance, dépendent de notre sagacité à trouver des idées moyennes, qui puissent faire voir les rapports des idées dont on ne considère pas la coexistence, il est malaisé de dire quand c'est que nous sommes au bout de ces sortes de découvertes, & que la raison a tous les secours dont elle peut faire usage pour trouver des preuves, & pour examiner la convenance ou la disconvenance des idées éloignées. Ceux qui ignorent l'algèbre, ne sauroient se figurer les choses étonnantes qu'on peut faire en ce genre par le moyen de cette science; & je ne vois pas qu'il soit facile de déterminer quels nouveaux moyens de perfectionner les autres parties de nos connoissances peuvent être encore inventés par un esprit pénétrant. Je crois du moins que les idées qui regardent la quantité, ne sont pas les seules capables de démonstration; mais qu'il y en a d'autres qui sont peut-être la plus importante partie de nos contemplations, d'où l'on pourroit déduire des connoissances certaines, si les vices, les passions, & des intérêts dominans, ne s'opposoient directement à l'exécution d'une telle entreprise.

L'idée d'un être suprême, infini en puissance, en bonté & en sagesse, qui nous a fait, & de qui nous dépendons; & l'idée de nous-mêmes comme de créatures intelligentes & raisonnables, ces deux idées, dis-je, étant une fois clairement dans notre esprit, ensorte que nous les considérassions comme il faut pour en déduire les conséquences qui en découlent naturellement, nous fourniroient, à mon avis, de tels fondemens de devoirs, & de telles règles de conduite, que nous pourrions, par leur moyen, élever la morale au rang des sciences capables de démonstration. Et à ce propos je ne ferai pas difficulté de dire que je ne doute nullement qu'on ne puisse déduire de propositions évidentes par elles-mêmes, les véritables mesures du juste & de l'injuste par des conséquences nécessaires, aussi incontestables que celles qu'on emploie dans les mathématiques, si l'on veut s'appliquer à ces discussions de morale avec la même indifférence & avec autant d'attention qu'on s'attache à suivre des raisonnemens mathématiques. On peut appercevoir certainement les rapports des autres modes aussi-bien que ceux du nombre & de l'étendue; & je ne saurois voir pourquoi ils ne seroient pas aussi capables de démonstration, si on songeoit à se faire de bonnes méthodes pour examiner pié à pié leur convenance ou leur disconvenance. Par exemple, cette proposition : *Il ne sauroit y avoir de l'injustice où il n'y a point de propriété*, est aussi certaine qu'aucune démonstration qui soit dans Euclide; car l'idée de *propriété* étant un droit à une certaine chose, & l'idée qu'on désigne par le nom d'*injustice*, étant l'invasion ou la violation d'un droit, il est évident que ces idées étant ainsi déterminées, & ces noms leur étant attachés, je puis connoître aussi certainement que cette proposition est véritable que je connois qu'un triangle a trois angles, égaux à deux droits. Autre proposition d'une égale certitude, *nul gouvernement n'accorde une absolue liberté*; car, comme l'idée du *gouvernement* est l'établissement d'une société sur certaines règles ou loix dont il exige l'exécution, & que l'idée d'une *absolue liberté* est à chacun une puissance de faire tout ce qu'il lui plaît; je puis être aussi certain de la vérité de cette proposition, que d'aucune qu'on trouve dans les mathématiques.

Ce qui a donné à cet égard l'avantage aux idées de quantité, & les a fait croire plus capables de certitude & de démonstration, c'est :

Premièrement, qu'on peut les représenter par des marques sensibles, qui ont une plus grande & plus étroite correspondance avec elles, que quelques mots ou sons qu'on puisse imaginer. Des figures tracées sur le papier sont autant de copies des idées qu'on a dans l'esprit, & qui ne sont pas sujettes à l'incertitude que les mots ont dans leur signification. Un angle, un cercle, ou un

quarré qu'on trace avec des lignes, paroît à la vue, sans qu'on puisse s'y méprendre, il demeure invariable, & peut être considéré à loisir; on peut revoir la démonstration qu'on a faite sur son sujet, & en considérer plus d'une fois toutes les parties sans qu'il y ait aucun danger que les idées changent le moins du monde. On ne peut pas faire la même chose à l'égard des idées morales; car nous n'avons point de marques sensibles qui les représentent, & par où nous puissions les exposer aux yeux. Nous n'avons que des mots pour les exprimer; mais quoique ces mots restent les mêmes quand ils sont écrits, cependant les idées qu'ils signifient, peuvent varier dans le même homme; & il est fort rare qu'elles ne soient pas différentes en différentes personnes.

En second lieu, une autre chose qui cause une plus grande difficulté dans la morale, c'est que les idées morales sont communément plus complexes que celles des figures qu'on considère ordinairement dans les mathématiques. D'où il naît ces deux inconvéniens: le premier, que les noms des idées morales ont une signification plus incertaine, parce qu'on ne convient pas si aisément de la collection d'idées simples qu'ils signifient précisément. Et par conséquent le signe qu'on met toujours à leur place, lorsqu'on s'entretient avec d'autres personnes, & souvent en méditant en soi-même, n'emporte pas constamment avec lui la même idée; ce qui cause le même désordre & la même méprise qui arriveroit, si un homme, voulant démontrer quelque chose d'un eptagône, omettoit dans la figure qu'il feroit pour cela un des angles, ou donnoit, sans y penser, à la figure un angle de plus que ce nom-là n'en désigne ordinairement, ou qu'il ne vouloit lui donner la première fois qu'il pensa à sa démonstration. Cela arrive souvent, & à peine peut-on l'éviter dans chaque idée complexe de morale, où en retenant le même nom, on omet ou l'on insére, dans un temps plutôt que dans l'autre, un angle, c'est-à-dire, une idée simple dans une idée complexe qu'on appelle toujours du même nom. Un autre inconvénient qui naît de la complication des idées morales, c'est que l'esprit ne sauroit retenir aisément ces combinaisons précises, d'une manière aussi exacte & aussi parfaite qu'il est nécessaire pour examiner les rapports, les convenances ou les disconvenances de plusieurs de ces idées comparées l'une à l'autre, & sur-tout lorsqu'on n'en peut juger que par de longues déductions, & par l'intervention de plusieurs autres idées complexes dont on se sert pour montrer la convenance des deux idées éloignées.

Le grand secours que les mathématiques ont trouvé contre cet inconvénient dans les figures, qui étant une fois tracées, restent toujours les mêmes, est fort visible. Et en effet, sans cela, la mémoire auroit souvent bien de la peine à retenir ces figures si exactement, tandis que l'esprit en parcourt les parties pié à pié, pour en examiner les différens rapports. Et quoiqu'en assemblant une grande somme dans l'addition, dans la multiplication, ou dans la division, où chaque partie n'est qu'une progression de l'esprit qui envisage ses propres idées, & qui considère leur convenance ou leur disconvenance, la résolution de la question ne soit autre chose que le résultat du tout composé de nombres particuliers, dont l'esprit a une claire perception; cependant, si l'on ne désigne les différentes parties par des marques dont la signification précise soit connue, & qui restent & demeurent en vue lorsque la mémoire les a laissé échapper, il seroit presque impossible de retenir dans l'esprit un si grand nombre d'idées différentes, sans brouiller ou laisser échapper quelques articles du compte, & par là rendre inutiles tous les raisonnemens que nous ferions sur cela. Dans ce cas-là, ce n'est point du tout par le secours des chiffres que l'esprit apperçoit la convenance de deux ou de plusieurs nombres, leur égalité ou leur proportion, mais uniquement par l'intuition des idées qu'il a des nombres même. Les caractères numériques servent seulement à la mémoire pour enrégistrer & conserver les différentes idées sur lesquelles roule la démonstration: & par leur moyen, un homme peut connoître jusqu'où est parvenue sa connoissance intuitive dans l'examen de plusieurs de ces nombres particuliers, afin que par-là il puisse avancer sans confusion vers ce qui lui est encore inconnu, & avoir enfin devant lui, d'un coup d'œil, le résultat de toutes ses perceptions & de tous ses raisonnemens.

Un moyen par où l'on peut beaucoup remédier à une partie de ses inconvéniens qui se rencontrent dans les idées morales, & qui les ont fait regarder comme incapables de démonstration, c'est d'exposer, par des définitions, la collection d'idées simples que chaque terme doit signifier, & ensuite de faire servir les termes à désigner précisément & constamment cette collection d'idées. Du reste, il n'est pas aisé de prévoir quelles méthodes peuvent être suggérées par l'algèbre ou par quelqu'autre moyen de cette nature, pour écarter les autres difficultés. Je suis assuré du moins que, si les hommes vouloient s'appliquer à la recherche des vérités morales selon la même méthode, & avec la même indifférence qu'ils cherchent les vérités mathématiques, ils trouveroient que ces premières ont une plus étroite liaison l'une avec l'autre, qu'elles découlent de nos idées claires & distinctes par des conséquences plus nécessaires, & qu'elles peuvent être démontrées d'une manière plus parfaite qu'on ne croit communément. Mais il ne faut pas espérer qu'on s'applique beaucoup à de telles découvertes, tandis que le desir de l'estime, des richesses ou de la puissance, portera les hommes à épouser les opinions autorisées par la mode, & à chercher ensuite des argumens, ou pour les faire passer pour

bonnes, ou pour les farder, & pour couvrir leur difformité : rien n'étant si agréable à l'œil que la vérité l'est à l'esprit; rien n'étant si difforme, si incompatible avec l'entendement que le mensonge. Car, quoiqu'un homme puisse trouver assez de plaisir à s'unir par le mariage avec une femme d'une beauté fort médiocre, personne n'est assez hardi pour avouer ouvertement qu'il a épousé la fausseté, & reçu dans son sein une chose aussi affreuse que le mensonge. Mais pendant que les différens partis font embrasser leurs opinions à tous ceux qu'ils peuvent avoir en leur puissance, sans leur permettre d'examiner si elles sont fausses ou véritables, & qu'ils ne veulent pas laisser, pour ainsi dire, à la vérité ses coudées franches, ni aux hommes la liberté de la chercher, quels progrès peut-on attendre de ce côté-là, quelle nouvelle lumière peut-on esperer dans les sciences qui concernent la morale ? Cette partie du genre humain qui est sous le joug, devroit attendre, au-lieu de cela, dans la plupart des lieux du monde, les ténèbres aussi-bien que l'esclavage d'Egypte, si la lumière du Seigneur ne se trouvoit pas d'elle-même présente à l'esprit humain : lumière sacrée que tout le pouvoir des hommes ne sauroit éteindre entièrement.

Quant à la quatrième sorte de connoissance que nous avons, qui est de l'existence réelle & actuelle des choses, nous avons une connoissance intuitive de notre existence, & une connoissance démonstrative de l'existence de Dieu. Pour l'existence d'aucune autre chose, nous n'en avons point d'autre qu'une connoissance sensitive, qui ne s'étend point au-delà des objets qui sont présens à nos sens.

Notre connoissance étant resserrée dans des bornes si étroites, comme je l'ai montré, pour mieux voir l'état présent de notre esprit, il ne sera peut-être pas inutile d'en considérer un peu le côté obscur, & de prendre connoissance de notre ignorance, qui étant infiniment plus étendue que notre connoissance, peut servir beaucoup à terminer les disputes, & à augmenter les connoissances utiles, si, après avoir découvert jusqu'où nous avons des idées claires & distinctes, nous nous bornons à la contemplation des choses qui sont à la portée de notre entendement, & que nous ne nous engagions point dans cet abyme de ténèbres, (où nos yeux nous sont entièrement inutiles, & où nos facultés ne sauroient nous faire appercevoir quoi que ce soit) entêtés de cette folle pensée, que rien n'est au-dessus de notre compréhension. Mais nous n'avons pas besoin d'aller fort loin pour être convaincus de l'extravagance d'une telle imagination. Quiconque sait quelque chose, sait, avant toutes choses, qu'il n'a pas besoin de chercher fort loin des exemples de son ignorance. Les choses les moins considérables & les plus communes, qui se rencontrent sur notre chemin, ont des côtés obscurs, où la vue la plus pénétrante ne sauroit se faire jour. Les hommes accoutumés à penser, & qui ont l'esprit le plus net & le plus étendu, se trouvent embarrassés & hors de route, dans l'examen de chaque particule de matière. C'est de quoi nous serons moins surpris, si nous considérons les causes de notre ignorance, lesquelles peuvent être réduites à ces trois principales, si je ne me trompe.

La première, que nous manquons d'idées.

La seconde, que nous ne saurions découvrir la connexion qui est entre les idées que nous avons.

Et la troisième, que nous négligeons de suivre & d'examiner exactement nos idées.

Premièrement, il y a certaines choses, & qui ne sont pas en petit nombre, que nous ignorons faute d'idées.

En premier lieu, toutes les idées simples que nous avons, sont bornées à celles que nous recevons des objets corporels par sensation, & des opérations de notre propre esprit, comme objets de la réflexion : c'est de quoi nous sommes convaincus en nous mêmes. Or ceux qui ne sont pas assez destitués de raison pour se figurer que leur compréhension s'étende à toutes choses, n'auront pas de peine à se convaincre que ces chemins étroits & en si petit nombre, n'ont aucune proportion avec toute la vaste étendue des êtres. Il ne nous appartient pas de déterminer quelles autres idées simples peuvent avoir d'autres créatures dans d'autres parties de l'Univers, par d'autres sens & d'autres facultés plus parfaites & en plus grand nombre que celles que nous avons ou différentes de celles que nous avons. Mais de dire ou de penser qu'il n'y a point de telles facultés, parce que nous n'en avons aucune idée, c'est raisonner aussi juste qu'un aveugle qui soutiendroit qu'il n'y a ni vue ni couleurs, parcequ'il n'a absolument point d'idée d'aucune telle chose, & qu'il ne sauroit se représenter en aucune manière ce que c'est que voir. L'ignorance qui est en nous, n'empêche ni ne borne non-plus la connoissance des autres, que le défaut de la vue dans les taupes empêche les aigles d'avoir les yeux si perçans. Quiconque considérera la puissance infinie, la sagesse & la bonté du Créateur de toutes choses, aura tout sujet de penser que ces grandes vertus n'ont pas été bornées à la formation d'une créature aussi peu considérable & aussi impuissante que lui paroîtra l'homme, qui, selon toutes les apparences, tient le dernier rang parmi tous les êtres intellectuels. Ainsi nous ignorons de quelles facultés ont été enrichies d'autres espèces de créatures, pour pénétrer dans la nature & dans la constitution intérieure des choses, & quelles idées elles peuvent en avoir, entièrement différentes des nôtres. Une chose que nous savons, & que nous voyons certainement, c'est qu'il nous manque de les voir plus à fond que nous ne faisons, pour pouvoir les connoître d'une manière plus parfaite. Et il nous est aisé d'être convain-

cus que les idées que nous pouvons avoir par le secours de nos facultés, n'ont aucune proportion avec les mêmes choses, puisque nous n'avons pas une idée claire & distincte de la substance même qui est le fondement de tout le reste. Mais un tel manque d'idée, étant une partie aussi-bien qu'une cause de notre ignorance, ne sauroit être spécifié. Ce que je crois pouvoir dire hardiment sur cela, c'est que le monde intellectuel & le monde matériel, sont parfaitement semblables en ce point, que la partie que nous voyons de l'un ou de l'autre, n'a aucune proportion avec ce que nous ne voyons pas; que tout ce que nous en pouvons découvrir par nos yeux ou par nos pensées n'est qu'un point, & presque rien en comparaison du reste.

En second lieu, une autre grande cause de notre ignorance, c'est le manque des idées que nous sommes capables d'avoir. Car, comme le manque d'idées que nos facultés sont incapables de nous donner, nous ôte entièrement la vue des choses qu'on doit supposer raisonnablement dans d'autres êtres plus parfaits que nous; ainsi, le manque des idées dont je parle présentement, nous retient dans l'ignorance des choses que nous concevons capables d'être connues par nous. La *grosseur*, la *figure* & le *mouvement* sont des choses dont nous avons des idées. Mais quoique les idées de ces premières qualités des corps ne nous manquent pas, cependant, comme nous ne connoissons pas ce que c'est que la grosseur particulière, la figure & le mouvement de la plus grande partie des corps de l'Univers, nous ignorons les différentes puissances, productions & manières d'opérer par où sont produits les effets que nous voyons tous les jours: ces choses nous sont cachées en certains corps, parce qu'ils sont trop éloignés de nous, & en d'autres, parce qu'ils sont trop petits. Si nous considérons l'extrême distance des parties du monde, qui sont exposées à notre vue & dont nous avons quelque connoissance, & les raisons que nous avons de penser que ce qui est exposé à notre vue n'est qu'une petite partie de cet immense Univers, nous découvrirons aussitôt un vaste abyme d'ignorance. Le moyen de savoir quelles sont les fabriques particulières des grandes masses de matières qui composent cette prodigieuse machine d'êtres corporels, jusqu'où elles s'étendent, quel est leur mouvement, comment il est perpétué ou communiqué, & quelle influence elles ont l'une sur l'autre? Ce sont tout autant de recherches où notre esprit se perd dès la première réflexion qu'il y fait. Si nous bornons notre contemplation à ce petit coin de l'Univers où nous sommes renfermés, je veux dire au systême de notre soleil, & à ces grandes masses de matières qui roulent visiblement autour de lui, combien de diverses sortes de végétaux, d'animaux & d'êtres corporels doués d'intelligence, infiniment différens de ceux qui vivent sur notre petite boule, peut-il y avoir, selon toutes les apparences, dans les autres planètes, desquelles nous ne pouvons rien connoître, pas même leurs figures & leurs parties extérieures, pendant que nous sommes confinés dans cette terre, puisqu'il n'y a point de voies naturelles qui en puissent introduire dans notre esprit des idées certaines par sensation ou par réflexion? Toutes ces choses, dis-je, sont au-delà de la portée de ces deux sources de toutes nos connoissances; de sorte que nous ne saurions même conjecturer de quoi sont parées ces régions, & quelles sortes d'habitans il y a, tant s'en faut que nous en ayions des idées claires & distinctes.

Si une grande partie, ou plutôt la plus grande partie des différentes espèces de corps qui sont dans l'Univers, échappent à notre connoissance à cause de l'éloignement, il y en a d'autres qui ne nous sont pas moins cachés par leur extrême petitesse. Comme ces corpuscules insensibles sont les parties actives de la matière & les grands instrumens de la nature, d'où dépendent non-seulement toutes leurs *secondes qualités*, mais aussi la plupart de leurs opérations naturelles, nous nous trouvons dans une ignorance invincible de ce que nous desirons de connoître sur leur sujet, parce que nous n'avons point d'idées précises & distinctes de leurs premières qualités. Je ne doute point que, si nous pouvions découvrir la figure, la grosseur, la contexture & le mouvement des petites particules de deux corps particuliers, nous ne pussions connoître, sans le secours de l'expérience, plusieurs des opérations qu'ils seroient capables de produire l'un sur l'autre, comme nous connoissons présentement les propriétés d'un quarré ou d'un triangle. Par exemple, si nous connoissions les affections méchaniques des particules de la *rhubarbe*, de la *ciguë*, de l'*opium* & d'un *homme*, comme un horloger connoît celles d'une montre, par où cette machine produit ses opérations, & celles d'une lime qui, agissant sur les parties de la montre, doit changer la figure de quelqu'une de ses roues, nous serions capables de dire par avance que la rhubarbe doit purger un homme, que la ciguë le doit tuer, & l'opium le faire dormir, tout ainsi qu'un horloger peut prévoir qu'un petit morceau de papier, posé sur le balancier, empêchera la montre d'aller, jusqu'à ce qu'il soit ôté, ou qu'une certaine petite partie de cette machine étant détachée par la lime, son mouvement cessera entièrement, & que la montre n'ira plus. En ce cas, la raison pourquoi l'argent se dissout dans l'eau-forte, & non dans l'eau régale où l'or se dissout, quoiqu'il ne se dissolve pas dans l'eau-forte, seroit peut-être aussi facile à connoître, qu'il l'est à un serrurier de comprendre pourquoi une clef ouvre une certaine serrure & non pas une autre. Mais pendant que nous n'avons pas des sens assez pénétrans pour nous faire voir les petites particules des corps, &

pour nous donner des idées de leurs affections méchaniques, nous devons nous résoudre à ignorer leurs propriétés & la manière dont ils opèrent; & nous ne pouvons être assurés d'aucune autre chose sur leur sujet, que de ce qu'un petit nombre d'expériences peut nous en apprendre. Mais de savoir si ces expériences réussiront une autre fois, c'est de quoi nous ne pouvons pas être certains. Et c'est-là ce qui nous empêche d'avoir une connoissance certaine des vérités universelles, touchant les corps naturels; car sur cet article notre raison ne nous conduit guère au-delà des faits particuliers.

C'est pourquoi, quelque loin que l'industrie humaine puisse porter la philosophie expérimentale sur des choses physiques, je suis tenté de croire que nous ne pourrons jamais parvenir sur ces matières à une connoissance scientifique, si j'ose m'exprimer ainsi, parce que nous n'avons pas des idées parfaites & complettes de ces corps même qui sont le plus près de nous, & le plus à notre disposition. Nous n'avons, dis-je, que des idées fort imparfaites & incomplettes des corps que nous avons rapportés à certaines classes sous des noms généraux, & que nous croyons le mieux connoître. Peut-être pouvons-nous avoir des idées distinctes de différentes sortes de corps qui tombent sous l'examen de nos sens, mais je doute que nous ayions des idées complettes d'aucun d'eux. Et quoique la première manière de connoître ces corps, nous suffise pour l'usage & pour le discours ordinaire, cependant, tandis que la dernière nous manque, nous ne sommes point capables d'une *connoissance* scientifique; & nous ne pouvons jamais découvrir sur leur sujet des vérités générales, instructives & entièrement incontestables. La certitude & la démonstration sont des choses auxquelles nous ne devons point prétendre sur ces matières. Par le moyen de la couleur, de la figure, du goût, de l'odeur & des autres qualités sensibles, nous avons des idées aussi claires & aussi distinctes de la *sauge* & de la *ciguë*, que nous en avons d'un cercle & d'un triangle: mais comme nous n'avons point d'idée des premières qualités des particules insensibles de l'une & de l'autre de ces plantes, & des autres corps auxquels nous voudrions les appliquer, nous ne saurions dire quels effets elles produiront; & lorsque nous voyons ces effets, nous ne saurions conjecturer la manière dont ils sont produits, bien loin de la connoître certainement. Ainsi, n'ayant point d'idée des particulières affections méchaniques des petites particules des corps qui sont près de nous, nous ignorons leurs constitutions, leurs puissances & leurs opérations. Pour les corps plus éloignés, ils nous sont encore plus inconnus, puisque nous ne connoissons pas même leur figure extérieure, ou les parties sensibles & grossières de leurs constitutions.

Il paroît d'abord par-là combien notre connoissance a peu de proportion avec toute l'étendue des êtres même matériels. Que si nous ajoutons à cela la considération de ce nombre infini d'esprits, qui peuvent exister & qui existent probablement, mais qui sont encore plus éloignés de notre connoissance, puisqu'ils nous sont absolument inconnus, & que nous ne saurions nous former aucune idée distincte de leurs différens ordres ou différentes espèces; nous trouverons que cette ignorance nous cache dans une obscurité impénétrable presque tout le monde intellectuel, qui certainement est plus grand & plus beau que le monde matériel. Car, excepté quelque peu d'idées fort superficielles que nous nous formons d'un esprit par la réflexion que nous faisons sur notre propre esprit, d'où nous déduisons le mieux que nous pouvons l'idée du père des esprits, cet être éternel & indépendant qui a fait ces excellentes créatures, qui nous a faits avec tout ce qui existe, nous n'avons aucune *connoissance* des autres esprits, non pas même de leur existence, autrement que par le secours de la révélation. L'existence actuelle des anges & de leurs différentes espèces est naturellement au-delà de nos découvertes; & toutes ces intelligences dont il y a apparemment plus de diverses sortes que de substances corporelles, sont des choses dont nos facultés naturelles ne nous apprennent absolument rien d'assuré. Chaque homme a sujet d'être persuadé, par les paroles & les actions des autres hommes, qu'il y a en eux une ame, un être pensant aussi-bien que dans soi-même; & d'autre part la *connoissance* qu'on a de son propre esprit, ne permet pas à un homme qui fait quelque réflexion sur la cause de son existence, d'ignorer qu'il y a un Dieu. Mais qu'il y ait des degrés d'êtres spirituels entre nous & Dieu, qui est-ce qui peut venir à le connoître par ses propres recherches & par la seule pénétration de son esprit? Encore moins pouvons-nous avoir des idées distinctes de leurs différentes natures, conditions, états, puissances & diverses constitutions, par où ces êtres diffèrent les uns des autres & de nous. C'est pourquoi nous sommes dans une absolue ignorance sur ce qui concerne leurs différentes espèces & leurs diverses propriétés.

Après avoir vu combien, parmi ce grand nombre d'êtres qui existent dans l'univers, il y en a peu qui nous soient connus, faute d'idées, considérons, en second lieu, une autre source d'ignorance qui n'est pas moins importante, c'est que nous ne saurions trouver la connexion qui est entre les idées que nous avons actuellement. Car, par-tout où cette connexion nous manque, nous sommes entiérement incapables d'une *connoissance* universelle & certaine; & toutes nos vues se réduisent, comme dans le cas précédent, à ce que nous pouvons apprendre par l'observation & par l'expérience, dont il n'est pas nécessaire de dire qu'elle est fort bornée & bien éloignée d'une *con-*

noissance générale ; car qui ne le sait ? Je vais donner quelques exemples de cette cause de notre ignorance, & passer ensuite à d'autres choses. Il est évident que la grosseur, la figure & le mouvement des différens corps qui nous environnent, produisent en nous différentes sensations de couleurs, de sons, de goûts ou d'odeurs, de plaisir ou de douleur, &c. comme les affections méchaniques de ces corps n'ont aucune liaison avec ces idées qu'elles produisent en nous ; (car on ne sauroit concevoir aucune liaison entre aucune impulsion d'un corps quel qu'il soit, & aucune perception de couleur ou d'odeur que nous trouvions dans notre esprit) nous ne pouvons avoir aucune *connoissance* distincte de ces sortes d'opérations au-delà de notre propre expérience, ni raisonner sur leur sujet que comme sur des effets produits par l'institution d'un agent infiniment sage, laquelle est entiérement au-dessus de notre compréhension. Mais, tout ainsi que nous ne pouvons déduire en aucune manière, les idées des qualités sensibles que nous avons dans l'esprit, d'aucune cause corporelle, ni trouver aucune correspondance ou liaison entre ces idées & les premières qualités qui les produisent en nous, comme il paroît par l'expérience, il nous est, d'autre part, aussi impossible de comprendre comment nos esprits agissent sur nos corps. Il nous est, dis-je, tout aussi difficile de concevoir qu'une pensée produise du mouvement dans le corps, que de concevoir qu'un corps puisse produire aucune pensée dans l'esprit. Si l'expérience ne nous eût convaincus que cela est ainsi, la considération des choses même n'auroit jamais été capable de nous le découvrir en aucune manière. Quoique ces choses & autres semblables aient une liaison constante & régulière dans le cours ordinaire ; cependant, comme cette liaison ne peut être reconnue dans les idées même qui ne semblent avoir aucune dépendance nécessaire, nous ne pouvons attribuer leur connexion à aucune autre chose qu'à la détermination arbitraire d'un agent tout sage qui les a fait être & agir ainsi par des voies qu'il est absolument impossible à notre foible entendement de comprendre.

Il y a, dans quelques-unes de nos idées, des relations & des liaisons qui sont si visiblement renfermées dans la nature des idées même, que nous ne saurions concevoir qu'elles en puissent être séparées par quelque puissance que ce soit. Et ce n'est qu'à l'égard de ces idées que nous sommes capables d'une *connoissance* certaine & universelle. Ainsi l'idée d'un triangle rectangle emporte nécessairement avec soi l'égalité de ses angles à deux droits ; & nous ne saurions concevoir que la relation & la connexion de ces deux idées puisse être changée, ou dépende d'un pouvoir arbitraire qui l'ait fait ainsi à sa volonté, ou qui l'eût pu faire autrement. Mais la cohésion & la continuité des parties de la matière, la manière dont les sensations des couleurs, des sons, &c. se produisent en nous par impulsion & par mouvement, les règles & la communication de mouvement même étant des choses où nous ne saurions découvrir aucune connexion naturelle avec aucune idée que nous ayions, nous ne pouvons les attribuer qu'à la volonté arbitraire, & au bon plaisir du sage architecte de l'univers. Il n'est pas nécessaire, à mon avis, que je parle ici de la résurrection des morts, de l'état à venir du globe de la terre, & de telles autres choses que chacun reconnoît dépendre entiérement de la détermination d'un agent libre. Lorsque nous trouvons que des choses agissent régulièrement, aussi loin que s'étendent nos observations, nous pouvons conclure qu'elles agissent en vertu d'une loi qui leur est prescrite, mais qui pourtant nous est inconnue : auquel cas, encore que les causes agissent régulièrement, & que les effets s'en ensuivent constamment, cependant, comme nous ne saurions découvrir par nos idées leurs connexions & leurs dépendances, nous ne pouvons en avoir qu'une *connoissance* expérimentale. Par tout cela, il est aisé de voir dans quelles ténèbres nous sommes plongés, & combien la *connoissance* que nous pouvons avoir de ce qui existe, est imparfaite & superficielle. Par conséquent, nous ne mettons point cette *connoissance* à trop bas prix, si nous pensons modestement en nous-mêmes que nous sommes si éloignés de nous former une idée de toute la nature de l'univers, & de comprendre toutes les choses qu'il contient, que nous ne sommes pas même capables d'acquérir une *connoissance* philosophique des corps qui sont autour de nous, & qui sont partie de nous-mêmes, puisque nous ne saurions avoir une certitude universelle de leurs secondes qualités, de leurs puissances & de leurs opérations. Nos sens apperçoivent chaque jour différens effets dont nous avons jusques-là une *connoissance* sensitive : mais pour les causes, la manière & la certitude de leur production, nous devons nous résoudre à les ignorer pour les deux raisons que nous venons de proposer. Nous ne pouvons aller sur ces choses, au-delà de ce que l'expérience particulière nous découvre comme un point de fait, d'où nous pouvons ensuite conjecturer, par analogie, quels effets il est apparent que de pareils corps produiront dans d'autres expériences. Mais pour une *connoissance* parfaite, touchant les corps naturels, (pour ne pas parler des esprits), nous sommes, je crois, si éloignés d'être capables d'y parvenir, que je ne ferai pas difficulté de dire que c'est perdre sa peine que de s'engager dans une telle recherche.

En troisième lieu, là où nous avons des idées complettes, & où il y a entr'elles une connexion certaine que nous pouvons découvrir, nous sommes souvent dans l'ignorance, faute de suivre ces idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir, & pour ne pas trouver les idées moyennes qui peuvent nous montrer quelle espèce de convenance

ou de disconvenance elles ont l'une avec l'autre. Ainsi, plusieurs ignorent des vérités mathématiques, non en conséquence d'aucune imperfection dans leurs facultés, ou d'aucune incertitude dans les choses mêmes, mais faute de s'appliquer à acquérir, examiner & comparer ces idées de la manière qu'il faut. Ce qui a le plus contribué à nous empêcher de bien conduire nos idées, & de découvrir leurs rapports, la convenance ou la disconvenance qui se trouvent entr'elles, ç'a été, à mon avis, le mauvais usage des mots. Il est impossible que les hommes puissent jamais chercher exactement, ou découvrir certainement la convenance ou la disconvenance des idées, tandis que leurs pensées ne roulent & ne voltigent que sur des sons d'une signification douteuse & incertaine. Les mathématiciens, en formant leurs pensées indépendamment des noms, & en s'accoutumant à présenter à leur esprit les idées mêmes qu'ils veulent considérer, & non les sons à la place de ces idées, ont évité par-là une grande partie des embarras & des disputes qui ont si fort arrêté les progrès des hommes dans d'autres sciences. Car, tandis qu'ils s'attachent à des mots d'une signification indéterminée & incertaine, ils sont incapables de distinguer, dans leurs propres opinions, le vrai du faux, le certain de ce qui n'est que probable, & ce qui est suivi & raisonnable de ce qui est absurde. Tel a été le destin ou le malheur d'une grande partie de gens de lettres; & par-là le fond des connoissances réelles n'a pas été fort augmenté à proportion des écoles, des disputes & des livres dont le monde a été rempli, pendant que les gens d'étude, perdus dans un vaste labyrinthe de mots, n'ont su où ils en étoient, jusqu'où leurs découvertes étoient avancées, & ce qui manquoit à leur propre fond, ou au fond général des connoissances humaines. Si les hommes avoient agi dans leurs découvertes du monde matériel, comme ils en ont usé à l'égard de celles qui regardent le monde intellectuel; s'ils avoient tout confondu dans un cahos de termes & de façons de parler d'une signification douteuse & incertaine, tous les volumes qu'on auroit écrit sur la navigation & sur les voyages, toutes les spéculations qu'on auroit formées, toutes les disputes qu'on auroit excitées & multipliées sans fin sur les zones & sur les marées, les vaisseaux même qu'on auroit bâtis, & les flottes qu'on auroit mises en mer, tout cela ne nous auroit jamais appris un chemin au-delà de la ligne, & les antipodes seroient toujours aussi inconnues que lorsqu'on avoit déclaré que c'étoit une hérésie de soutenir qu'il y en eût. Mais, parce que j'ai déjà traité assez au long des mots & du mauvais usage qu'on en fait communément, je n'en parlerai pas davantage en cet endroit. *Voyez* l'art. MOT.

Outre l'étendue de notre *connoissance* que nous avons examiné jusqu'ici, & qui se rapporte aux différentes espèces d'êtres qui existent, nous pouvons y considérer une autre sorte d'étendue, & par rapport à son universalité, & qui est bien digne aussi de nos réflexions. Notre *connoissance* suit, à cet égard, la nature de nos idées. Lorsque les idées dont nous appercevons la convenance ou la disconvenance sont abstraites, notre *connoissance* est universelle. Car ce qui est connu de ces sortes d'idées générales, sera toujours véritable de chaque chose particulière, où cette essence, c'est-à-dire, cette idée abstraite doit se trouver renfermée; & ce qui est une fois connu de ces idées, sera continuellement & éternellement véritable. Ainsi, pour ce qui est de toutes les *connoissances* générales, c'est dans notre esprit que nous devons les chercher & les trouver uniquement, & ce n'est que la considération de nos propres idées qui nous les fournit. Les vérités qui appartiennent aux essences des choses, c'est-à-dire, aux idées abstraites, sont éternelles; & l'on ne peut les découvrir que par la contemplation de ces essences, tout ainsi que l'existence des choses ne peut être connue que par l'expérience.

DE LA RÉALITÉ DE NOTRE CONNOISSANCE. Je ne doute point qu'à présent il ne puisse venir dans l'esprit de mon lecteur, que je n'ai travaillé jusqu'ici qu'à bâtir un château en l'air, & qu'il ne soit tenté de me dire : « A quoi bon tout cet » étalage de raisonnemens? La connoissance, di» tes-vous, n'est autre chose que la perception » de la convenance ou de la disconvenance de nos » propres idées. Mais qui sait ce que peuvent être » ces idées? Y a-t-il rien de si extravagant que » les imaginations qui se forment dans le cerveau » des hommes? Où est celui qui n'a pas quelque » chimère dans la tête? Et s'il y a un homme d'un » sens rassis & d'un jugement tout-à-fait solide, » quelle différence y aura-t-il, en vertu de nos » règles, entre la connoissance d'un tel homme & » celle de l'esprit le plus extravagant du monde? » Ils ont tous deux leurs idées, & apperçoivent » tous deux la convenance ou la disconvenance » qui est entr'elles. Si ces idées diffèrent en quel» qu'endroit, tout l'avantage sera du côté de celui » qui a l'imagination la plus échauffée, parce » qu'il a des idées plus vives & en plus grand » nombre; de sorte que, selon vos propres rè» gles, il aura aussi plus de connoissance. S'il est » vrai que toute la connoissance consiste unique» ment dans la perception de la convenance ou de » la disconvenance de nos propres idées, il y au» ra autant de certitude dans les visions d'un en» thousiaste que dans les raisonnemens d'un hom» me de bon sens. Il n'importe ce que les choses » sont en elles-mêmes, pourvu qu'un homme » observe la convenance de ses propres imagina» tions, & qu'il parle conséquemment; ce qu'il » dit est certain, c'est la vérité toute pure. Tous » ces châteaux bâtis en l'air, seront d'aussi fortes » retraites de la vérité, que les démonstrations » d'Euclide. A ce compte, dire qu'une harpie

» n'eſt pas un centaure, c'eſt auſſi-bien une » connoiſſance certaine & une vérité, que de » dire qu'un quarré n'eſt pas un cercle.

» Mais de quel uſage ſera toute cette belle con- » noiſſance des imaginations des hommes à celui » qui cherche à s'inſtruire de la réalité des cho- » ſes ? Qu'importe de ſavoir ce que ſont les fan- » taiſies des hommes ? Ce n'eſt que la connoiſſan- » ce des choſes qu'on doit eſtimer; c'eſt cela ſeul » qui donne du prix à nos raiſonnemens, & qui » fait préférer la connoiſſance d'un homme à celle » d'un autre, je veux dire la connoiſſance de ce » que les choſes ſont réellement en elles-mê- » mes, & non une connoiſſance de ſonges & de » viſions ».

A cela je réponds : Que ſi la connoiſſance que nous avons de nos idées, ſe termine à ces idées ſans s'étendre plus avant, lorſqu'on ſe propoſe quelque choſe de plus, nos plus ſérieuſes penſées ne ſeront pas d'un beaucoup plus grand uſage que les rêveries d'un cerveau déréglé; & que les vérités fondées ſur cette connoiſſance, ne ſeront pas d'un plus grand poids que les diſcours d'un homme qui voit clairement les choſes en ſonge, & les débite avec une extrême confiance. Mais avant que de finir, j'eſpère montrer évidemment que cette voie d'acquérir de la certitude par la connoiſſance de nos propres idées, renferme quelque choſe de plus qu'une pure imagination; & en même-temps il paroîtra, a mon avis, que toute la certitude qu'on a des vérités générales, ne renferme effectivement autre choſe.

Il eſt évident que l'eſprit ne connoît pas les choſes immédiatement, mais ſeulement par l'intervention des idées qu'il en a; & par conſéquent notre connoiſſance n'eſt réelle, qu'autant qu'il y a de la conformité entre nos idées & la réalité des choſes. Mais quel ſera ici notre *Critérion ?* Comment l'eſprit, qui n'apperçoit rien que ſes propres idées, connoîtra-t-il qu'elles conviennent avec les choſes mêmes. Quoique cela ne ſemble pas exempt de difficulté, je crois pourtant qu'il y a deux ſortes d'idées dont nous pouvons être aſſurés qu'elles ſont conformes aux choſes.

Les premières ſont les *idées ſimples ;* car, puiſque l'eſprit ne ſauroit en aucune manière ſe les former à lui-même, comme nous l'avons fait voir, il faut néceſſairement qu'elles ſoient produites par des choſes qui agiſſent naturellement ſur l'eſprit, & y font connoître les perceptions auxquelles elles ſont appropriées par la ſageſſe & la volonté de celui qui nous a fait. Il s'enſuit delà que les idées ſimples ne ſont pas des fictions de notre propre imagination, mais des productions naturelles & régulières de choſes exiſtantes hors de nous, qui opèrent réellement ſur nous; & qu'ainſi elles ont toute la conformité à quoi elles ſont deſtinées, ou que notre état exige : car elles nous repréſentent les choſes ſous les apparences que les choſes ſont capables de produire en nous, par où nous devenons capables nous-mêmes de diſtinguer les eſpèces des ſubſtances particulières, de diſcerner l'état où elles ſe trouvent, & par ce moyen, de les appliquer à notre uſage. Ainſi, l'idée de *blancheur* ou d'*amertume*, telle qu'elle eſt dans l'eſprit, étant exactement conforme à la puiſſance qui eſt dans un corps, d'y produire une telle idée, a toute la conformité réelle qu'elle peut ou doit avoir avec les choſes qui exiſtent hors de nous. Et cette conformité, qui ſe trouve entre nos idées ſimples & l'exiſtence des choſes, ſuffit pour nous donner une connoiſſance réelle.

En ſecond lieu, toutes nos idées complexes, excepté celles des ſubſtances, étant des archétypes que l'eſprit a formés lui-même, qu'il n'a pas deſtiné à être des copies de quoi que ce ſoit, ni rapportés à l'exiſtence d'aucune choſe comme à leurs originaux, elles ne peuvent manquer d'avoir toute la conformité néceſſaire à une connoiſſance réelle. Car ce qui n'eſt pas deſtiné à repréſenter autre choſe que ſoi-même, ne peut être capable d'une fauſſe repréſentation, ni nous éloigner de la juſte conception d'aucune choſe par ſa diſſemblance d'avec elle. Or, excepté les idées des ſubſtances, telles ſont toutes nos idées complexes, qui, comme j'ai fait voir ailleurs, ſont des combinaiſons d'idées que l'eſprit joint enſemble par un libre choix, ſans examiner ſi elles ont aucune liaiſon dans la nature. De là vient que toutes les idées de cet ordre ſont elles-mêmes conſidérées comme des archétypes; & les choſes ne ſont conſidérées qu'en tant qu'elles y ſont conformes. Deſorte que nous ne pouvons qu'être infailliblement aſſurés que toute notre connoiſſance, touchant ces idées, eſt réelle, & s'étend aux choſes mêmes; parce que, dans toutes nos penſées, dans tous nos raiſonnemens, & dans tous nos diſcours ſur ces ſortes d'idées, nous n'avons deſſein de conſidérer les choſes qu'autant qu'elles ſont conformes à nos idées; & par conſéquent nous ne pouvons manquer d'attraper ſur ce ſujet une réalité certaine & indubitable.

Je ſuis aſſuré qu'on m'accordera ſans peine que la connoiſſance que nous pouvons avoir des vérités mathématiques, n'eſt pas ſeulement une connoiſſance certaine, mais réelle, que ce ne ſont point de ſimples viſions, & des chimères d'un cerveau fertile en imaginations frivoles. Cependant, à bien conſidérer la choſe, nous trouverons que toute cette connoiſſance roule uniquement ſur nos propres idées. Le mathématicien examine la vérité & les propriétés qui appartiennent à un rectangle ou à un cercle, à les conſidérer ſeulement tels qu'ils ſont en idées dans ſon eſprit; car peut-être n'a-t-il jamais trouvé en ſa vie aucune de ces figures, qui ſoient mathématiquement, c'eſt-à-dire, préciſément & exactement véritables. Ce qui n'empêche pourtant pas que la connoiſſance qu'il a de quelque vérité ou de

de quelque propriété que ce ſoit, qui appartiennent au cercle ou à toute autre figure mathématique, ne ſoit véritable & certaine, même à l'égard des choſes réellement exiſtantes; parce que les choſes réelles n'entrent dans ces ſortes de propoſitions, & n'y ſont conſidérées qu'autant qu'elles conviennent réellement avec les archétypes, qui ſont dans l'eſprit du mathématicien. Eſt-il vrai de l'idée du triangle que ſes trois angles ſont égaux à deux droits? La même choſe eſt auſſi véritable d'un triangle, en quelqu'endroit qu'il exiſte réellement. Mais que toute autre figure, actuellement exiſtante, ne ſoit pas exactement conforme à l'idée du triangle qu'il a dans l'eſprit, elle n'a abſolument rien à démêler avec cette propoſition. Et par conſéquent, le mathématicien voit certainement que toute ſa connoiſſance, touchant ces ſortes d'idées, eſt réelle, parce que, ne conſidérant les choſes qu'autant qu'elles conviennent avec ces idées qu'il a dans l'eſprit, il eſt aſſuré que tout ce qu'il fait ſur ces figures, lorſqu'elles n'ont qu'une exiſtence idéale dans ſon eſprit, ſe trouvera auſſi véritable à l'égard de ces mêmes figures, ſi elles viennent à exiſter réellement dans la matière: ſes réflexions ne tombent que ſur ces figures, qui ſont les mêmes, ou qu'elles exiſtent, & de quelque manière qu'elles exiſtent.

Il s'enſuit de-là que la connoiſſance des vérités morales eſt auſſi capable d'une certitude réelle, que celle des vérités mathématiques; car la certitude n'étant que la perception de la convenance ou de la diſconvenance de nos idées, & la démonſtration n'étant autre choſe que la perception de cette convenance par l'intervention d'autres idées moyennes; comme nos idées morales ſont elles-mêmes des archétypes, auſſi-bien que les idées mathématiques, & qu'ainſi ce ſont des idées complettes: toute la convenance ou la diſconvenance, que nous découvrirons entr'elles, produira une connoiſſance réelle, auſſi-bien que dans les figures mathématiques.

Pour parvenir à la *connoiſſance* & à la certitude, il eſt néceſſaire que nous ayons des idées déterminées; & pour faire que notre connoiſſance ſoit réelle, il faut que nos idées répondent à leurs archétypes. Du reſte, l'on ne doit pas trouver étrange que je place la certitude de notre connoiſſance dans la conſidération de nos idées, ſans me mettre fort en peine (à ce qu'il ſemble) de l'exiſtence réelle des choſes; puiſqu'après y avoir bien penſé, l'on trouvera, ſi je ne me trompe, que la plupart des diſcours ſur leſquels roulent les penſées, & les diſputes de ceux qui prétendent ne ſonger à autre choſe qu'à la recherche de la vérité & de la certitude, ne ſont effectivement que des propoſitions générales, & des notions auxquelles l'exiſtence n'a aucune part. Tous les diſcours des mathématiciens, ſur la quadrature du cercle, ſur les ſections coniques, ou ſur toute autre partie des mathématiques, ne regardent point du-tout l'exiſtence d'aucune de ces figures. Les démonſtrations qu'ils font ſur cela, & qui dépendent des idées qu'ils ont dans l'eſprit, ſont les mêmes, ſoit qu'il y ait un quarré ou un cercle actuellement exiſtant dans le monde, ou qu'il n'y en ait point. De même, la vérité de la certitude des diſcours de morale eſt conſidérée indépendamment de la vie des hommes & de l'exiſtence que les vertus, dont ils traitent, ont actuellement dans le monde; & les *Offices de Cicéron* ne ſont pas moins conformes à la vérité, parce qu'il n'y a perſonne dans le monde qui en pratique exactement les maximes, qui règle ſa vie ſur le modèle d'un homme de bien, tel que Cicéron nous le dépeint dans cet ouvrage, & qu'il n'exiſtoit qu'en idée lorſqu'il écrivoit. S'il eſt vrai dans la ſpéculation, c'eſt-à-dire en idée, que le meurtre mérite la mort, il le ſera auſſi à l'égard de toute action réelle, qui eſt conforme à cette idée du meurtre. Quant aux autres actions, la vérité de cette propoſition ne les touche en aucune manière. Il en eſt de-même de toutes les autres eſpèces de choſes, qui n'ont point d'autre eſſence que les idées mêmes qui ſont dans l'eſprit des hommes.

Mais, dira-t-on, ſi la connoiſſance morale ne conſiſte que dans la contemplation de nos propres idées morales, & que ces idées, comme celles des autres modes, ſoient de notre propre invention, quelle étrange notion aurons-nous de la juſtice & de la tempérance? Quelle confuſion entre les vertus & les vices, ſi chacun peut s'en former telles idées qu'il lui plaira? Il n'y aura pas plus de confuſion ou de déſordre dans les choſes mêmes, & dans les raiſonnemens qu'on fera ſur leur ſujet, que dans les mathématiques, il arriveroit du déſordre dans les démonſtrations, ou du changement dans les propriétés des figures, & dans les rapports que l'une a avec l'autre, ſi un homme faiſoit un triangle à quatre coins, & un trapèze à quatre angles droits, c'eſt-à-dire en bon françois, s'il changeoit les noms des figures, & qu'il appellât d'un certain nom ce que les mathématiciens appellent d'un autre. Car qu'un homme ſe forme l'idée d'une figure à trois angles dont l'un ſoit droit, & qu'il l'appelle, s'il veut, *équilatère* ou *trapèze*, ou de quelqu'autre nom; les propriétés de cette idée, & les démonſtrations qu'il fera ſur ſon ſujet, ſeront les mêmes que s'il les appelloit *triangle rectangle*. J'avoue que ce changement de nom, contraire à la propriété du langage, troublera d'abord celui qui ne ſait pas quelle idée ce nom ſignifie; mais dès que la figure eſt tracée, les conſéquences ſont évidentes, & la démonſtration paroît clairement. Il en eſt juſtement de même à l'égard des connoiſſances morales. Par exemple, qu'un homme ait l'idée d'une action qui conſiſte à prendre aux autres, ſans leur conſentement, ce qu'une honnête in-

duſtrie leur a fait gagner ; & qu'il lui donne, s'il veut, le nom de *juſtice ;* quiconque prendra ici le nom ſans l'idée qui y eſt attachée, s'égarera infailliblement, en y attachant une autre idée de ſa façon. Mais ſéparez l'idée d'avec le nom, prenez le nom tel qu'il eſt dans la bouche de celui qui s'en ſert, & vous trouverez que les mêmes choſes conviennent à cette idée, qui lui conviendront ſi vous l'appellez *injuſtice.* A la vérité, les noms impropres cauſent ordinairement plus de déſordre dans les diſcours de morale, parce qu'il n'eſt pas ſi facile de les rectifier que dans les mathématiques où la figure, une fois tracée & expoſée aux yeux, fait que le mot eſt inutile, & n'a plus aucune force, car qu'eſt-il beſoin de ſigne lorſque la choſe ſignifiée eſt préſente ? Mais, dans les termes de morale, on ne ſauroit faire cela ſi aiſément ni ſi promptement, à cauſe de tant de compoſitions compliquées qui conſtituent les idées complexes de ces modes. Cependant qu'on vienne à nommer quelqu'une de ces idées d'une manière contraire à la ſignification que les mots ont ordinairement dans cette langue, cela n'empêche point que nous ne puiſſions avoir une *connoiſſance* certaine & démonſtrative de leurs diverſes convenances ou diſconvenances, ſi nous avons le ſoin de nous tenir conſtamment aux mêmes idées préciſes, comme dans les mathématiques, & que nous ſuivions ces idées dans les différentes relations qu'elles ont l'une à l'autre, ſans que leurs noms nous faſſent jamais prendre le change. Si nous ſéparons une fois l'idée en queſtion d'avec le ſigne qui tient ſa place, notre *connoiſſance* tend également à la découverte d'une vérité réelle & certaine, quels que ſoient les ſons dont nous nous ſervions.

Une autre choſe à quoi nous devons prendre garde, c'eſt que lorſque Dieu ou quelqu'autre légiſlateur ont défini certains termes de morale, ils ont établi par-là l'eſſence de cette eſpèce à laquelle ce nom appartient ; & il y a du danger, après cela, de l'appliquer ou de s'en ſervir dans un autre ſens. Mais, en d'autres rencontres, c'eſt une pure impropriété de langage que d'employer ces termes de morale d'une manière contraire à l'uſage ordinaire du pays. Cependant cela même ne trouble point la certitude de la *connoiſſance* qu'on peut toujours acquérir, par une légitime conſidération & par une exacte comparaiſon de ces idées, quelques noms biſarres qu'on leur donne.

En troiſième lieu, il y a une autre ſorte d'idées complexes qui, ſe rapportant à des archetypes qui exiſtant hors de nous, peuvent en être différentes ; & ainſi notre *connoiſſance* touchant ces idées, peut manquer d'être réelle. Telles ſont nos idées de ſubſtances, qui, conſiſtant dans une collection d'idées ſimples, qu'on ſuppoſe déduite des ouvrages de la nature, peuvent pourtant être différentes de ces archétypes, dès-là qu'elles renferment plus d'idées ou d'autres idées que celles qu'on peut trouver unies dans les choſes mêmes. D'où il arrive qu'elles peuvent manquer, & qu'en effet elles manquent d'être exactement conformes aux choſes mêmes.

Je dis donc que, pour avoir des idées des ſubſtances qui étant conformes aux choſes puiſſent nous fournir une *connoiſſance* réelle, il ne ſuffit pas de joindre enſemble, ainſi que dans les modes, des idées qui ne ſoient pas incompatibles, quoiqu'elles n'aient jamais exiſté auparavant de cette manière, comme ſont, par exemple, les idées de ſacrilège ou de parjure, &c. qui étoient auſſi véritables & auſſi réelles avant qu'après l'exiſtence d'aucune telle action. Il en eſt, dis-je, tout autrement à l'égard de nos idées des ſubſtances ; car celles-ci étant regardées comme des copies qui doivent repréſenter des archétypes exiſtans hors de nous, elles doivent être toujours formées ſur quelque choſe qui exiſte ou qui ait exiſté, & il ne faut pas qu'elles ſoient compoſées d'idées que notre eſprit joigne arbitrairement enſemble, ſans ſuivre aucun modèle réel d'où elles aient été déduites, quoique nous ne puiſſions appercevoir aucune incompatibilité dans une telle combinaiſon. La raiſon de cela eſt, que ne ſachant pas quelle eſt la conſtitution réelle des ſubſtances d'où dépendent nos idées ſimples, & qui eſt effectivement la cauſe de ce que quelques-unes d'elles ſont étroitement liées enſemble dans un même ſujet, & que d'autres en ſont excluses ; il y en a fort peu dont nous puiſſions aſſurer qu'elles peuvent ou ne peuvent pas exiſter enſemble dans la nature, au-delà de ce qui paroît par l'expérience & par des obſervations ſenſibles. Par conſéquent toute la réalité de la *connoiſſance* que nous avons des ſubſtances eſt fondée ſur ceci : que toutes nos idées complexes des ſubſtances doivent être telles qu'elles ſoient uniquement compoſées d'idées ſimples qu'on ait reconnu coexiſter dans la nature. Juſques-là nos idées ſont véritables ; &, quoiqu'elles ne ſoient peut-être pas des copies fort exactes des ſubſtances, elles ne laiſſent pourtant pas d'être les ſujets de la *connoiſſance* réelle que nous avons des ſubſtances : *connoiſſance* qu'on trouvera ne s'étendre pas fort loin, comme je l'ai déja montré ; mais ce ſera toujours une *connoiſſance* réelle, auſſi loin qu'elle pourra s'étendre. Quelques idées que nous ayions, la convenance que nous trouvons qu'elles ont avec d'autres ſera toujours un ſujet de *connoiſſance.* Si ces idées ſont abſtraites, la *connoiſſance* ſera générale. Mais, pour la rendre réelle par rapport aux ſubſtances, les idées doivent être déduites de l'exiſtence réelle des choſes. Quelques idées ſimples qui aient été trouvées coexiſter dans une ſubſtance, nous pouvons les joindre hardiment enſemble, & former ainſi des idées abſtraites des ſubſtances. Car tout ce qui a été une fois uni dans la nature, peut l'être encore.

Si nous considérions bien cela, & que nous ne bornassions pas nos pensées & nos idées abstraites à des noms comme s'il n'y avoit, ou ne pouvoit y avoir d'autres espèces de choses que celles que les noms connus ont déja déterminées, &, pour ainsi dire, produites, nous penserions aux choses mêmes d'une manière beaucoup plus libre & moins confuse que nous ne faisons. Si je disois de certains imbécilles qui ont vécu quarante ans sans donner le moindre signe de raison, que c'est quelque chose qui tient le milieu entre l'homme & la bête, cela passeroit peut-être pour un paradoxe bien hardi, ou même pour une fausseté d'une très-dangereuse conséquence; & cela en vertu d'un préjugé qui n'est fondé sur autre chose que sur cette fausse supposition, que ces deux noms *homme* & *bête* signifient des espèces distinctes, si bien marquées par des essences réelles, que nulle autre espèce ne peut intervenir entr'elles; au lieu que si nous voulons faire abstraction de ces noms, & renoncer à la supposition de ces essences spécifiques établies par la nature, auxquelles toutes les choses de la même dénomination participent exactement & avec une entière égalité: si, dis-je, nous ne voulons pas nous figurer qu'il y ait un certain nombre précis de ces essences sur lesquelles toutes les choses aient été formées & jettées au moule, nous trouverons que l'idée de la figure, du mouvement & de la vie d'un homme destitué de raison, est aussi bien une idée distincte, & constitue aussi-bien une espèce de choses distinctes de l'homme & de la bête, que l'idée de la figure d'un âne accompagné de raison seroit différente de celle de l'homme ou de la bête, & constitueroit une espèce d'animal qui tiendroit le milieu entre l'homme & la bête, ou qui seroit distinct de l'un & l'autre.

Ici chacun sera d'abord tenté de me dire: *si l'on peut supposer que des imbécilles sont quelque chose entre l'homme & la bête, que sont-ils donc, je vous prie?* Je réponds, ce sont des *imbécilles*; ce qui est un aussi bon mot pour quelque chose de différent de la signification du mot *homme* ou *bête*, que les noms *d'homme* & de *bête* sont propres à marquer des significations distinctes l'une de l'autre. Cela bien considéré pourroit résoudre cette question, & faire voir ma pensée sans qu'il fût besoin de plus longs discours. Mais je ne connois pas si peu le zèle de certaines gens, toujours prêts à tirer des conséquences & à se figurer la religion en danger, dès que quelqu'un se hasarde de quitter leurs façons de parler, pour ne pas prévoir quelles odieuses épithètes on peut donner à une telle proposition faute de m'entendre. Et d'abord on me demandera sans doute: si les imbécilles sont quelque chose entre l'homme & la bête, que deviendront-ils en l'autre monde? A cela je réponds 1°. que leur sort est indépendant de ma manière de les définir; qu'ils tombent ou qu'ils se soutiennent, cela regarde leur maître: & soit que nous déterminions quelque chose, ou que nous ne déterminions rien sur leur condition, elle n'en sera ni meilleure ni pire pour cela. Ils sont entre les mains d'un créateur fidèle & d'un père plein de bonté, qui ne dispose pas de ses créatures suivant les bornes étroites de nos pensées ou de nos opinions particulières, & qui ne les distingue point conformément aux noms & aux espèces qu'il plaît d'imaginer. Du reste, comme nous connoissons si peu de choses de ce monde où nous vivons actuellement, nous pouvons bien, ce me semble, nous résoudre sans peine à nous abstenir de prononcer définitivement au-delà de ce qui nous est révélé sur les différens états par où doivent passer les créatures en quittant ce monde. Il nous doit suffire que Dieu ait fait connoître à tous ceux qui sont capables d'instruction, de discours & de raisonnement, qu'ils seront appellés à rendre compte de leur conduite, & qu'ils recevront selon ce qu'ils auront fait dans ce corps.

Mais je réponds, en second lieu, que tout le fort de cette question, *si je veux priver les imbécilles d'un état à venir*, roule sur une de ces deux suppositions qui sont également fausses. La première est, que toutes les choses qui ont la forme & l'apparence extérieure d'homme, doivent être nécessairement destinées à un état d'immortalité après cette vie; ou, en second lieu, que tout ce qui a une naissance humaine doit jouir de ce privilège. Otez ces imaginations, & vous verrez que ces sortes de questions sont ridicules & sans aucun fondement. Je supplie donc ceux qui se figurent qu'il n'y a qu'une différence accidentelle entr'eux & des imbécilles, (l'essence étant exactement la même dans l'un & dans l'autre,) de considérer s'ils peuvent imaginer que l'immortalité soit attachée à aucune forme extérieure du corps. Il suffit, je pense, de leur proposer la chose, pour la leur faire désavouer: car je ne crois pas qu'on ait encore vu personne dont l'esprit soit assez enfoncé dans la matière pour élever aucune figure composée de parties grossières, sensibles & extérieures, jusqu'à ce point d'excellence, que d'affirmer que la vie éternelle lui soit due ou en soit une suite nécessaire; ou qu'aucune masse de matière, une fois dissoute ici-bas, doive ensuite être rétablie dans un état où elle aura éternellement du sentiment, de la perception & de la *connoissance*, dès-là seulement qu'elle a été moulée sur une telle figure, que ses parties extérieures ont eu une telle configuration particulière. Si l'on admet une fois ce sentiment, qui attache l'immortalité à une certaine configuration extérieure, il ne faut plus parler d'ame ou d'esprit, ce qui a été jusqu'ici le seul fondement sur lequel on a conclu que certains êtres corporels étoient immortels, & que d'autres ne l'étoient pas. C'est donner davantage à l'extérieur qu'à l'intérieur des choses. C'est faire consister l'excellence d'un homme dans la figure extérieure

de ſon corps, plutôt que dans les perfections intérieures de ſon ame, ce qui n'eſt guères mieux que d'attacher cette grande & ineſtimable prérogative d'un état immortel & d'une vie éternelle dont l'homme jouit préférablement aux autres êtres matériels, que de l'attacher, dis-je, à la manière dont ſa barbe eſt faite, ou dont ſon habit eſt taillé; car une telle ou une telle forme extérieure de nos corps n'emporte pas plutôt avec ſoi des eſpérances d'une durée éternelle, que la façon dont eſt fait l'habit d'un homme, lui donne un ſujet raiſonnable de penſer que cet habit ne s'uſera jamais, ou qu'il rendra ſa perſonne immortelle. On dira peut-être que perſonne ne s'imagine que la figure rende quoi que ce ſoit immortel, mais que c'eſt la figure qui eſt le ſigne de la réſidence d'une ame raiſonnable qui eſt immortelle. J'admire qui l'a rendue ſigne d'une telle choſe. Car, pour faire que cela ſoit, il ne ſuffit pas de le dire ſimplement; il faudroit avoir des preuves pour en convaincre une autre perſonne. Je ne ſache pas qu'aucune figure parle un tel langage, c'eſt-à-dire, qu'elle déſigne rien de tel par elle-même: car on peut conclure auſſi raiſonnablement que le corps mort d'un homme, en qui l'on ne peut trouver non plus d'apparence de vie ou de mouvement que dans une ſtatue, renferme une ame vivante à cauſe de ſa figure, que de dire qu'il y a une ame raiſonnable dans un imbécille, parce qu'il a l'extérieur d'une créature raiſonnable, quoique, durant tout le cours de ſa vie, il ne paroiſſe dans ſes actions aucune marque de raiſon ſi expreſſe que celles qu'on peut obſerver en pluſieurs bêtes.

Donc l'homme, doué des prérogatives que la raiſon & la religion lui donnent, n'eſt point la configuration qui nous frappe, puiſqu'un cadavre encore frais nous la préſente à-peu-près la même. Il n'eſt point cette même figure en mouvement, réduite à la ſimple végétation, c'eſt le cas de l'imbécille né & vivant dans une imbécillité; & nous ne prononçons affirmativement ſur l'homme, qu'à la vue de ce compoſé où nous trouvons à la fois un corps animé qui frappe nos ſens; & des actions qui, nous annonçant habituellement la penſée, la réflexion, la délibération & une volonté, indiquent l'agent raiſonnable qui régit & anime ce corps ſenſible. Je dis *habituellement*, parce que l'état du ſommeil, ou de l'ivreſſe, ou d'une léthargie paſſagère ne détruit point la nature de ce compoſé, ni ſa deſtination. On voit par-là que les principes que je me ſuis fait honneur de reſpecter, n'ont rien à perdre par le degré de préciſion que je donne ici à nos *connoiſſances*: c'eſt donc un vice que de ne juger l'homme que par les linéamens de ſa figure. Mais pour faire voir qu'en effet, de la manière dont on raiſonne ſur ce ſujet, les gens ſe fondent entiérement ſur la figure, & réduiſent toute l'eſſence de l'eſpèce humaine (ſuivant l'idée qu'ils s'en forment) à la forme extérieure, quelque déraiſonnable que cela ſoit, & malgré tout ce qu'ils diſent pour le déſavouer, nous n'avons qu'à ſuivre leurs penſées & leur pratique un peu plus avant, & la choſe paroîtra avec la dernière évidence. Un imbécille bien formé eſt un homme; il a une ame raiſonnable, quoiqu'on n'en voie aucun ſigne: il n'y a point de doute à cela, dites-vous. Faites les oreilles un peu plus longues & plus pointues, le nez un peu plus plat qu'à l'ordinaire, & vous commencez à héſiter. Faites le viſage plus étroit, plus plat & plus long, vous voilà tout-à-fait indéterminé. Donnez-lui encore plus de reſſemblance à une bête brute, juſqu'à ce que la tête ſoit parfaitement celle de quelqu'autre animal, dès-lors c'eſt un monſtre; & ce vous eſt une démonſtration qu'il n'a point d'ame, & qu'il doit être détruit. Je vous demande préſentement où trouver la juſte meſure & les dernières bornes de la figure qui emporte avec elle une ame raiſonnable. Car puiſqu'il y a eu des *fœtus* humains, moitié bêtes & moitié hommes, d'autres dont les trois parties participent de l'un, & l'autre partie de l'autre; & qu'il peut arriver qu'ils approchent de l'une ou de l'autre forme, ſelon toute la variété imaginable; qu'ils reſſemblent à un homme ou à une bête par différens degrés mêlés enſemble, je ſerois bien-aiſe de ſavoir quels ſont au juſte les linéamens auxquels une ame raiſonnable peut ou ne peut pas être unie; ſelon cette hypothèſe, quelque ſorte d'extérieur eſt une marque aſſurée qu'une ame habite ou n'habite pas dans le corps. Car juſqu'à ce qu'on en ſoit venu là, nous parlons de l'homme au haſard, & nous en parlerons, je crois, toujours ainſi, tandis que nous nous fixerons à certains ſons, & que nous figurerons certaines eſpèces déterminées dans la nature, ſans ſavoir ce que c'eſt. Mais, après tout, je ſouhaiterois qu'on conſidérât que ceux qui croient avoir ſatisfait à la difficulté, en nous diſant qu'un *fœtus* contrefait eſt un monſtre, tombent dans la même faute qu'ils veulent reprendre; c'eſt qu'ils établiſſent par-là une eſpèce moyenne entre l'homme & la bête. Car, je vous prie, qu'eſt-ce que leur monſtre en ce cas-là, (ſi le mot de *monſtre* ſignifie quoi que ce ſoit) ſinon une choſe qui n'eſt ni homme ni bête, mais qui participe de l'un & de l'autre? Or tel eſt juſtement l'imbécille dont on vient de parler. Tant il eſt néceſſaire de raiſonner avec préciſion ſur les eſpèces & les eſſences, ſi nous voulons pénétrer véritablement dans la nature des choſes même, & les examiner, par ce que nos facultés nous y peuvent faire découvrir, à les conſidérer telles qu'elles exiſtent, & non pas de vaines fantaiſies dont on s'eſt entêté ſur leur ſujet ſans aucun fondement.

J'ai propoſé ceci dans cet endroit, parce que je crois que nous ne ſaurions prendre trop de ſoin pour éviter que les *mots* & les *eſpèces*, à en juger par les notions vulgaires ſelon leſquelles

nous avons accoutumé de les employer, ne nous imposent; car je suis porté à croire que c'est-là ce qui nous empêche le plus d'avoir des *connoissances* claires & distinctes, particuliérement à l'égard des substances; & que c'est de-là qu'est venue une grande partie des difficultés sur la vérité & sur la certitude. Si nous nous accoutumions seulement à séparer nos réflexions & nos raisonnemens d'avec les mots, nous pourrions remédier en grande partie à cet inconvénient, par rapport à nos propres pensées que nous considérerions en nous-mêmes; ce qui n'empêcheroit pourtant pas que nous ne fussions toujours embrouillés dans nos discours avec les autres hommes, tant que nous persisterons à croire que les espèces & leurs essences, ne sont autre chose quenos idées abstraites, auxquelles nous attachons certains noms pour en être les signes.

Enfin, pour reprendre en peu de mots ce que nous venons de dire sur la certitude & la réalité de nos *connoissances*, par-tout où nous appercevons la convenance ou la disconvenance de quelqu'une de nos idées, il y a là une *connoissance* certaine; par-tout où nous sommes assurés que ces idées conviennent avec la réalité des choses, il y a une *connoissance* certaine & réelle. Et, ayant donné ici les marques de cette convenance de nos idées avec la réalité des choses, je crois avoir montré en quoi consiste la vraie certitude, la certitude réelle; ce qui, de quelque maniére qu'il eût paru à d'autres, avoit été jusqu'ici, à mon égard, un de ces *desiderata*, sur quoi, à parler franchement, j'avois grand besoin d'être éclairci.

De la vérité en général.

Il y plusieurs siécles qu'on a demandé ce que c'est que la *vérité*; & comme c'est-là ce que tout le genre humain cherche ou pretend chercher, il ne peut qu'être digne de nos soins d'examiner avec toute l'exactitude dont nous sommes capables, en quoi elle consiste, & par-là de nous instruire nous-mêmes de sa nature, & d'observer comment l'esprit la distingue de la fausseté.

Il me semble donc que la vérité n'emporte autre chose, selon la signification propre du mot, que la conjonction ou la séparation des signes suivant que les choses mêmes conviennent ou disconviennent entr'elles. Il faut entendre ici par la conjonction ou la séparation des signes, ce que nous appellons autrement *proposition*. De sorte que la vérité n'appartient proprement qu'aux propositions, dont il y en a de deux sortes; l'une mentale, & l'autre verbale, ainsi que les signes dont on se sert communément sont de deux sortes, savoir les idées & les mots.

Pour avoir une notion claire de la vérité, il est fort nécessaire de considérer la vérité mentale & la vérité verbale distinctement l'une de l'autre. Cependant il est très-difficile d'en discourir séparément, parce qu'en traitant des propositions mentales, on ne peut éviter d'employer le secours des mots, & dès-là les exemples qu'on donne de propositions mentales, cessent d'être purement mentales, & deviennent verbales. Car une proposition mentale n'étant qu'une simple considération des idées, comme elles sont dans notre esprit sans être revêtues de mots, elles perdent leur nature de propositions purement mentales dès-qu'on emploie des mots pour les exprimer.

Ce qui fait qu'il est encore plus difficile de traiter des propositions mentales & des verbales séparément, c'est que la plupart des hommes, pour ne pas dire tous, mettent des mots à la place des idées en formant leurs pensées & leurs raisonnemens en eux-mêmes, du moins lorsque le sujet de leur méditation renferme des idées complexes. ce qui est une preuve bien évidente de l'imperfection & de l'incertitude de nos idées de cette espèce, & qui, à le bien considérer, peut servir à nous faire voir quelles sont les choses dont nous avons des idées claires & parfaitement déterminées, & quelles sont les choses dont nous n'avons point de telles idées. Car si nous observons soigneusement la manière dont notre esprit se prend à penser & à raisonner, nous trouverons, à mon avis, que quand nous formons en nous-mêmes quelques propositions sur le blanc ou le noir, sur le doux ou l'amer, sur un triangle ou un cercle, nous pouvons former dans notre esprit les idées mêmes; & qu'en effet nous le faisons souvent, sans réfléchir sur les noms de ces idées. Mais quand nous voulons faire des réflexions, ou former des propositions sur des idées plus complexes, comme sur celles d'homme, de vitriol, de valeur, de gloire, nous mettons ordinairement le nom à la place de l'idée, parce que les idées que ces noms signifient, étant la plupart imparfaites, confuses & indéterminées, nous réfléchissons sur les noms même, parce qu'ils sont plus clairs, plus certains, plus distincts & plus propres à se présenter promptement à l'esprit que de pures idées; de sorte que nous employons ces termes à la place des idées mêmes, lors même que nous voulons méditer & raisonner en nous-mêmes, & faire tacitement des propositions mentales. Nous en usons ainsi à l'égard des substances, comme je l'ai déjà remarqué, à cause de l'imperfection de nos idées, prenant le nom pour l'essence réelle dont nous n'avons pourtant aucune idée. Dans les modes, nous faisons la même chose, à cause du grand nombre d'idées simples dont ils sont composés. Car la plupart d'entr'eux étant extrêmement complexes, le nom se présente bien plus aisément que l'idée même qui ne peut être rappellée, & pour ainsi dire, exactement retracée à l'esprit qu'à force de temps & d'appli-

tion, même à l'égard des personnes qui ont auparavant pris la peine d'éplucher toutes ces différentes idées; ce que ne sauroient faire ceux, qui pouvant aisément rappeller dans leur mémoire la plus grande partie des termes ordinaires de leur langue, n'ont peut-être jamais songé, durant tout le cours de leur vie, à considérer quelles sont les idées précises que la plupart de ces termes signifient. Ils se sont contentés d'en avoir quelques notions confuses & obscures. Et parmi ceux qui parlent le plus de religion & de conscience, d'église & de foi, de puissance & de droit, d'obstructions & d'humeurs, de mélancolie & de bile, combien n'y en a-t-il pas dont les pensées & les méditations se réduiroient peut-être à fort peu de chose, si on les prioit de réfléchir uniquement sur les choses mêmes, & de laisser à quartier tous ces mots avec lesquels il est si ordinaire qu'ils embrouillent les autres, & qu'ils s'embarrassent eux-mêmes.

Mais pour revenir à considérer en quoi consiste la vérité, je dis qu'il faut distinguer deux sortes de propositions que nous sommes capables de former.

Premièrement, les mentales, où les idées sont jointes ou séparées dans notre entendement, sans l'intervention des mots, par l'esprit, qui appercevant leur convenance ou leur disconvenance, en juge actuellement.

Il y a, en second lieu, des propositions verbales qui sont des mots, signes de nos idées, joints ou séparés en des sentences affirmatives ou négatives. Et par cette manière d'affirmer ou de nier, ces signes formés par des sons, sont, pour ainsi dire, joints ensemble ou séparés l'un de l'autre. De sorte qu'une proposition consiste à joindre ou à séparer ces signes selon que les choses qu'ils signifient, conviennent ou disconviennent.

Chacun peut être convaincu par sa propre expérience, que l'esprit venant à appercevoir ou à supposer la convenance ou la disconvenance de quelqu'une de ses idées, les réduit tacitement en lui-même à une espèce de proposition affirmative ou négative, ce que j'ai tâché d'exprimer par les termes de *joindre ensemble* & de *séparer*. Mais cette action de l'esprit, qui est si familière à tout homme qui pense & qui raisonne, est plus facile à concevoir en réfléchissant sur ce qui se passe en nous, lorsque nous affirmons ou nions, qu'il n'est pas aisé de s'expliquer par des paroles. Quand un homme a dans l'esprit l'idée de deux lignes, savoir la latérale & la diagonale d'un quarré, dont la diagonale a un pouce de longueur, il peut avoir aussi l'idée de la division de cette ligne en un certain nombre de parties égales, par exemple en cinq, en dix, en cent, en mille, ou en tout autre nombre; & il peut avoir l'idée de cette ligne longue d'un pouce, comme pouvant ou ne pouvant pas être divisée en telles parties égales qu'un certain nombre d'elles soit égal à la ligne latérale. Or toutes les fois qu'il apperçoit, qu'il croit, ou qu'il suppose qu'une telle espèce de divisibilité convient ou ne convient pas avec l'idée qu'il a de cette ligne, il joint ou sépare, pour ainsi dire, ces deux idées, je veux dire celle de cette ligne, & celle de cette espèce de divisibilité, & par-là forme une proposition mentale, qui est vraie ou fausse, selon qu'une telle espèce de divisibilité, ou qu'une divisibilité eu de telles parties aliquotes, convient réellement ou non avec cette ligne. Et quand les idées sont ainsi jointes ou séparées dans l'esprit; selon que ces idées, ou les choses qu'elles signifient, conviennent ou disconviennent, c'est-là, si j'ose ainsi parler, une vérité mentale. Mais la vérité verbale est quelque chose de plus. C'est une proposition où des mots sont affirmés ou niés l'un de l'autre, selon que les idées qu'ils signifient, conviennent ou disconviennent: & cette vérité est encore de deux espèces, ou purement verbale & frivole, de laquelle je traiterai, ou bien réelle & instructive, & c'est celle qui est l'objet de cette connoissance réelle dont nous avons déjà parlé.

Mais peut-être qu'on aura encore ici le même scrupule à l'égard de la vérité, qu'on a eu touchant la reconnoissance, & qu'on m'objectera: « Que si la vérité n'est autre chose qu'une conjonction ou séparation de mots, formant des » propositions, selon que les idées qu'ils signifient, conviennent ou disconviennent dans l'esprit des hommes, la connoissance de la vérité » n'est pas une chose si estimable qu'on se l'imagine ordinairement; puisqu'à ce compte, elle » ne renferme autre chose qu'une conformité » entre des mots & les productions chimériques » du cerveau des hommes; car qui ignore de » quelles notions bisarres est remplie la tête de je » ne sais combien de personnes, & quelles étranges idées peuvent se former dans le cerveau de » tous les hommes? Mais si nous nous en tenons-là, il s'ensuivra que par cette règle nous ne » connoissons la vérité de quoi que ce soit, que » d'un monde visionnaire, & cela en consultant » nos propres imaginations; & que nous ne découvrons point de vérité qui ne convienne aussi-bien aux harpies & aux centaures, qu'aux hommes & aux chevaux. Car les idées des centaures & autres semblables chimères, peuvent se » trouver dans notre cerveau, & y avoir une » convenance ou disconvenance, tout aussi-bien » que les idées des êtres réels: par conséquent on » peut former d'aussi véritables propositions sur » leur sujet, que sur des idées des choses réellement existantes; de sorte que cette proposition, *tous les centaures sont des animaux*, sera » aussi véritable que celle-ci, *tous les hommes sont des animaux*, & la certitude de l'une sera » aussi grande que celle de l'autre. Car dans ces » deux propositions, les mots sont joints ensemble selon la convenance que les idées ont dans

» notre esprit, la convenance de l'idée d'animal » avec celle de centaure, étant aussi claire & » aussi visible dans l'esprit que la convenance de » l'idée d'animal avec celle d'homme ; & par » conséquent ces deux propositions sont également véritables, & d'une égale certitude. Mais » à quoi nous sert une telle vérité » ?

Quoique ce qui a été dit, pour distinguer la connoissance réelle d'avec l'imaginaire, pût suffire à dissiper ici ce doute, & faire discerner la vérité réelle de celle qui n'est que chimérique, ou, si vous voulez, purement nominale, ces deux distinctions étant établies sur le même fondement, il ne sera pourtant pas inutile de faire encore remarquer dans cet endroit que, quoique nos mots ne signifient autre chose que nos idées, cependant, comme ils sont destinés à signifier des choses, la vérité qu'ils contiennent, lorsqu'ils viennent à former des propositions, ne sauroit être que verbale, quand ils désignent dans l'esprit des idées qui ne conviennent point avec la réalité des choses. C'est pourquoi la vérité, aussi-bien que la connoissance, peut être fort bien distinguée en verbale & en réelle; celle-là étant seulement verbale, où les termes sont joints selon la convenance ou la disconvenance des idées qu'ils signifient, sans considérer si nos idées sont telles, qu'ils existent ou peuvent exister dans la nature. Mais au contraire, les propositions renferment une vérité réelle, lorsque les signes dont elles sont composées, sont joints selon que nos idées conviennent; & que ces idées sont telles que nous les connoissons capables d'exister dans la nature; ce que nous ne pouvons connoître à l'égard des substances, qu'en sachant que telles substances ont existé.

La vérité est la dénotation en paroles de la convenance ou de la disconvenance des idees, telle qu'elle est. La fausseté est la dénotation en paroles de la convenance ou de la disconvenance des idées, autre qu'elle n'est effectivement. Et tant que ces idées, ainsi désignées par certains sons, sont conformes à leurs archétypes, jusques-là seulement la vérité est réelle, de sorte que la connoissance de cette espèce de vérité, consiste à savoir quelles sont les idées que les mots signifient, & à appercevoir la convenance ou la disconvenance de ces idées, selon qu'elle est désignée par ces mots.

Mais parce qu'on regarde les mots comme les grands véhicules de la vérité & de la connoissance, si j'ose m'exprimer ainsi, & que nous nous servons de mots & de propositions en communiquant & en recevant la vérité, & pour l'ordinaire en raisonnant sur son sujet, j'examinerai plus au long en quoi consiste la certitude des vérités réelles, renfermées dans des propositions, & où c'est qu'on peut la trouver; & je tâcherai de faire voir dans quelle espèce de propositions universelles nous sommes capables de voir certainement la vérité ou la fausseté réelle qu'elles renferment.

Je commencerai par les propositions générales, comme étant celles qui occupent le plus nos pensées, & qui donnent le plus d'exercice à nos spéculations. Car, comme les vérités générales étendent le plus notre *connoissance*, & qu'en nous instruisant tout d'un coup de plusieurs choses particulières, elles nous donnent de grandes vues, & abrègent le chemin qui nous conduit à la connoissance, l'esprit en fait ainsi le plus grand objet de ses recherches.

Outre cette vérité, prise dans ce sens resserré dont je viens de parler, il y en a deux autres espèces. La première est la vérité morale, qui consiste à parler des choses selon la persuasion de notre esprit, quoique la proposition que nous prononçons, ne soit pas conforme à la réalité des choses. Il y a, en second lieu, une vérité métaphysique, qui n'est autre chose que l'existence réelle des choses, conforme aux idées auxquelles nous avons attaché les noms dont on se sert pour désigner ces choses. Quoiqu'il semble d'abord que ce n'est qu'une simple considération de l'existence même des choses, cependant, à le considérer de plus près, on verra qu'il renferme une proposition tacite, par où l'esprit joint telle chose particulière à l'idée qu'il s'en étoit formée auparavant, en lui assignant un certain nom. Mais parce que ces considérations sur la vérité ont été examinées auparavant, ou qu'elles n'ont pas beaucoup de rapport à notre présent dessein, c'est assez qu'en cet endroit nous les ayons indiqués en passant.

Des propositions universelles, de leur vérité & de leur certitude.

Quoique la meilleure & la plus sûre voie, pour arriver à une connoissance claire & distincte, soit d'examiner les idées, & d'en juger par elles-mêmes, sans penser à leurs noms en aucune manière, cependant c'est, je pense, ce qu'on pratique fort raremenr, tant la coutume d'employer des sons pour des idées a prévalu parmi nous. Et chacun peut remarquer combien c'est une chose ordinaire aux hommes de se servir des noms à la place des idées, lors même qu'ils méditent, & qu'ils raisonnent en eux-mêmes, sur-tout si les idées sont fort complexes, & composées d'une grande collection d'idées simples. C'est-là ce qui fait que la considération des mots & des propositions est une partie si nécessaire d'un discours où l'on traite de la *connoissance*, qu'il est fort difficile de parler intelligiblement de l'une de ces choses sans expliquer l'autre.

Comme toute la *connoissance* que nous avons se réduit uniquement à des vérités particulières ou générales, il est évident que, quoi qu'on puisse faire pour parvenir à l'intelligence des vérités particulières, l'on ne sauroit jamais bien entendre les vérités générales, qui sont avec raison l'objet le

plus ordinaire de nos recherches, ni les comprendre que fort rarement soi-même, qu'en tant qu'elles sont conçues & exprimées par des paroles. Ainsi, en recherchant ce qui constitue notre connoissance, il ne sera pas hors de propos d'examiner la vérité de la certitude des propositions universelles.

Mais, afin de pouvoir éviter ici l'illusion où nous pourroit jetter l'ambiguité des termes, écueil dangereux en toute occasion, il est à propos de remarquer qu'il y a une double certitude, une certitude de vérité, & une certitude de *connoissance :* lorsque les mots sont joints de telle manière dans des propositions, qu'ils expriment exactement la convenance ou la disconvenance telle qu'elle est réellement, c'est une certitude de vérité. Et la certitude de *connoissance* consiste à appercevoir la convenance ou la disconvenance des idées, en tant qu'elle est exprimée dans des propositions. C'est ce que nous appellons ordinairement connoître la vérité d'une proposition, ou en être certain.

Or, comme nous ne saurions être assurés de la vérité d'aucune proposition générale, à moins que nous ne connoissions les bornes précises & l'étendue des espèces que signifient les termes dont elle est composée, il seroit nécessaire que nous connussions l'essence de chaque espèce; puisque c'est cette essence qui constitue & termine l'espèce. C'est ce qu'il n'est pas mal-aisé de faire à l'égard de toutes les idées simples & des modes; car dans les idées simples & dans les modes, l'essence réelle & la nominale, n'est qu'une seule & même chose : ou, pour exprimer la même pensée en d'autres termes, l'idée abstraite que le terme général signifie, étant la seule chose qui constitue ou qu'on peut supposer qui constitue l'essence & les bornes de l'espèce, on ne peut être en peine de savoir jusqu'où s'étend l'espèce, ou quelles choses sont comprises sous chaque terme; car il est évident que ce sont toutes celles qui ont une exacte conformité avec l'idée que ce terme signifie, & nul autre. Mais dans les substances, où une essence réelle, distincte de la nominale, est supposée constituer, déterminer & limiter les espèces, il est visible que l'étendue d'un terme général est fort incertaine, parce que ne connoissant pas cette essence réelle, nous ne pouvons pas savoir ce qui est ou n'est pas de cette espèce, & par conséquent, ce qui peut ou ne peut pas en être affirmé avec certitude. Ainsi, lorsque nous parlons d'un homme ou de l'or, ou de quelqu'autre espèce de substances naturelles, en tant que déterminée par une certaine essence réelle que la nature donne régulièrement à chaque individu de cette espèce, & qui le fait être de cette espèce, nous ne saurions être certains de la vérité d'aucune affirmation ou négation faite sur le sujet de ces substances. Car à prendre l'homme ou l'or en ce sens, pour une espèce de choses, déterminée par des essences réelles, différente de l'idée complexe qui est dans l'esprit de celui qui parle, ces choses ne signifient qu'un je ne sais quoi; & l'étendue de ces especs, fixée par de telles limites, est si inconnue & si indéterminée, qu'il est impossible d'affirmer, avec quelque certitude que tous les hommes sont raisonnables, & que tout or est jaune. Mais lorsqu'on ne regarde l'essence nominale comme ce qui limite chaque espèce, & que les hommes n'étendent point l'application d'aucun terme général au-delà des choses particulières, sur lesquelles l'idée complexe qu'il signifie, doit être fondée, ils ne sont point en danger de méconnoître les bornes de chaque espèce, & ne sauroient douter sur ce pied-là, si une proposition est véritable ou non. J'ai voulu expliquer en style scholastique cette incertitude des propositions qui regardent les substances, & me servir en cette occasion des termes d'*essence* & d'*espèce*, afin de montrer l'absurdité & l'inconvénient qu'il y a à se les figurer comme quelques sortes de réalités qui soient autre chose que des idées abstraites, désignées par certains noms. En effet, supposer que les espèces des substances soient autre chose que la réduction même des substances en certaines sortes, rangées sous divers noms généraux, selon qu'elles conviennent aux différentes idées abstraites que nous désignons par ces noms-là, c'est confondre la vérité, & rendre incertaines toutes les propositions générales qu'on peut faire sur les substances. Ainsi, quoique peut-être ces matières puissent être exposées plus nettement, & dans un meilleur jour, à des gens qui n'auroient aucune connoissance de la science scholastique, cependant, comme ces fausses notions d'essence & d'espèces, ont pris racine dans l'esprit de la plupart de ceux qui ont reçu quelque teinture de cette sorte de savoir, qui a si fort prévalu dans notre Europe, il est bon de les faire connoître, & de les disposer pour donner lieu à faire un tel usage des mots, qu'ils puissent faire entrer la certitude dans l'esprit.

Lors donc que les noms des substances sont employés, pour signifier des espèces qu'on suppose déterminées par des essences réelles que nous ne connoissons pas, ils sont incapables d'introduire la certitude dans l'entendement; & nous ne saurions être assurés de la vérité des propositions générales composées de ces sortes de termes. La raison en est évidente. Car, comment pouvons-nous être assurés que telle ou telle qualité est dans l'or, tandis que nous ignorons ce qui est ou n'est point dans l'or; puisque, selon cette manière de parler, rien n'est or, que ce qui participe à une essence qui nous est inconnue, & dont par conséquent nous ne saurions dire ce qui en est, ou n'est pas. D'où il s'ensuit que nous ne pouvons jamais être assurés à l'égard d'aucune partie de matière qui soit dans le monde, qu'elle est,

eſt, ou n'eſt pas *or* en ce ſens-là; par la raiſon qu'il nous eſt abſolument impoſſible de ſavoir ſi elle a, ou n'a pas, ce qui fait qu'une choſe eſt appellée *or*, c'eſt-à-dire, cette eſſence réelle de l'or dont nous n'avons abſolument aucune idée. Il nous eſt, dis-je, auſſi impoſſible de ſavoir cela, qu'il l'eſt à un aveugle de dire en quelle fleur ſe trouve, ou ne ſe trouve point, la couleur de penſée, tandis qu'il n'a abſolument aucune idée de la couleur de la penſée. Ou bien, ſi nous pouvions ſavoir certainement (ce qui n'eſt pas poſſible), où eſt l'eſſence réelle que nous ne connoiſſons pas, dans quels amas de matière eſt, par exemple, l'eſſence réelle de l'or, nous ne pourrions pourtant point être aſſurés que telle ou telle qualité pût être attribuée avec vérité à l'or, puiſqu'il nous eſt impoſſible de connoître qu'une telle qualité ou idée ait une liaiſon néceſſaire avec une eſſence réelle, dont nous n'avons aucune idée, quelle que ſoit l'eſpèce qu'on puiſſe imaginer que cette eſſence, qu'on ſuppoſe réelle, conſtitue effectivement.

D'autre part, quand les noms des ſubſtances ſont employés, comme ils devroient toujours l'être, pour déſigner les idées que les hommes ont dans l'eſprit, quoiqu'ils aient alors une ſignification claire & déterminée, ils ne ſervent pourtant pas encore à former pluſieurs propoſitions univerſelles, de la vérité deſquelles nous puiſſions être aſſurés. Ce n'eſt pas à cauſe, qu'en faiſant un tel uſage des mots, nous ſommes en peine de ſavoir quelles choſes ils ſignifient; mais parce que les idées complexes qu'ils ſignifient, ſont telles combinaiſons d'idées ſimples, qui n'emportent avec elles nulle connexion, ou incompatibilité viſible qu'avec très-peu d'autres idées.

Les idées complexes que les noms, que nous donnons aux eſpèces des ſubſtances, ſignifient, ſont des collections de certaines qualités que nous avons remarqué coexiſter dans un ſoutien inconnu que nous appellons *ſubſtance*. Mais nous ne ſaurions connoître certainement quelles autres qualités coexiſtent néceſſairement avec de telles combinaiſons, à moins que nous ne puiſſions découvrir leur dépendance naturelle, dont nous ne ſaurions porter la connoiſſance fort avant à l'égard de leurs premières qualités. Et pour toutes leurs ſecondes qualités, nous n'y pouvons abſolument point découvrir de connexion pour les raiſons qu'on a déja vu : premiérement, parce que nous ne connoiſſons point les conſtitutions réelles des ſubſtances, deſquelles dépend en particulier chaque ſeconde qualité; & en ſecond lieu, parce que, ſuppoſé que cela nous fût connu, il ne pourroit nous ſervir que pour une *connoiſſance* expérimentale, & non pour une *connoiſſance* univerſelle, ne pouvant s'étendre avec certitude audelà d'un tel ou d'un tel exemple, parce que notre entendement ne ſauroit découvrir aucune connexion imaginable entre une ſeconde qualité, & quelque modification que ce ſoit d'une des premières qualités. Voilà pourquoi l'on ne peut former ſur les ſubſtances que fort peu de propoſitions générales qui emportent avec elles une certitude indubitable.

Tout or eſt fixe, eſt une propoſition dont nous ne pouvons pas connoître certainement la vérité, quelque généralement qu'on la croie véritable. Car ſi, ſelon la vaine imagination des écoles, quelqu'un vient à ſuppoſer que le mot *or* ſignifie une eſpèce de choſes, diſtinguée par la nature à la faveur d'une eſſence réelle qui lui appartient, il eſt évident qu'il ignore quelles ſubſtances particulières ſont de cette eſpèce, & qu'ainſi il ne ſauroit avec certitude affirmer univerſellement, quoique ce ſoit de l'*or*. Mais s'il prend le mot *or* pour une eſpèce déterminée par ſon eſſence nominale; que l'eſſence nominale ſoit, par exemple, l'idée complexe d'un corps d'une certaine couleur jaune, malléable, fuſible & plus peſant qu'aucun autre corps connu, en employant ainſi le mot *or* dans ſon uſage propre, il n'eſt pas difficile de connoître ce qui eſt ou n'eſt pas *or*. Mais avec tout cela, nulle autre qualité ne peut être univerſellement affirmée ou niée avec certitude de l'or, que ce qui a avec cette eſſence nominale une connexion ou une incompatibilité qu'on peut découvrir. La fixité, par exemple, n'ayant aucune connexion néceſſaire avec la couleur, la peſanteur, ou aucune autre idée ſimple qui entre dans l'idée complexe que nous avons de l'or, ou avec cette combinaiſon d'idées priſes enſemble, il eſt impoſſible que nous puiſſions connoître certainement la vérité de cette propoſition, que *tout or eſt fixe*.

Comme on ne peut découvrir aucune liaiſon entre la fixité & la couleur, la peſanteur & les autres idées ſimples de l'eſſence nominale de l'or que nous venons de propoſer; de même ſi nous faiſons que notre idée complexe de l'or ſoit un corps jaune, fuſible, ductile, peſant & fixe, nous ſerons dans la même incertitude à l'égard de ſa capacité d'être diſſous dans l'eau régale, & cela par la même raiſon, puiſque, par la conſidération des idées mêmes, nous ne pouvons jamais affirmer ou nier avec certitude d'un corps dont l'idée complexe renferme la couleur jaune, une grande peſanteur, la ductilité, la fuſibilité & la fixité, qu'il peut être diſſous dans l'eau régale; & ainſi du reſte de ſes autres qualités. Je voudrois bien voir une affirmation générale touchant quelque qualité de l'or, dont on puiſſe être certainement aſſuré qu'elle eſt véritable. Sans doute, qu'on me répliquera d'abord : voici une propoſition univerſelle tout-à-fait certaine, *tout or eſt malléable*. A quoi je réponds : c'eſt-là, j'en conviens, une propoſition très-aſſurée, ſi la malléabilité fait partie de l'idée complexe que le mot *or* ſignifie. Mais tout ce qu'on affirme de l'or en ce cas-là, c'eſt que ce ſon ſignifie une idée dans

laquelle est renfermée la malléabilité ; espèce de vérité & de certitude toute semblable à cette affirmation, *un centaure est un animal à quatre pieds*. Mais si la malléabilité ne fait pas partie de l'essence spécifique, signifiée par le mot *or*, il est visible que cette affirmation, *tout or est malléable*, n'est pas une proposition certaine ; car, que l'idée complexe de l'or soit composée de telles autres qualités qu'il vous plaira supposer dans l'or, la malléabilité ne paroîtra point dépendre de cette idée complexe, ni découler d'aucune idée simple qui y soit renfermée : la connexion que la malléabilité a avec ses autres qualités, si elle en a aucune, venant seulement de l'intervention de la constitution réelle de ses parties insensibles, laquelle constitution nous étant inconnue, il est impossible que nous appercevions cette connexion, à moins que nous ne puissions découvrir ce qui joint toutes ces qualités ensemble.

A la vérité, plus le nombre de ces qualités coexistantes, que nous réunissons sous un seul nom dans une idée complexe, est grand, plus nous rendons la signification de ce mot précise & déterminée. Mais pourtant nous ne pouvons jamais la rendre, par ce moyen, capable d'une certitude universelle par rapport à d'autres qualités qui ne sont pas contenues dans notre idée complexe, puisque nous n'appercevons point la liaison ou la dépendance qu'elles ont l'une avec l'autre, ne connoissant ni la constitution réelle sur laquelle elles sont fondées, ni comment elles en tirent leur origine. Car la principale partie de notre *connoissance* sur les substances ne consiste pas simplement, comme en d'autres choses, dans le rapport de deux idées qui peuvent exister séparément, mais dans la liaison & dans la coexistence nécessaire de plusieurs idées distinctes dans un même sujet, ou dans leur incompatibilité à coexister de cette manière. Si nous pouvions commencer par l'autre bout, & découvrir en quoi consiste une telle couleur, ce qui rend un corps plus léger ou plus pesant, quelle contexture de parties le rend malléable, fusible, fixe & propre à être dissous dans cette espèce de liqueur, & non dans une autre ; si, dis-je, nous avions une telle idée des corps, & que nous puissions appercevoir en quoi consiste originairement toutes leurs qualités sensibles, & comment elles sont produites, nous pourrions nous en former de telles idées abstraites qui nous ouvriroient le chemin à une *connoissance* plus générale, & nous mettroient en état de former des propositions universelles, qui emporteroient avec elles une certitude & une vérité générale. Mais tandis que nos idées complexes des espèces des substances sont si éloignées de cette constitution réelle & intérieure, d'où dépendent leurs qualités sensibles, & qu'elles ne sont composées que d'une collection imparfaite des qualités apparentes que nos sens peuvent découvrir, il ne peut y avoir que très-peu de propositions générales touchant les substances, de la vérité réelle desquelles nous puissions être certainement assurés, parce qu'il y a fort peu d'idées simples dont la connexion & la coexistence nécessaire nous soient connues d'une manière certaine & indubitable. Je crois, pour moi, que parmi toutes les secondes qualités des substances, & parmi les puissances qui s'y rapportent, on n'en sauroit nommer deux dont la coexistence nécessaire ou l'incompatibilité puisse être connue certainement, hormis dans les qualités qui appartiennent au même sens, lesquelles s'excluent nécessairement l'une l'autre, comme je l'ai déjà montré. Personne, dis-je, ne peut connoître certainement, par la couleur qui est dans un certain corps, quelle odeur, quel goût, quel son, ou quelles qualités tactiles il a, ni quelles altérations il est capable de faire sur d'autres corps, ou de recevoir par leur moyen. On peut dire la même chose du son, du goût, &c. Comme les noms spécifiques dont nous nous servons pour désigner les substances, signifient des collections de ces sortes d'idées, il ne faut pas s'étonner que nous ne puissions former avec ces noms que fort peu de propositions générales d'une certitude réelle & indubitable. Mais pourtant lorsque l'idée complexe de quelque sorte de substance que ce soit, contient quelqu'idée simple dont on peut découvrir la coexistence nécessaire qui est entr'elle & quelqu'autre idée, jusques-là l'on peut former sur cela des propositions universelles qu'on a droit de regarder comme certaines : si, par exemple, quelqu'un pouvoit découvrir une connexion nécessaire entre la malléabilité & la couleur ou la pesanteur de l'or, ou quelqu'autre partie de l'idée complexe qui est désignée par ce nom-là, il pourroit former avec certitude une proposition universelle touchant l'or considéré dans ce rapport ; & alors la vérité réelle de cette proposition, *tout or est malléable*, seroit aussi certaine que la vérité de celle-ci, *les trois angles de tout triangle rectangle sont égaux à deux droits*.

Si nous avions de telles idées des substances, que nous puissions connoître quelles constitutions réelles produisent les qualités sensibles que nous y remarquons, & comment ces qualités en découlent, nous pourrions, par les idées spécifiques de leurs essences réelles que nous aurions dans l'esprit, déterrer plus certainement leurs propriétés, & découvrir quelles sont les qualités que les substances ont ou n'ont pas, que nous ne pouvons le faire présentement par le secours de nos sens ; de sorte que, pour connoître les propriétés de l'or, il ne seroit non plus nécessaire que l'or existât, & que nous fissions des expériences sur ce corps que nous nommons ainsi, qu'il n'est nécessaire, pour connoître les propriétés d'un triangle, qu'un triangle existe dans quelque portion de matière. L'idée que nous aurions dans l'esprit serviroit aussi-bien pour l'un que pour l'autre.

Mais tant s'en faut que nous ayions été admis dans les secrets de la nature, qu'à peine nous avons jamais approché de l'entrée de ce sanctuaire. Car nous avons accoutumé de considérer les substances que nous rencontrons, chacune à part, comme une chose entière qui subsiste par elle-même, qui a en elle-même toutes ses qualités, & qui est indépendante de toute autre chose; c'est, dis-je, ainsi que nous nous représentons les substances, sans songer pour l'ordinaire aux opérations de cette matière fluide & invisible dont elles sont environnées, des mouvemens & des opérations de laquelle matière dépend la plus grande partie des qualités qu'on remarque dans les substances, & que nous regardons comme les marques inhérentes de distinction par où nous les connoissons, & en vertu desquelles nous leur donnons certaines dénominations. Mais une pièce d'or qui existeroit en quelqu'endroit par elle-même, séparée de l'impression & de l'influence de tout autre corps, perdroit aussi-tôt toute sa couleur & sa pesanteur, peut-être aussi sa malléabilité qui pourroit bien se changer en une parfaite friabilité; car je ne vois rien qui prouve le contraire. L'eau dans laquelle la fluidité est par rapport à nous une qualité essentielle, cesseroit d'être fluide si elle étoit laissée à elle-même. Mais si les corps inanimés dépendent si fort d'autres corps extérieurs, par rapport à leur état présent, ensorte qu'ils ne seroient pas ce qu'ils nous paroissent être, si les corps qui les environnent étoient éloignés d'eux; cette dépendance est encore plus grande à l'égard des végétaux qui sont nourris, qui croissent & qui produisent des feuilles, des fleurs & de la semence dans une constante succession. Et, si nous examinons de plus près l'état des animaux, nous trouverons que leur dépendance, par rapport à la vie, au mouvement & aux plus considérables qualités qu'on peut observer en eux, roule si fort sur des causes extérieures & sur des qualités d'autres corps qui n'en font point partie, qu'ils ne sauroient subsister un moment sans eux, quoique pourtant ces corps dont ils dépendent ne soient pas fort considérés en cette occasion, & qu'ils ne fassent point partie de l'idée complexe que nous nous formons de ces animaux. Otez l'air à la plus grande partie des créatures vivantes pendant une seule minute, & elles perdront aussi-tôt le sentiment, la vie & le mouvement. C'est de quoi la nécessité de respirer nous a forcés de prendre *connoissance*. Mais combien y a-t-il d'autres corps extérieurs, & peut-être plus éloignés, d'où dépendent les ressorts de ces admirables machines, quoiqu'on ne les remarque pas communément, & qu'on n'y fasse même aucune réflexion! Et combien y en a-t-il que la recherche la plus exacte ne sauroit découvrir! Les habitans de cette petite boule que nous nommons *la terre*, quoiqu'éloignés du soleil de tant de millions de lieues, dépendent pourtant si fort du mouvement duement tempéré des particules qui en émanent, & qui sont agitées par la chaleur de cet astre, que si cette terre étoit transférée de la situation où elle se trouve présentement, à une petite partie de cette distance, de sorte qu'elle fût placée un peu plus loin ou un peu plus près de cette source de chaleur, il est plus que probable que la plus grande partie des animaux qui y sont, périroient tout aussi-tôt, puisque nous les voyons mourir si souvent par l'excès ou le défaut de la chaleur du soleil, à quoi une position accidentelle les expose dans quelques parties de ce petit globe. Les qualités qu'on remarque dans une pierre d'aimant, doivent nécessairement avoir leur cause bien au-delà des limites de ce corps; & la mortalité qui se répand souvent sur différentes espèces d'animaux par des causes invisibles, & la mort qui, à ce qu'on dit, arrive certainement à quelqu'un d'eux dès qu'ils viennent à passer la ligne, ou à d'autres, comme on n'en peut douter, pour être transportés dans un pays voisin; tout cela montre évidemment que le concours & l'opération de divers corps avec lesquels on croit rarement que ces animaux aient aucune relation, est absolument nécessaire pour faire qu'ils soient tels qu'ils nous paroissent, & pour conserver ces qualités par où nous les connoissons & les distinguons. Nous nous trompons donc entiérement de croire que les choses renferment en elles-mêmes les qualités que nous y remarquons; & c'est en vain que nous cherchons, dans le corps d'une mouche ou d'un éléphant, la constitution d'où dépendent les qualités & les puissances que nous voyons dans ces animaux, puisque, pour en avoir une parfaite *connoissance*, il nous faudroit regarder non-seulement au-delà de cette terre & de notre atmosphère, mais même au-delà du soleil & des étoiles les plus éloignées que nos yeux aient encore pu découvrir: car il nous est impossible de déterminer jusqu'à quel point l'existence & l'opération des substances particulières qui sont dans notre globe, dépendent des causes absolument éloignées de notre vue. Nous voyons & nous appercevons quelques mouvemens & quelques opérations dans les choses qui nous environnent; mais de savoir d'où viennent ces flux de matière qui conservent en mouvement & en état toutes ces admirables machines, comment ils sont conduits & modifiés, c'est ce qui passe notre *connoissance* & toute la capacité de notre esprit; de sorte que les grandes parties & les roues, si j'ose ainsi dire, de ce prodigieux bâtiment que nous nommons l'*univers*, peuvent avoir entr'elles une telle connexion & une telle dépendance dans leurs influences & dans leurs opérations, (car nous ne voyons rien qui aille à établir le contraire) que les choses qui sont ici dans le coin que nous habitons, prendroient peut-être une toute autre face, & cesseroient d'être ce qu'elles sont, si

quelqu'une des étoiles ou quelqu'un de ces vastes corps qui sont à une distance inconcevable de nous, cessoit d'être, ou de se mouvoir comme il fait. Ce qu'il y a de certain, c'est que les choses quelque parfaites & certaines qu'elles paroissent en elles-mêmes, ne sont pourtant que des apanages d'autres parties de la nature, par rapport à ce que nous y voyons de plus remarquable : car leurs qualités sensibles, leurs actions & leurs puissances dépendent de quelque chose qui leur est extérieur. Et, parmi tout ce qui fait partie de la nature, nous ne connoissons rien de si complet & de si parfait qui ne doive son existence & ses perfections à d'autres êtres qui sont dans son voisinage; de sorte que, pour comprendre parfaitement les qualités qui sont dans un corps, il ne faut pas borner nos pensées à la considération de sa surface, mais porter notre vue beaucoup plus loin.

Si cela est ainsi, il n'y a pas lieu de s'étonner que nous ayons des idées fort imparfaites des substances, & que les essences réelles, d'où dépendent leurs propriétés & leurs opérations, nous soient inconnues. Nous ne pouvons pas même découvrir quelle est la grosseur, la figure & la contexture des petites particules actives qu'elles ont réellement, & moins encore les différens mouvemens que d'autres corps extérieurs communiquent à ces particules, d'où dépend & par où se forme la plus grande & la plus remarquable partie des qualités que nous observons dans ces substances, & qui constituent les idées complexes que nous avons. Cette seule considération suffit pour nous faire perdre toute espérance d'avoir jamais des idées de leurs essences réelles, au défaut desquelles les essences nominales que nous leur substituons, ne seront guères propres à nous donner aucune connoissance générale, ou à nous fournir des propositions universelles capables d'une certitude réelle.

Nous ne devons donc pas être surpris qu'on ne trouve de certitude que dans un très-petit nombre de propositions générales qui regardent les substances. La *connoissance* que nous avons de leurs qualités & de leurs propriétés, s'étend rarement au-delà de ce que nos sens peuvent nous apprendre. Peut-être que des gens curieux, & appliqués à faire des observations, peuvent, par la force de leur jugement, pénétrer plus avant, & par le moyen de quelques probabilités, déduites d'une observation exacte, & de quelques apparences réunies à propos, faire souvent de justes conjectures sur ce que l'expérience ne leur a pas encore découvert; mais ce n'est toujours que conjecturer, ce qui ne produit qu'une simple opinion, & n'est nullement accompagné de la certitude nécessaire à une vraie *connoissance;* car toute notre *connoissance* générale est uniquement renfermée dans nos propres pensées, & ne consiste que dans la contemplation de nos idées abstraites. Par-tout où nous appercevons quelque convenance ou quelque disconvenance entr'elles, nous y avons une *connoissance* générale; de sorte que formant des propositions, ou joignant comme il faut les noms de ces idées, nous pouvons prononcer des vérités générales avec certitude. Mais parce que dans les idées abstraites des substances que leurs noms spécifiques signifient, lorsqu'ils ont une signification distincte & déterminée, on n'y peut découvrir de liaison ou d'incompatibilité qu'avec fort peu d'autres idées; la certitude des propositions universelles qu'on peut faire sur les substances, est extrêmement bornée & défectueuse dans le principal point des recherches que nous faisons sur leur sujet; & parmi les noms de substances, à peine y en a-t-il un seul (que l'idée qu'on lui attache soit ce qu'on voudra) dont nous puissions dire généralement & avec certitude, qu'il renferme telle ou telle autre qualité, qui ait une coexistence ou une incompatibilité constante avec cette idée par-tout où elle se rencontre.

Avant que nous puissions avoir une telle *connoissance* dans un dégré passable, nous devons savoir premièrement quels sont les changemens que les premières qualités d'un corps produisent régulièrement dans les premières qualités d'un autre corps, comment se fait cette altération. En second lieu, nous devons savoir quelles premières qualités d'un corps produisent certaines sensations ou idées en nous. Ce qui, à le bien prendre, ne signifie pas moins que connoître tous les effets de la matière sous ses diverses modifications de grosseur, de figure, de cohésion de parties, de mouvement & de repos; ce qu'il nous est absolument impossible de connoître sans révélation, comme tout le monde en conviendra, si je ne me trompe. Et quand même une révélation particulière nous apprendroit quelle sorte de figure, de grosseur & de mouvement dans les parties insensibles d'un corps, devroit produire en nous la sensation de la couleur jaune, & quelle espèce de figure, de grosseur & de contexture de parties doit avoir la superficie d'un corps pour pouvoir donner à ce corps tels corpuscules, le mouvement qu'il faut pour produire cette couleur, cela suffiroit-il pour former avec certitude des propositions universelles touchant les différentes espèces de figures, de grosseur, de mouvement & de contexture par où les particules insensibles des corps, produisent en nous un nombre infinie de sensations? Non, sans doute, à moins que nous n'eussions des facultés assez subtiles pour appercevoir au juste la grosseur, la figure, la contexture & le mouvement des corps, dans ces petites particules par où ils opèrent sur nos sens, afin que par cette connoissance nous pussions nous en former des idées abstraites. Je n'ai parlé dans cet endroit que des substances corporelles, dont les opérations semblent avoir plus de proportion avec notre entendement car pour les opérations des esprits,

c'eſt-à-dire, la faculté de penſer & de mouvoir des corps, nous nous trouvons d'abord tout-à-fait hors de route à cet égard, quoique peut-être, après avoir examiné de plus près la nature des corps & leurs opérations, & conſidéré juſqu'où les notions mêmes, que nous avons de ces opérations, peuvent être portées avec quelque clarté au-delà des faits ſenſibles, nous ſerons contraints d'avouer qu'à cet égard même toutes nos découvertes ne ſervent preſqu'à autre choſe qu'à nous faire voir notre ignorance, & l'abſolue incapacité où nous ſommes de trouver rien de certain ſur ce ſujet.

Il eſt, dis-je, de la dernière évidence, que les conſtitutions réelles des ſubſtances n'étant pas renfermées dans les idées abſtraites & complexes que nous nous formons des ſubſtances, & que nous déſignons par leurs noms généraux, ces idées ne peuvent nous fournir qu'un petit degré de certitude univerſelle, parce que dès-là que les idées que nous avons des ſubſtances, ne comprennent point leurs conſtitutions réelles. Elles ne ſont point compoſées de la choſe d'où dependent les qualités que nous obſervons dans ces ſubſtances, ou, avec laquelle elles ont une liaiſon certaine, & qui ne pourroit nous en faire connoître la nature. Par exemple, que l'idée à laquelle nous donnons le nom d'*homme* ſoit, comme elle eſt communément, un corps d'une certaine forme extérieure avec du ſentiment, de la raiſon, & la faculté de ſe mouvoir volontairement. Comme c'eſt-là l'idée abſtraite, & par conſéquent l'eſſence de l'eſpèce que nous nommons *homme*, nous ne pouvons former avec certitude que fort peu de propoſitions générales touchant l'*homme*, pris pour une telle idée complexe ; parce que ne connoiſſant pas la conſtitution réelle d'où dépend le ſentiment, la puiſſance de ſe mouvoir & de raiſonner, avec cette forme particulière, & par où ces quatre choſes ſe trouvent unies enſemble dans le même ſujet, il y a fort peu d'autres qualités avec leſquelles nous puiſſions appercevoir qu'elles aient une liaiſon néceſſaire. Ainſi, nous ne ſaurions affirmer avec certitude que tous les hommes dorment à certains intervalles, qu'aucun homme ne peut ſe nourrir avec du bois ou des pierres, que la ciguë eſt un poiſon pour tous les hommes ; parce que ces idées n'ont aucune liaiſon ou incompatibilité avec cette eſſence nominale que nous attribuons à l'homme, avec cette idée abſtraite que ce nom ſignifie. Dans ce cas, & autres ſemblables, nous devons en appeller à des expériences faites ſur des ſujets particuliers, ce qui ne ſauroit s'étendre fort loin. A l'égard du reſte nous devons nous contenter d'une ſimple probabilité ; car nous ne pouvons avoir aucune certitude générale, pendant que notre idée ſpécifique de l'homme ne renferme point cette conſtitution réelle, qui eſt la racine à laquelle toutes ſes qualités inſéparables ſont unies, & d'où elles tirent leur origine. Et tandis que l'idée que nous faiſons ſignifier au mot *homme*, n'eſt qu'une collection imparfaite de quelques qualités ſenſibles & de quelques puiſſances qui ſe trouvent en lui, nous ne ſaurions découvrir aucune connexion ou incompatibilité entre notre idée ſpécifique & l'opération que les parties de la ciguë ou des pierres doivent produire ſur ſa conſtitution. Il y a des animaux qui mangent de la ciguë ſans en être incommodés, & d'autres qui ſe nourriſſent de bois & de pierres ; mais tant que nous n'avons aucune idée des conſtitutions réelles de différentes ſortes d'animaux, d'où dépendent ces qualités, ces puiſſances-là & autres ſemblables, nous ne devons point eſpérer de venir jamais à former, ſur leur ſujet, des propoſitions univerſelles d'une entière certitude. Ce qui nous peut fournir de telles propoſitions, c'eſt ſeulement les idées qui ſont unies à notre eſſence nominale ou à quelqu'une de ſes parties par des liens qu'on peut découvrir. Mais ces idées-là ſont en ſi petit nombre & de ſi peu d'importance, que nous pouvons regarder avec raiſon notre *connoiſſance* générale, touchant les ſubſtances (j'entends une *connoiſſance* certaine) comme n'étant preſque rien du tout.

Enfin, pour conclure, les propoſitions générales, de quelque eſpèce qu'elles ſoient, ne ſont capables de certitude, que lorſque les termes dont elles ſont compoſées, ſignifient des idées dont nous pouvons découvrir la convenance & la diſconvenance ſelon qu'elle y eſt exprimée. Et quand nous voyons que les idées que ces termes ſignifient, conviennent ou ne conviennent pas, ſelon qu'ils ſont affirmés ou niés l'un de l'autre, c'eſt alors que nous ſommes certains de la vérité ou de la fauſſeté de ces propoſitions. D'où nous pouvons inférer qu'une certitude générale ne peut jamais ſe trouver dans nos idées. Que ſi nous l'allons chercher ailleurs, dans des expériences ou des obſervations hors de nous, dès lors notre connoiſſance ne s'étend point au-delà des exemples particuliers. C'eſt la contemplation de nos propres idées abſtraites, qui ſeule peut nous fournir une *connoiſſance* générale, portée à l'évidence métaphyſique.

Des propoſitions frivoles.

Je laiſſe préſentement à d'autres à juger ſi les maximes dont je viens de parler dans le chapitre précédent, ſont d'un auſſi grand uſage pour la *connoiſſance* réelle, qu'on le ſuppoſe généralement. Ce que je crois pouvoir aſſurer hardiment, c'eſt qu'il y a des propoſitions univerſelles, qui, quoique certainement véritables, ne répandent aucune lumière dans l'entendement.

Telles ſont, premièrement, toutes les propoſitions purement identiques. On reconnoît d'abord & à la première vue qu'elles ne renferment aucune inſtruction. Car lorſque nous affirmons le même terme de lui-même, ſoit qu'il ne ſoit qu'un

ſimple ſon, ou qu'il contienne quelqu'idée claire & réelle, une telle propoſition ne nous apprend rien que ce que nous devons déjà connoître certainement, ſoit que nous la formions nous-mêmes, ou que d'autres nous la propoſent. A la vérité, cette propoſition ſi générale, *ce qui eſt, eſt*, peut ſervir quelque fois à faire voir à un homme l'abſurdité où il s'eſt engagé lorſque, par des circonlocutions ou des termes équivoques, il veut, dans des exemples particuliers, nier la même choſe d'elle-même; parce que perſonne ne peut ſe déclarer ſi ouvertement contre le bon ſens que de ſoutenir des contradictions viſibles & directes en termes évidens; ou s'il le fait, on eſt excuſable de rompre tout entretien avec lui. Mais avec tout cela je crois pouvoir dire que ni cette maxime, ni aucune autre propoſition identique, ne nous apprend rien du tout: & quoique dans ces ſortes de propoſitions, cette célèbre maxime qu'on fait ſi fort valoir comme le fondement de la démonſtration, puiſſe être & ſoit ſouvent employée pour les confirmer, tout ce qu'elle prouve n'emporte dans le fond autre choſe que ceci, *que le même mot peut être affirmé de lui-même avec une entière certitude, ſans qu'on puiſſe douter de la vérité d'une telle propoſition*, & permettez-moi d'ajouter, ſans qu'on puiſſe auſſi arriver par-là à aucune connoiſſance réelle.

Car à ce compte, le plus ignorant de tous les hommes, qui peut ſeulement former une propoſition, & qui ſait ce qu'il penſe quand il dit oui ou non, peut faire un million de propoſitions de la vérité deſquelles il peut être infailliblement aſſuré, ſans être pourtant inſtruit de la moindre choſe par ce moyen, comme *ce qui eſt ame eſt ame*, c'eſt-à-dire, *une ame eſt une ame, un eſprit eſt un eſprit, une fétiche eſt une fétiche*, &c. toutes propoſitions équivalentes à celles-ci, *ce qui eſt, eſt*; c'eſt-à-dire, *ce qui a de l'exiſtence, a de l'exiſtence*, ou *celui qui a une ame, a une ame.* Qu'eſt-ce autre choſe que ſe jouer des mots? C'eſt faire juſtement comme un ſinge qui s'amuſeroit à jetter une huître d'une main à l'autre, & qui, s'il avoit des mots, pourroit ſans doute dire, l'huître dans la main droite eſt le ſujet, & l'huître dans la main gauche eſt l'attribut, & former par ce moyen cette propoſition évidente par elle-même, *l'huître eſt l'huître*, ſans avoir pour tout cela le moindre grain de connoiſſance de plus. Cette manière d'agir pourroit tout auſſi-bien ſatisfaire la faim du ſinge que l'entendement d'un homme; & elle ſerviroit autant à faire croître le premier en groſſeur, qu'à faire avancer le dernier en connoiſſance.

Je ſais qu'il y a des gens qui s'intéreſſent beaucoup pour les propoſitions identiques, & qui s'imaginent qu'elles rendent de grands ſervices à la philoſophie, parce qu'elles ſont évidentes par elles-mêmes. Ils les exaltent comme ſi elles renfermoient tous le ſecret de la connoiſſance, & que l'entendement fût conduit uniquement par leur moyen dans toutes les vérités qu'il eſt capable de comprendre. J'avoue auſſi librement que qui que ce ſoit, que toutes ces propoſitions ſont véritables & évidentes par elles-mêmes. Je conviens de plus que le fondement de toutes nos connoiſſances dépend de la faculté que nous avons d'appercevoir que la même idée eſt la même, & de la diſcerner de celles qui ſont différentes; mais je ne vois pas comment cela empêche que l'uſage qu'on prétendroit faire des propoſitions identiques pour l'avancement de la connoiſſance, ne ſoit juſtement traité de frivole. Qu'on répète auſſi ſouvent qu'on voudra que *la volonté eſt la volonté*, & qu'on faſſe ſur cela autant de fond qu'on jugera à propos; de quel uſage ſera cette propoſition, & une infinité d'autres ſemblables, pour étendre nos connoiſſances? Qu'un homme forme autant de ces ſortes de propoſitions que les mots qu'il ſait pourront lui permettre d'en faire, comme celles-ci, *une loi eſt une loi, & l'obligation eſt l'obligation: le droit eſt le droit*, & *l'injuſte eſt l'injuſte*: ces propoſitions, & autres ſemblables, lui feront-elles d'aucun uſage pour apprendre la morale? Lui feront-elles connoître, à lui ou aux autres, les devoirs de la vie? Ceux qui ne ſavent & ne ſauront peut-être jamais ce que c'eſt que *juſte* & *injuſte*, ni les meſures de l'un & de l'autre, peuvent former avec autant d'aſſurance toutes ces ſortes de propoſitions, & en connoître auſſi infailliblement la vérité, que celui qui eſt le mieux inſtruit des vérités de la morale. Mais quels progrès font-ils par le moyen de ces propoſitions dans la connoiſſance d'aucune choſe néceſſaire ou utile à leur conduite?

On regarderoit ſans doute comme un pur badinage les efforts d'un homme qui, pour éclairer l'entendement ſur quelque ſcience, s'amuſeroit à entaſſer des propoſitions identiques, & à inſiſter ſur des maximes comme celles-ci, *la ſubſtance eſt la ſubſtance, le corps eſt le corps, le vuide eſt le vuide, un tourbillon eſt un tourbillon*, un *centaure eſt un centaure*, & une *chimère eſt une chimère*, &c. Car toutes ces propoſitions, & autres ſemblables, ſont également véritables, également certaines & également évidentes par elles-mêmes. Mais avec tout cela, elles ne peuvent paſſer que pour des propoſitions frivoles, ſi l'on vient à s'en ſervir comme de principes d'inſtruction, & à s'y appuyer comme ſur des moyens pour parvenir à la connoiſſance; puiſqu'elles ne nous enſeignent rien que ce que tout homme, qui eſt capable de diſcourir, ſait lui-même ſans que perſonne le lui diſe, ſavoir, que le même terme eſt le même terme, & que la même idée eſt la même idée. Et c'eſt ſur ce fondement que j'ai cru & que je crois encore, que de mettre en avant, & d'inculquer ces ſortes de propoſitions dans le deſſein de répandre de nouvelles lumières dans l'entendement, ou de lui ouvrir un chemin vers la connoiſſance

des choses, est une imagination tout-à-fait ridicule. L'instruction consiste en quelque chose de bien différent. Quiconque veut entrer lui-même, ou faire entrer les autres dans des vérités qu'il ne connoît point encore, doit trouver des idées moyennes, & les ranger l'une auprès de l'autre dans un tel ordre, que l'entendement puisse voir la convenance ou la disconvenance des idées en question. Les propositions qui servent à cela, sont véritablement instructives; mais elles sont bien différentes de celles où l'on affirme le même terme de lui-même, par où nous ne pouvons jamais parvenir ni faire parvenir les autres à aucune espèce de connoissance. Cela n'y contribue pas plus, qu'il serviroit à une personne qui voudroit apprendre à lire, qu'on lui inculquât ces propositions, *un* A *est un* A, *un* B *est un* B, &c. ce qu'un homme peut savoir aussi-bien qu'aucun maître d'école, sans être pourtant jamais capable de lire un seul mot durant tout le cours de sa vie; ces propositions, & autres semblables, purement identiques, ne contribuant en aucune manière à lui apprendre à lire, quelqu'usage qu'il en puisse faire.

Si ceux qui désapprouvent que je nomme *frivoles* ces sortes de propositions, avoient lu & pris la peine de comprendre ce que j'ai écrit ci-dessus en termes fort intelligibles, ils n'auroient pu s'empêcher de voir que par *propositions identiques* je n'entends que celles-là seulement, où le même terme emportant la même idée, est affirmé de lui-même. C'est-là, à mon avis, ce qu'il faut entendre proprement par des propositions *identiques*; & je crois pouvoir continuer de dire surement, à l'égard de toutes ces sortes de propositions, que de les proposer comme des moyens d'instruire l'esprit, c'est un vrai badinage. Car personne, qui a l'usage de la raison, ne peut éviter de les remontrer toutes les fois qu'il est nécessaire qu'il en prenne *connoissance*; & lorsqu'il en prend *connoissance*, il ne sauroit douter de leur vérité.

Que si certaines gens vouloient donner le nom d'*identique* à des propositions où le même terme n'est pas affirmé de lui-même, c'est à d'autres à juger s'ils parlent plus proprement que moi. Ce qu'il y a de certain, c'est que tout ce qu'ils disent des propositions qui ne sont pas identiques, ne tombent point sur moi, ni sur ce que j'ai dit, puisque tout ce que j'ai dit se rapporte à ces propositions où le même terme est affirmé de lui-même; & je voudrois bien voir un exemple où l'on pût se servir d'une telle proposition pour avancer dans quelque *connoissance* que ce soit. Quant aux propositions d'une autre espèce, tout l'usage qu'on en peut faire, ne m'intéresse en aucune manière, parce qu'elles ne sont pas du nombre de celles que je nomme *identiques*.

En second lieu, une autre espèce de propositions frivoles, c'est quand une partie de l'idée complexe est affirmée du nom du tout, ou, ce qui est la même chose, quand on affirme une partie d'une définition du mot défini. Telles sont toutes les propositions où le genre est affirmé de l'espèce, & où des termes plus généraux sont affirmés de termes qui le sont moins. Car, quelle instruction, quelle *connoissance* produit cette proposition, *le plomb est un métal*, dans l'esprit d'un homme qui connoît l'idée complexe que le mot de *plomb* signifie, puisque toutes les idées simples qui constituent l'idée complexe, qui est signifiée par le mot de *métal*, ne sont autre chose que ce qu'il comprenoit auparavant sous le nom de *plomb*? Il est bien vrai qu'à l'égard d'un homme qui connoît la signification du mot de *métal*, & non pas celle du mot de *plomb*, il est plus court de lui expliquer la signification du mot de *plomb*, en lui disant que c'est un métal (ce qui désigne tout d'un coup plusieurs de ses idées simples) que de les compter une à une, en lui disant que c'est un corps fort pesant, fusible & malléable.

C'est encore se jouer des mots que d'affirmer quelque partie d'une définition du terme défini, ou d'affirmer une des idées dont est formée une idée complexe, du nom de toute l'idée complexe, comme *tout or est fusible*: car la fusibilité étant une des idées simples qui composent l'idée complexe que le mot *or* signifie, affirmer du nom d'*or* ce qui est déja compris dans sa signification reçue, qu'est-ce autre chose que se jouer sur des sons? On trouveroit beaucoup plus ridicule d'assurer gravement comme une vérité fort importante que l'or est jaune; mais je ne vois pas comment c'est une chose plus importante de dire que l'*or est fusible*, si ce n'est que cette qualité n'entre point dans l'idée complexe dont le mot *or* est le signe dans le discours ordinaire. De quoi peut-on instruire un homme, en lui disant ce qu'on lui a déja dit, ou qu'on suppose qu'il sait auparavant? Car on doit supposer que je sais la signification du mot dont un autre se sert en me parlant, ou bien il doit me l'apprendre. Que si je sais que le mot *or* signifie cette idée complexe de corps jaune, pesant, fusible, malléable, ce ne sera pas m'apprendre une grande chose que de réduire ensuite cela solemnellement en une proposition, & de me dire gravement, *tout or est fusible*. De telles propositions ne servent qu'à faire voir le peu de sincérité d'un homme qui veut me faire accroire qu'il dit quelque chose de nouveau, en ne faisant que repasser souvent sur la définition des termes qu'il a déja expliqués. Mais, quelque certaines qu'elles soient, elles n'emportent point d'autre *connoissance* que celle de la signification même des mots.

Eclaircissons ceci par d'autres exemples: *chaque homme est un animal* ou *un corps vivant*, est une proposition aussi certaine qu'il puisse y en avoir, mais qui ne contribue pas plus à la *connoissance* des choses, que si l'on disoit, *un palefroi est un*

cheval, ou *un animal qui va l'amble ou qui hennit*; car ces deux propositions roulent également sur la signification des mots, la première ne me faisant connoître autre chose, sinon que le corps, le sentiment & le mouvement, ou la puissance de sentir & de se mouvoir, sont trois idées que je comprends toujours sous le mot *homme*, & que je désigne par ce nom-là, de sorte que le nom d'*homme* ne sauroit appartenir aux choses où ces idées ne se trouvent point ensemble; comme, d'autre part, quand on me dit qu'un palefroi est un animal qui va l'amble & qui hennit, on ne m'apprend par-là autre chose, sinon que l'idée de corps, le sentiment, & une certaine manière d'aller avec une certaine espèce de voix sont quelques-unes des idées que je renferme toujours sous le terme de *palefroi*, de sorte que le nom de *palefroi* n'appartient point aux choses où ces idées ne se trouvent point ensemble. Il en est justement de même lorsqu'un terme *concret*, qui signifie une ou plusieurs idées simples qui composent ensemble l'idée complexe qu'on désigne par le nom d'*homme*, est affirmé du mot *homme* : supposez, par exemple, qu'un romain eût signifié par le mot *homo* toutes ces idées distinctes unies dans un seul sujet *corporeïtas*, *sensibilitas*, *potentia se movendi*, *rationabilitas*, *risibilitas*, il auroit pu sans doute affirmer très-certainement & universellement du mot *homo*, une ou plusieurs de ces idées, ou toutes ensemble; mais par-là il n'auroit dit autre chose, sinon que, dans son pays, le mot *homo* comprenoit dans sa signification toutes ces idées. De même un chevalier de Roman qui, par le mot de *palefroi*, signifieroit les idées suivantes, *un corps d'une certaine figure, qui a quatre jambes, du sentiment & du mouvement, qui va l'amble, qui hennit, & qui est accoutumé à porter une femme sur son dos*, pourroit avec autant de certitude affirmer universellement une de ces idées du mot *palefroi* ou toutes ensemble; mais il ne nous enseigneroit par-là autre chose, si ce n'est que le mot de *palefroi*, en termes de Roman, signifie toutes ces idées, & ne doit être appliqué à aucune chose en qui l'une de ces idées ne se rencontre pas. Mais si quelqu'un me dit que tout être en qui le sentiment, le mouvement, la raison & le rire sont unis ensemble, a actuellement une notion de Dieu, ou peut être assoupi par l'opium; une telle personne avance sans doute une proposition instructive, parce qu'avoir une notion de Dieu, ou être plongé dans le sommeil par l'opium, étant deux choses qui ne se trouvent pas renfermées dans l'idée que le mot d'*homme* signifie, nous sommes instruits, par ces propositions, de quelque chose de plus que de ce que le mot d'*homme* signifie simplement; & par conséquent la *connoissance* que ces propositions renferment, est plus que verbale.

On doit supposer qu'avant qu'un homme forme une proposition, il entend les termes dont elle est composée; autrement il parle comme un perroquet, ne songeant qu'à faire du bruit, & à former certains sons qu'il a appris de quelqu'autre, & qu'il prononce après lui sans savoir pourquoi, & non comme une créature raisonnable qui emploie ces sons comme autant de signes des idées qu'elle a dans l'esprit. Il faut supposer aussi que celui qui écoute, entend les termes dans le même sens que s'en sert celui qui parle, ou bien son discours n'est qu'un vrai jargon, un bruit confus & inintelligible. C'est pourquoi, c'est se jouer des mots que de faire une proposition qui ne contienne rien de plus que ce qui est renfermé dans l'un des termes, & qu'on suppose être déja connue de celui à qui l'on parle, comme un triangle a trois côtés, ou le saffran est jaune. Ce qui ne peut être souffert que lorsqu'un homme veut expliquer à un autre les termes dont il se sert, parce qu'il suppose que la signification lui en est inconnue; ou lorsque la personne avec qui il s'entretient lui déclare qu'il ne les entend point, auquel cas il lui enseigne seulement la signification de ce mot, & l'usage de ce signe.

Il y a donc deux sortes de propositions dont nous pouvons connoître la vérité avec une entière certitude : l'une est de ces propositions frivoles qui ont de la certitude, mais une certitude purement verbale, & qui n'apporte aucune instruction dans l'esprit. En second lieu, nous pouvons connoître la vérité, & par ce moyen être certains des propositions qui affirment quelque chose d'une autre, qui est une conséquence nécessaire de son idée complexe, mais qui n'y est pas renfermée, comme que l'angle extérieur de tout triangle est plus grand que l'un des angles intérieurs opposés; car, comme ce rapport de l'angle extérieur à l'un des angles intérieurs opposés ne fait point partie de l'idée complexe qui est signifiée par le mot de *triangle*, c'est-là une vérité réelle qui emporte une *connoissance* réelle & instructive.

Comme nous n'avons que peu ou point de *connoissances* des combinaisons d'idées simples qui existent ensemble dans les substances que par le moyen de nos sens, nous ne saurions faire sur leur sujet aucunes propositions universelles qui soient certaines au-delà du terme où leurs essences nominales nous conduisent; & comme ces essences nominales ne s'étendent qu'à un petit nombre de vérités très-peu importantes, eu égard à celles qui dépendent de leurs constitutions réelles, il arrive de-là que les propositions générales qu'on forme sur les substances, sont pour la plupart frivoles, si elles sont certaines; & que si elles sont instructives, elles sont incertaines, & de telle nature que nous ne pouvons avoir aucune *connoissance* de leur vérité réelle, quelque secours que de constantes observations & l'analogie puissent nous fournir pour former des conjectures. D'où il arrive qu'on peut souvent rencontrer des discours

discours fort clairs & fort suivis qui se réduisent pourtant à rien ; car il est visible que les noms des êtres substantiels, aussi-bien que les autres, étant considérés dans toute l'étendue de la signification relative qui leur est assignée, peuvent être joints avec beaucoup de vérité, par des propositions affirmatives & négatives, selon que leurs définitions respectives les rendent propres à être mis ensemble, & que les propositions, composées de ces sortes de termes, peuvent être déduites l'une de l'autre avec autant de clarté que celles qui fournissent à l'esprit les vérités les plus réelles ; & tout cela, sans que nous ayions aucune *connoissance* de la nature ou de la réalité des choses existantes hors de nous. Selon cette méthode, l'on peut faire en paroles des démonstrations & des propositions indubitables, sans pourtant avancer par-là le moyen dans la *connoissance* de la vérité des choses : par exemple, celui qui a appris les mots suivans, avec les significations ordinaires & respectives qu'on leur a attaché, *substance*, *homme*, *animal*, *forme*, *ame végétative*, *sensitive*, *raisonnable*, peut former deux propositions indubitables touchant l'ame, sans savoir en aucune manière ce que l'ame est réellement. Chacun peut voir une infinité de propositions, de raisonnemens & de conclusions de cette sorte dans des livres de métaphysique, de théologie scholastique, & d'une certaine espèce de physique, dont la lecture ne lui apprendra rien de plus de Dieu, des esprits & des corps, que ce qu'il en savoit avant que d'avoir parcouru ces livres.

Celui qui a la liberté de définir, c'est-à-dire, de déterminer la signification des noms qu'il donne aux substances, (ce que tout homme qui les établit signes de ses propres idées fait certainement) & qui détermine ces significations au hasard sur ses propres imaginations ou sur celles des autres hommes, & non sur un sérieux examen de la nature des choses mêmes, peut démontrer facilement ces différentes significations, l'une à l'égard de l'autre selon les différens rapports & les mutuelles relations qu'il a établis entr'elles ; auquel cas, soit que les choses conviennent ou disconviennent, telles qu'elles sont en elles-mêmes, il n'a besoin que de réfléchir sur ses propres idées & sur les noms qu'il leur a imposé. Mais aussi, par ce moyen, il n'augmente pas plus sa *connoissance* que celui-là augmente ses richesses qui, prenant un sac de jettons, nomme l'un placé dans un certain endroit un écu, l'autre placé dans un autre une livre, & l'autre dans un troisième endroit un sou ; il peut sans doute, en continuant toujours de même, compter fort exactement, & assembler une grosse somme, selon que ses jettons seront placés, & qu'ils signifieront plus ou moins, comme il le trouvera à propos, sans être pourtant plus riche d'une pite, & sans savoir même combien vaut un écu, une livre ou un sou ; mais seulement que l'un est contenu trois fois dans l'autre, & contient l'autre vingt fois ; ce qu'un homme peut faire aussi dans la signification des mots, en leur donnant plus ou moins d'étendue, considérés l'un par rapport à l'autre.

Mais, à l'occasion des mots qu'on emploie dans les discours, & sur-tout dans ceux de controverse, & où l'on dispute selon la méthode établie dans les écoles, voici une manière de se jouer des mots, qui est d'une conséquence encore plus dangereuse, & qui nous éloigne beaucoup plus de la certitude que nous espérons trouver dans les mots, ou à laquelle nous prétendons arriver par leur moyen ; c'est que la plupart des écrivains, bien loin de songer à nous instruire dans la *connoissance* des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, emploient les mots d'une manière vague & incertaine, de sorte que ne tirant pas même de leurs mots des déductions claires & évidentes l'une par rapport à l'autre, prenant constamment les mêmes mots dans la même signification, il arrive que leurs discours qui, sans être fort instructifs, pourroient être du moins suivis & faciles à entendre, ne le sont point du tout ; ce qui ne leur seroit pas fort mal-aisé, s'ils ne trouvoient à propos de couvrir leur ignorance & leur opiniâtreté sous l'obscurité & l'embarras des termes ; à quoi peut-être l'inadvertance & une mauvaise habitude contribuent beaucoup à l'égard de plusieurs personnes.

Mais, pour conclure, voici les marques auxquelles on peut connoître les propositions purement verbales.

Premiérement, toutes les propositions où deux termes abstraits sont affirmés l'un de l'autre, ne concernent que la signification des sons. Car nulle idée abstraite ne pouvant être la même avec aucune autre qu'avec elle-même, lorsque son nom abstrait est affirmé d'un autre terme abstrait, il ne peut signifier autre chose, si ce n'est que cette idée peut ou doit être appellée de ce nom, ou que ces deux noms signifient la même idée. Ainsi, qu'un homme dise que l'épargne est frugalité, que la gratitude est justice, ou que telle ou telle action est ou n'est pas tempérance ; quelque spécieuses que ces propositions & autres semblables paroissent du premier coup d'œil, cependant si l'on vient à en presser la signification & à examiner exactement ce qu'elles contiennent, on trouvera que cela n'emporte autre chose que la signification des termes.

En second lieu, toutes les propositions où une partie de l'idée complexe qu'un certain terme signifie, est affirmée de ce terme, sont purement verbales, comme si je dis que *l'or est un métal* ou *qu'il est pesant*. Et ainsi toute proposition où les mots de la plus grande étendue qu'on appelle *genres*, sont affirmés de ceux qui leur sont subordonnés ou qui ont moins d'étendue, qu'on nomme *espèces* ou *individus*, est purement verbale.

Si nous examinons sur ces deux règles les propositions qui composent les discours écrits ou non écrits, nous trouverons peut-être qu'il y en a beaucoup plus qu'on ne croit communément, qui ne roulent que sur la signification des mots, & qui ne renferment rien que l'usage & l'application de ces signes.

En un mot, je crois pouvoir poser pour une règle infaillible, que par-tout où l'idée qu'un mot signifie n'est pas distinctement connue & présente à l'esprit, & où quelque chose qui n'est pas déja contenue dans cette idée, n'est pas affirmee ou niée ; dans ce cas-là, nos pensées sont uniquement attachées à des sons, & n'enferment ni vérité ni fausseté réelle. Ce qui, si l'on y prenoit bien garde, pourroit peut-être épargner bien de vains amusemens & des disputes, & abréger extrêmement la peine que nous prenons, les tours & les détours que nous faisons pour parvenir à une *connoissance* réelle & véritable.

Des moyens d'augmenter notre connoissance.

Ç'a été une opinion reçue parmi les savans, que les maximes sont les fondemens de toute *connoissance*, & que chaque science en particulier est fondée sur certaines choses déja connues, d'où l'entendement doit emprunter ses premiers rayons de lumière, & par où il doit se conduire dans ses recherches sur les matières qui appartiennent à cette science ; c'est pourquoi la grande routine des écoles a été de poser, en commençant à traiter de quelque matière, une ou plusieurs maximes générales, comme les fondemens sur lesquels on doit bâtir la *connoissance* qu'on peut avoir sur ce sujet. Et ces doctrines, ainsi posées pour fondement de quelque science, ont été nommées *principes*, comme étant les premières choses d'où nous devons commencer nos recherches, sans remonter plus haut, comme nous l'avons déja remarqué.

Une chose qui apparemment a donné lieu à cette méthode dans les autres sciences, ç'a été, je pense, le bon succès qu'elle semble avoir dans les mathematiques qui ont été ainsi nommées par excellence du mot grec, qui signifie *choses apprises* exactement & parfaitement apprises, cette science ayant un plus grand degré de certitude, de clarté & d'évidence qu'aucune autre science.

Mais je crois que quiconque considérera la chose avec soin, avouera que les grands progrès & la certitude de la *connoissance* réelle où les hommes parviennent dans les mathématiques, ne doivent point être attribués à l'influence de ces principes, & ne procèdent point de quelqu'avantage particulier que produisent deux ou trois maximes générales qu'ils ont posées au commencement, mais des idées claires, distinctes & complettes qu'ils ont dans l'esprit, & du rapport d'égalité & d'inégalité qui est si évident entre quelques-unes de ces idées, qu'ils le connoissent intuitivement, par où ils ont un moyen de le découvrir dans d'autres idées, & cela sans le secours de ces maximes. Car, je vous prie, un jeune garçon ne peut-il connoitre que tout son corps est plus grand que son petit doigt, sinon en vertu de cet axiome, *le tout est plus grand qu'une partie*, ni en être assuré qu'après avoir appris cette maxime ? Ou est-ce qu'une paisanne ne sauroit connoître qu'ayant reçu un sou d'une personne qui lui en doit trois, & encore un sou d'une autre personne qui lui doit aussi trois sous, le reste de ces deux dettes est égal ; ne peut-elle point, dis-je, connoître cela sans en détruire la certitude de cette maxime, *que si de choses égales vous en ôtez des choses égales, ce qui reste est égal* ? maxime dont elle n'a peut-être jamais oui parler, ou qui ne s'est jamais présentée à son esprit. Je prie mon lecteur de considérer, sur ce qui a été dit ailleurs, lequel des deux est connu le premier & le plus clairement par la plupart des hommes, un exemple particulier, ou une règle générale, & laquelle de ces deux choses donne naissance à l'autre. Les règles générales ne sont autre chose qu'une comparaison de nos idées les plus générales & les plus abstraites qui sont un ouvrage de l'esprit qui les forme & leur donne des noms pour avancer plus aisément dans ses raisonnemens, & renfermer toutes ses différentes observations dans des termes d'une étendue générale, & les réduire à de courtes règles. Mais la *connoissance* a commencé par des idées particulières ; c'est, dis-je, sur ces idées qu'elle s'est établie dans l'esprit, quoique dans la suite on n'y fasse peut-être aucune réflexion ; car il est naturel à l'esprit, toujours empressé à étendre ses *connoissances*, d'assembler avec soin ces notions générales, & d'en faire un juste usage, qui est de décharger, par leur moyen, la mémoire d'un tas embarrassant d'idées particulières.

En effet, qu'on prenne la peine de considérer comment un enfant ou quelqu'autre personne que ce soit, après avoir donné à son corps le nom de *tout*, & à son petit doigt celui de *partie*, a une plus grande certitude que son corps & son petit doigt, tout ensemble, sont plus gros que son petit doigt tout seul, qu'il ne pouvoit avoir auparavant ; or quelle nouvelle *connoissance* peuvent lui donner, sur le sujet de son corps, ces deux termes relatifs, qu'il ne puisse point avoir sans eux ? Ne pourroit-il pas connoître que son corps est plus gros que son petit doigt, si son langage étoit si imparfait, qu'il n'eût point de termes relatifs, tels que ceux de *tout* & de *partie* ? Je demande encore, comment est-il plus certain, après avoir appris ces mots, que son corps est un *tout*, & son petit doigt une *partie*, qu'il n'étoit, ou ne pouvoit être certain que son corps étoit plus gros que son petit doigt, avant que d'avoir appris ces termes ? Une personne peut, avec autant de raison,

douter ou nier que ſon petit doigt ſoit une partie de ſon corps, que douter ou nier qu'il ſoit plus petit que ſon corps. De ſorte qu'on ne peut jamais ſe ſervir de cette maxime, *le tout eſt plus grand qu'une partie*, pour prouver que le petit doigt eſt plus petit que le corps, ſi-non en la propoſant ſans néceſſité pour convaincre quelqu'un d'une vérité qu'il connoît déjà. Car quiconque ne connoît pas certainement qu'une particule de matière, avec une autre particule de matière qui lui eſt jointe, eſt plus groſſe qu'aucune des deux toute ſeule, ne ſera jamais capable de le connoître par le ſecours de ces termes relatifs *tout* & *partie*, dont on compoſera telle maxime qu'on voudra.

Mais de quelque manière que cela ſoit dans les mathématiques; qu'il ſoit plus clair de dire, qu'en ôtant un pouce d'une ligne noire de deux pouces, & un pouce d'une ligne rouge de deux pouces, le reſte des deux lignes ſera égal; ou de dire que ſi de choſes égales, vous en ôtez des choſes égales, le reſte ſera égal; je laiſſe déterminer, à quiconque voudra le faire, laquelle de ces deux propoſitions eſt plus claire & plus connue, cela n'étant d'aucune importance pour ce que j'ai préſentement en vue. Ce que je dois faire en cet endroit, c'eſt d'examiner ſi, ſuppoſé que dans les mathématiques le plus prompt moyen de parvenir à la *connoiſſance* ſoit de commencer par des maximes générales, & d'en faire le fondement de nos recherches, c'eſt une voie bien ſûre de regarder les principes qu'on établit dans quelqu'autre ſcience, comme autant de vérités inconteſtables, & ainſi de les recevoir ſans examen, & d'y adhérer ſans permettre qu'ils ſoient révoqués en doute, ſous prétexte que les mathématiciens ont été ſi heureux ou ſi ſincères que de n'en employer aucun qui ne fût évident par lui-même, & tout-à-fait inconteſtable. Si cela eſt, je ne vois pas ce que c'eſt qui pourroit ne point paſſer pour vérité dans la morale, & n'être pas introduit & prouvé dans la phyſique.

Qu'on reçoive comme certain & indubitable ce principe de quelques anciens philoſophes, *que tout eſt matière*, & qu'il n'y a aucune autre choſe, il ſera aiſé de voir par les écrits de quelques perſonnes qui, de nos jours, ont renouvellé ce dogme, dans quelles conſéquences il nous engagera. Qu'on ſuppoſe avec Polémon que le monde eſt Dieu, ou avec les ſtoïciens, que c'eſt l'éther ou le ſoleil, ou avec Anaximènes que c'eſt l'air; quelle théologie, quelle religion, quel culte aurons-nous? Tant il eſt vrai que rien ne peut être ſi dangereux que des principes qu'on reçoit ſans les mettre en queſtion, ou ſans les examiner, & ſur-tout s'ils intéreſſent la morale qui a une ſi grande influence ſur la vie des hommes, & qui donne un tour particulier à toutes leurs actions. Qui n'attendra avec raiſon une autre ſorte de vie d'Ariſtippe, qui faiſoit conſiſter la félicité dans les plaiſirs du corps, que d'Antiſtène, qui ſoutenoit que la vertu ſuffiſoit pour nous rendre heureux? De même, celui qui, avec Platon, placera la béatitude dans la connoiſſance de DIEU, élèvera ſon eſprit à d'autres contemplations que ceux qui ne portent point leur vue au-delà de ce coin de terre, & des choſes périſſables qu'on y peut poſſéder. Celui qui poſera pour principe avec Archelaüs, que le juſte & l'injuſte, l'honnête & le déshonnête, ſont uniquement déterminés par les loix & non pas par la nature, aura ſans doute d'autres meſures du bien & du mal moral, que ceux qui reconnoiſſent que nous ſommes ſujets à des obligations antérieures à toutes les conſtitutions humaines.

Si donc des principes, c'eſt-à-dire, ceux qui paſſent pour tels, ne ſont pas certains, (ce que nous devons connoître par quelque moyen, afin de pouvoir diſtinguer les principes certains de ceux qui ſont douteux), mais le deviennent ſeulement à notre égard par un conſentement aveugle, qui nous les faſſe recevoir en cette qualité, il eſt à craindre qu'ils ne nous égarent. Ainſi, bien loin que les principes nous conduiſent dans le chemin de la vérité, ils ne ſerviront qu'à nous confirmer dans l'erreur.

Mais comme la *connoiſſance* de la certitude des principes, auſſi-bien que de toute autre vérité, dépend uniquement de la perception que nous avons de la convenance ou de la diſconvenance de nos idées, je ſuis ſûr que le moyen d'augmenter nos *connoiſſances*, n'eſt pas de recevoir des principes aveuglément & avec une foi implicite, mais plutôt, à ce que je crois, d'acquérir & de fixer dans notre eſprit des idées claires, diſtinctes & complettes, autant qu'on peut les avoir, & de leur aſſigner des noms propres & d'une ſignification conſtante. Et peut-être que par ce moyen, ſans nous faire aucun autre principe que de conſidérer ces idées, & de les comparer l'une avec l'autre, en trouvant leur convenance, leur diſconvenance & leurs différens rapports, en ſuivant, dis-je, cette ſeule règle, nous acquerrons plus de vraies & claires *connoiſſances* qu'en épouſant certains principes, & en ſoumettant ainſi notre eſprit à la diſcrétion d'autrui.

C'eſt pourquoi, ſi nous voulons nous conduire en ceci, ſelon les avis de la raiſon, il faut que nous réglions la méthode, que nous ſuivons dans nos recherches ſur les idées que nous examinons, & ſur la vérité que nous cherchons. Les vérités générales & certaines ne ſont fondées que ſur les rapports des idées abſtraites. L'application de l'eſprit, réglée par une bonne méthode, & accompagnée d'une grande pénétration qui lui faſſe trouver ces différens rapports, eſt le ſeul moyen de découvrir tout ce qui peut former avec vérité & avec certitude des propoſitions générales ſur le ſujet de ces idées. Et pour apprendre par quels dégrés on doit avancer dans cette recherche, il

faut s'adresser aux mathématiciens, qui de commencemens fort clairs & fort faciles, montent par petits degrés & par une enchaînûre continuée de raisonnemens, à la découverte & à la démonstration des vérités qui paroissent d'abord au-dessus de la capacité humaine. L'art de trouver des preuves & ces méthodes admirables qu'ils ont inventées, pour démêler & mettre en ordre ces idées moyennes, qui font voir démonstrativement l'égalité ou l'inégalité des quantités qu'on ne peut joindre immédiatement ensemble, est ce qui a porté leur connoissance si avant, & qui a produit des découvertes si étonnantes & si inespérées. Mais de savoir si, avec le temps, on ne pourra point inventer quelque semblable méthode à l'égard des autres idées, aussi-bien qu'à l'égard de celles qui appartiennent à la grandeur, c'est ce que je ne veux point déterminer. Une chose que je crois pouvoir assurer, c'est que, si d'autres idées qui sont les essences réelles aussi-bien que les nominales de leurs espèces, étoient examinées selon la méthode ordinaire aux mathématiciens, elles conduiroient nos pensées plus loin, & avec plus de clarté & d'évidence que nous ne sommes peut-être portés à nous le figurer.

C'est ce qui m'a donné la hardiesse d'avancer cette conjecture; savoir, *que la morale est aussi capable de démonstration que les mathématiques*. Car les idées sur lesquelles roule la morale, étant toutes des essences réelles, & de telle nature qu'elles ont entr'elles, si je ne me trompe, une connexion & une convenance qu'on peut découvrir, il s'ensuit de-là qu'aussi avant que nous pourrons trouver les rapports de ces idées, nous serons jusques-là en possession d'autant de vérités certaines, réelles & générales; & je suis sûr qu'en suivant une bonne méthode, on pourroit porter une grande partie de la morale à un tel dégré d'évidence & de certitude, qu'un homme attentif & judicieux n'y pourroit trouver non-plus de sujet de douter que dans les propositions de mathématique qui lui ont été démontrées.

Mais dans la recherche que nous faisons pour perfectionner la *connoissance* que nous pouvons avoir des substances, le manque d'idées nécessaires pour faire cette méthode, nous oblige de prendre un tout autre chemin. Ici nous n'augmentons pas notre *connoissance* comme dans les modes dont les idées abstraites sont les essences réelles aussi-bien que les nominales, en contemplant nos propres idées, & en considérant leurs rapports & leurs correspondances qui, dans les substances, ne nous sont pas d'un grand secours, par les raisons que j'ai proposées au long dans un autre endroit. D'où il s'ensuit évidemment, à mon avis, que les substances ne nous fournissent pas beaucoup de *connoissances* générales, & que la simple contemplation de leurs idées abstraites ne nous conduira pas fort avant dans la recherche de la vérité & de la certitude. Que faut-il donc que nous fassions pour augmenter notre *connoissance* à l'égard des êtres substantiels? Nous devons prendre ici une route directement contraire; car n'ayant aucune idée de leurs essences réelles, nous sommes obligés de considérer les choses mêmes telles qu'elles existent, au-lieu de consulter nos propres pensées. L'expérience doit m'instruire en cette occasion de ce que la raison ne sauroit m'apprendre; & ce n'est que par des expériences que je puis connoître certainement quelles autres qualités coexistent avec celles de mon idée complexe; si, par exemple, ce corps, jaune, pesant, fusible, que j'appelle *or*, est malléable, ou non; laquelle expérience, de quelque manière qu'elle réussisse sur le corps particulier que j'examine, ne me rend pas certain qu'il en est de même dans tout autre corps jaune, pesant, fusible, excepté celui sur qui j'ai fait l'épreuve; parce que ce n'est point une *connoissance* qui découle, en aucune manière, de mon idée complexe; la nécessité ou l'incompatibilité de la malléabilité, n'ayant aucune connexion visible avec la combinaison de cette couleur, de cette pesanteur, de cette fusibilité dans aucun corps. Ce que je viens de dire ici de l'essence nominale de l'or, en supposant qu'elle consiste en un corps d'une telle couleur déterminée, d'une telle pesanteur & fusibilité, se trouvera véritable, si l'on y ajoute la malléabilité, la fixité & la capacité d'être dissous dans l'eau régale. Les raisonnemens que nous déduirons de ces idées, ne nous serviront pas beaucoup à découvrir certainement d'autres propriétés dans les masses de matière où l'on peut trouver toutes celles-ci. Comme les autres propriétés de ces corps ne dépendent point de ces dernières, mais d'une essence réelle inconnue, d'où celles-ci dépendent aussi, nous ne pouvons point les découvrir par leur moyen. Nous ne saurions aller au-delà de ce que les idées simples de notre essence nominale peuvent nous faire connoître, ce qui n'est guères au-delà d'elle-même; & par conséquent ces idées ne peuvent nous fournir qu'un très-petit nombre de vérités certaines, universelles & utiles. Car, ayant trouvé par expérience que cette pièce particulière de matière est malléable, aussi-bien que toutes les autres de cette couleur, de cette pesanteur & de cette fusibilité, dont j'aie jamais fait l'épreuve, peut-être qu'à présent la malléabilité fait une partie de mon idée complexe, une partie de mon essence nominale de l'or. Mais quoique par-là je fasse entrer dans mon idée complexe, à laquelle j'attache le nom d'*or*, plus d'idées simples qu'auparavant, cependant, comme cette idée ne renferme pas l'essence réelle d'aucune espèce de corps, elle ne me sert point à connoître certainement le reste des propriétés de ce corps, qu'autant que ces propriétés ont une connexion visible avec quelques-unes des idées ou avec toutes les idées simples qui constituent mon essence nominale: je dis connoître certainement, car peut-être qu'elle peut nous

aider à imaginer pat conjecture quelqu'autre propriété. Par exemple, je ne saurois être certain par l'idée complexe de l'or que je viens de proposer, si l'or est fixe ou non, parce que ne pouvant découvrir aucune connexion ou incompatibilité nécessaire entre l'idée complexe d'un corps jaune, pesant, fusible & malléable, entre ces qualités, dis-je, & celle de la fixité, de sorte que je puisse connoître certainement que dans quelque corps que se trouvent ces qualités-là, ils sont assurés que la fixité y est aussi. Pour parvenir à une entière certitude sur ce point, je dois encore recourir à l'expérience; & aussi loin qu'elle s'étend, je puis avoir une *connoissance* certaine, & non au-delà.

Je ne nie pas qu'un homme accoutumé à faire des expériences raisonnables & régulieres, ne soit capable de pénétrer plus avant dans la nature des corps, & de former des conjectures plus justes sur leurs propriétés encore inconnues, qu'une personne qui n'a jamais songé à examiner ces corps; mais pourtant ce n'est, comme je l'ai déjà dit, que jugement & opinion, & non *connoissance* & certitude. Cette voie d'acquérir de la *connoissance* sur le sujet des substances, & de l'augmenter par le seul secours de l'expérience & de l'histoire, qui est tout ce que nous pouvons obtenir de la foiblesse de nos facultés dans l'état de médiocrité où elles se trouvent dans cette vie; cela, dis-je, me fait croire que la physique n'est pas capable de devenir une science entre nos mains. Je m'imagine que nous ne pouvons arriver qu'à une fort petite *connoissance* générale, touchant les espèces des corps & leurs différentes propriétés. Quant aux expériences & aux observations historiques, elles peuvent nous servir par rapport à la commodité & à la santé de nos corps, & par-là augmenter le fond des commodités de la vie; mais je doute que nos talens aillent au-delà, & je m'imagine que nos facultés sont incapables d'étendre plus loin nos *connoissances*.

Il est naturel de conclure de-là que puisque nos facultés ne sont pas capables de nous fairediscerner la fabrique intérieure & les essences réelles des corps, quoiqu'elles nous découvrent évidemment l'existence d'un Dieu, & qu'elles nous donnent une assez grande *connoissance* de nous-mêmes pour nous instruire de nos devoirs & de nos plus grands intérêts, il nous siéroit bien, en qualité de créatures raisonnables, d'appliquer les facultés dont Dieu nous a enrichis, aux choses auxquelles elles sont le plus propres, & de suivre la direction de la nature, où il semble qu'elle veut nous conduire. Il est, dis-je, raisonnable de conclure de-là que notre véritable occupation consiste dans ces recherches & dans cette espèce de connoissance qui est la plus proportionnée à notre capacité naturelle, & d'où dépend notre plus grand intérêt, je veux dire notre condition dans l'éternité. Je crois donc être en droit d'inférer delà, que la morale & la propre science & la grande affaire des hommes en général, qui sont intéressés à chercher le souverain bien, & qui sont propres à cette recherche, comme d'autres par différens arts, qui regardent différentes parties de la nature, sont le partage & le talent des particuliers qui doivent s'y appliquer pour l'usage ordinaire de la vie, & pour leur propre subsistance dans ce monde. Pour voir d'une manière incontestable de quelle conséquence peuvent être pour la vie humaine la découverte & les propriétés d'un seul corps naturel, il ne faut que jeter les yeux sur le vaste continent de l'Amérique, où l'ignorance des arts les plus utiles, & le défaut de la plus grande partie des commodités de la vie, dans un pays où la nature a répandu abondamment toutes sortes de biens, viennent, je pense, de ce que ces peuples ignoroient ce qu'on peut trouver dans une pierre fort commune & très-peu estimée, je veux dire, le fer. Et quelle que soit l'idée que nous avons de la beauté de notre génie, ou de la perfection de nos lumières dans cet endroit de la terre où la *connoissance* & l'abondance semblent se disputer le premier rang; cependant quiconque voudra prendre la peine de considérer la chose de près, sera convaincu que si l'usage du fer étoit perdu parmi nous, nous serions en peu de siècles inévitablement réduits à la nécessité & à l'ignorance des anciens sauvages de l'Amérique, dont les talens naturels & les provisions nécessaires à la vie, ne sont pas moins considérables que parmi les nations les plus florissantes & les plus polies. De sorte que celui qui a le premier fait connoître l'usage de ce seul métal, dont on fait si peu de cas, peut être justement appellé le père des arts & l'auteur de l'abondance.

Je ne voudrois pourtant pas qu'on crût que je méprise ou que je dissuade l'étude de la nature. Je conviens sans peine que la contemplation de ses ouvrages nous donne sujet d'admirer, d'adorer & de glorifier leur Auteur; & que si cette étude est dirigée comme il faut, elle peut être en son genre d'une plus grande utilité au genre humain que les monumens de la plus insigne charité, qui ont été élevés à grands frais par les fondateurs des hôpitaux. Celui qui inventa l'imprimerie, qui découvrit l'usage de la boussole, ou qui fit connoître publiquement la vertu & le véritable usage du *quinquina*, a plus contribué à la propagation de la *connoissance*, à l'avancement des commodités utiles à la vie, & a sauvé plus de gens du tombeau, que ceux qui ont bâti des collèges, des manufactures & des hôpitaux. Tout ce que je prétends dire, c'est que nous ne devons pas être trop prompts à nous figurer que nous avons acquis, ou que nous pouvons acquérir de la *connoissance* où il n'y a aucune *connoissance* à espérer, ou bien par des voies qui ne peuvent point nous y conduire, & que nous ne devrions pas prendre des systêmes douteux pour des sciences complettes, ni des notions inintelligibles pour des dé-

monſtrations parfaites. Sur la *connoiſſance* des corps nous devons nous contenter de tirer ce que nous pouvons des expériences particulières, puiſque nous ne ſaurions former un ſyſtême complet ſur la découverte de leurs eſſences réelles, & raſſembler en un tas la nature & les propriétés de toute l'eſpèce. Lorſque nos recherches roulent ſur une coexiſtence ou une impoſſibilité de coexiſter, que nous ne ſaurions découvrir par la conſidération de nos idées, il faut que l'expérience, les obſervations & l'hiſtoire naturelle nous faſſent entrer en détail, & par le ſecours de nos ſens, dans la *connoiſſance* des ſubſtances corporelles. Nous devons, dis-je, acquérir la *connoiſſance* des corps par le moyen de nos ſens, diverſement occupés à obſerver leurs qualités & les différentes manières dont ils opèrent l'un ſur l'autre. Qui conſidérera combien les maximes générales, les principes avancés gratuitement, & les hypothêſes faites à plaiſir ont peu ſervi à avancer la véritable *connoiſſance*, & à ſatisfaire les gens raiſonnables dans les recherches qu'ils ont voulu faire pour étendre leurs lumières; combien l'application qu'on en a faite dans cette vue a peu contribué, pendant pluſieurs ſiècles conſécutifs, à avancer les hommes dans la *connoiſſance* de la phyſique, n'aura pas de peine à reconnoître que nous avons ſujet de remercier ceux qui, dans ce dernier ſiècle, ont pris une autre route, & nous ont tracé un chemin, qui, s'il ne conduit pas ſi aiſément à une docte ignorance, mène plus ſurement à des *connoiſſances* utiles.

Ce n'eſt pas que pour expliquer des phénomènes de la nature, nous ne puiſſions nous ſervir de quelqu'hypotèſe probable, quelle qu'elle ſoit; car les hypothèſes qui ſont bien faites, ſont au moins d'un grand ſecours à la mémoire, & nous conduiſent quelquefois à de nouvelles découvertes. Ce que je veux dire, c'eſt que nous n'en devons embraſſer aucune trop promptement, (ce que l'eſprit de l'homme eſt fort porté à faire, parce qu'il voudroit pénétrer dans les cauſes des choſes, & avoir des principes ſur leſquels il pût s'appuyer), juſqu'à ce que nous ayons exactement examiné les cas particuliers, & fait pluſieurs expériences dans la choſe que nous voudrions expliquer par le ſecours de notre hypothèſe, & que nous ayons vu ſi elle conviendra à tous ces cas, ſi nos principes s'étendent à tous les phénomènes de la nature, & ne ſont pas auſſi incompatibles avec l'un, qu'ils ſemblent propres à expliquer l'autre. Et enfin, nous devons prendre garde que le nom de *principe* ne nous faſſe illuſion, & ne nous impoſe, en nous faiſant recevoir comme une vérité inconteſtable, ce qui n'eſt tout au plus qu'une conjecture fort incertaine, telles que ſont la plupart des hypothèſes qu'on fait dans la phyſique: j'ai penſé dire, toutes ſans exception.

Mais ſoit que la phyſique ſoit capable de certitude ou non, il me ſemble que voici en abregé les deux moyens d'étendre notre connoiſſance, autant que nous ſommes capables de le faire.

La première eſt d'acquérir & d'établir dans notre eſprit des idées déterminées des choſes dont nous avons des noms généraux ou ſpécifiques, ou du moins de toutes celles que nous voulons conſidérer, & ſur leſquelles nous voulons raiſonner & augmenter notre connoiſſance. Que ſi ce ſont des idées ſpécifiques de ſubſtances, nous devons tâcher de les rendre auſſi complettes que nous pouvons: par où j'entends que nous devons réunir autant d'idées ſimples qui, étant obſervées exiſter conſtamment enſemble, peuvent parfaitement déterminer l'eſpèce; & chacune de ces idées ſimples qui conſtituent notre idée complexe, doit être claire & diſtincte dans notre eſprit. Car, comme il eſt viſible que notre *connoiſſance* ne ſauroit s'étendre au-delà de nos idées, tant que nos idées ſont imparfaites, confuſes ou obſcures, nous ne pouvons point prétendre avoir une *connoiſſance* certaine, parfaite ou évidente.

Le ſecond moyen, c'eſt l'art de trouver des idées moyennes qui nous puiſſent faire voir la convenance ou l'incompatibilité des autres idées qu'on peut comparer immédiatement.

Que ce ſoit en mettant ces deux moyens en pratique, & non en ſe repoſant ſur des maximes, & en tirant des conſéquences de quelques propoſitions générales, que conſiſte la véritable méthode d'avancer notre *connoiſſance* à l'égard des autres modes, outre ceux de la quantité, c'eſt ce qui paroîtra aiſément à quiconque fera réflexion ſur la *connoiſſance* qu'on acquiert dans les mathématiques; où nous trouverons premiérement, que quiconque n'a pas une idée claire & parfaite des angles ou des figures ſur quoi il deſire de connoître quelque-choſe, eſt dès-là entiérement incapable d'aucune *connoiſſance* ſur leur ſujet. Suppoſez qu'un homme n'ait pas une idée exacte & parfaite d'un angle droit, d'un ſcalene ou d'un trapeze, il eſt hors de doute qu'il ſe tourmentera en vain à former quelque démonſtration ſur le ſujet de ces figures. D'ailleurs il eſt évident que ce n'eſt pas l'influence de ces maximes qu'on prend pour principe dans les mathématiques, qui a conduit les maîtres de cette ſcience dans les découvertes étonnantes qu'ils y ont faites. Qu'un homme de bon ſens vienne à connoître auſſi parfaitement qu'il eſt poſſible, toutes ces maximes dont on ſe ſert généralement dans les mathématiques; qu'il en conſidère l'étendue & les conſéquences tant qu'il voudra, je crois qu'à peine il pourra jamais venir à connoître par leur ſecours, que dans un triangle rectangle le quarré de l'hypothénuſe eſt égal au quarré des deux autres côtés. Et, lorſqu'un homme a découvert la vérité de cette propoſition, je ne penſe pas que ce qui l'a conduit dans cette démonſtration, ſoit la *con-*

noissance de ces maximes, le tout est plus grand que toutes ses parties ; & si de choses égales vous en ôtez des choses égales, le reste sera égal ; car je m'imagine qu'on pourroit ruminer long-temps ces axiomes, sans voir jamais plus clair dans les vérités mathématiques. Lorsque l'esprit a commencé d'acquérir la *connoissance* de ces sortes de vérités, il a eu devant lui des objets & des vues bien différentes de ces maximes, & que des gens à qui ces maximes ne sont pas inconnues, mais qui ignorent la méthode de ceux qui ont les premières découvertes de ces vérités, ne sauroient jamais assez admirer. Et qui sait si, pour étendre nos *connoissances* dans les autres sciences, on n'inventera point un jour quelque méthode qui soit du même usage que l'algèbre dans les mathématiques, par le moyen de laquelle on trouve si promptement des idées de quantité pour en mesurer d'autres, dont on ne pourroit connoître autrement l'égalité ou la proportion qu'avec une extrême peine, ou qu'on ne connoîtroit peut-être jamais ?

Autre considération sur notre connoissance.

Notre *connoissance* a beaucoup de conformité avec notre vue par cet endroit (aussi-bien qu'à d'autres égards) qu'elle n'est ni entiérement nécessaire ni entiérement volontaire. Si notre *connoissance* étoit tout-à-fait nécessaire, non-seulement toute la *connoissance* des hommes seroit égale, mais encore chaque homme connoîtroit tout ce qui pourroit être connu ; & si la *connoissance* étoit entiérement volontaire, il y a des gens qui s'en mettent si peu en peine, ou qui en font si peu de cas, qu'ils en auroient très-peu, ou n'en auroient absolument point. Les hommes qui ont des sens, ne peuvent que recevoir quelques idées par leur moyen ; &, s'ils ont la faculté de distinguer les objets, ils ne peuvent qu'appercevoir la convenance ou la disconvenance que quelques-unes de ces idées ont entr'elles ; tout de même que celui qui a des yeux, s'il veut les ouvrir en plein jour, ne peut que voir quelques objets, & reconnoître de la différence entr'eux. Mais, quoiqu'un homme qui a les yeux ouverts à la lumière ne puisse éviter de voir, il y a pourtant certains objets vers lesquels il dépend de lui de tourner les yeux, s'il veut. Par exemple, il peut avoir à sa disposition un livre qui contienne des peintures & des discours capables de lui plaire & de l'instruire, mais il peut n'avoir jamais envie de l'ouvrir, & ne prendre jamais la peine de jetter les yeux dessus.

Une autre chose qui est au pouvoir d'un homme, c'est qu'encore qu'il tourne quelquefois les yeux vers un certain objet, il est pourtant en liberté de le considérer curieusement, & de s'attacher avec une extrême application à y remarquer exactement tout ce qu'on y peut voir. Mais du reste, il ne peut voir ce qu'il voit autrement qu'il ne fait. Il ne dépend point de sa volonté de voir noir ce qui lui paroît jaune, ni de se persuader que ce qui l'échauffe actuellement est froid. La terre ne lui paroîtra pas ornée de fleurs, ni les champs couverts de verdure toutes les fois qu'il le souhaitera ; & si pendant l'hiver il vient à regarder la campagne, il ne peut s'empêcher de la voir couverte de gêlée blanche. Il en est justement de même à l'égard de notre entendement ; tout ce qu'il y a de volontaire dans notre *connoissance*, c'est d'appliquer quelques-unes de nos facultés à telle ou à telle espèce d'objets, ou de les en éloigner & de considérer ces objets avec plus ou moins d'exactitude. Mais ces facultés, une fois appliquées à cette contemplation, notre volonté n'a plus la puissance de déterminer la *connoissance* de l'esprit d'une manière ou d'autre. Cet effet est uniquement produit par les objets mêmes, jusqu'où ils sont clairement découverts. C'est pourquoi tant que les sens d'une personne sont affectés par des objets exterieurs, jusques-là son esprit ne peut que recevoir les idées qui lui sont présentées par ce moyen, & être assuré de l'existence de quelque chose qui est hors de lui ; &, tant que les pensées des hommes sont appliquées à considérer leurs propres idées déterminées, ils ne peuvent qu'observer en quelque degré la convenance & la disconvenance qui peut se trouver entre quelques-unes de ces idées, ce qui jusques-là est une véritable *connoissance* ; &, s'ils ont des noms pour désigner les idées qu'ils ont ainsi considérées, ils ne peuvent qu'être assurés de la vérité des propositions qui expriment la convenance ou la disconvenance qu'ils apperçoivent entre ces idées, & être certainement convaincus de ces vérités. Car un homme ne peut s'empêcher de voir ce qu'il voit, ni éviter de connoître qu'il apperçoit ce qu'il apperçoit effectivement.

Ainsi, celui qui a acquis les idées des nombres, & a pris la peine de comparer un, deux & trois avec six, ne peut s'empêcher de connoître qu'ils sont égaux. Celui qui a acquis l'idée d'un triangle, & a trouvé le moyen de mesurer ses angles & leur grandeur, est assuré que ses trois angles sont égaux à deux droits ; & il n'en peut non plus douter que de la vérité de cette proposition, *il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas.*

De même, celui qui a l'idée d'un être intelligent, mais foible & fragile, formé par un autre dont il dépend, qui est éternel, tout-puissant, parfaitement sage & parfaitement bon, connoîtra aussi certainement que l'homme doit honorer Dieu, le craindre & lui obéir, qu'il est assuré que le soleil luit quand il le voit actuellement. Car s'il a seulement dans son esprit des idées de ces deux sortes d'êtres, & qu'il veuille s'appliquer à les considérer, il trouvera aussi certaine-

ment que l'être inférieur, fini & dépendant est dans l'obligation d'obéir à l'être supérieur & infini, qu'il est certain de trouver que trois, quatre & sept sont moins que quinze, s'il veut considérer & calculer ces nombres; & il ne sauroit être plus assuré, par un temps serein, que le soleil est levé en plein midi, s'il veut ouvrir ses yeux & les tourner du côté de cet astre. Mais, quelque certaines & claires que soient ces vérités, celui qui ne voudra jamais prendre la peine d'employer ses facultés comme il devroit, pour s'en instruire, pourra pourtant en ignorer quelqu'une, ou toutes ensemble.

CONSERVATION, subst. f. (*métaphysiq.*) La *conservation* du monde a été de tout temps un grand objet de méditation & de dispute parmi les philosophes. On voit bien que toute créature a besoin d'être conservée. Mais la grande difficulté, c'est d'expliquer en quoi consiste l'action de Dieu dans la *conservation*.

Plusieurs, après Descartes, soutiennent qu'elle n'est autre chose qu'une création continuée. Ils croient que nous dépendons de Dieu, non-seulement parce qu'il nous a donné l'existence, mais encore parce qu'il la renouvelle à chaque instant. Cette même action créatrice se continue toujours, avec cette seule différence que dans la création elle a tiré notre existence du néant, & que dans la *conservation* elle soutient cette existence, afin qu'elle ne rentre pas dans le néant. Une comparaison va rendre la chose sensible. Nous formons des images dans notre imagination: leur présence dépend d'une certaine opération de notre ame, qu'on peut comparer, en quelque façon, à la création. Pendant que cette opération dure, l'image reste présente: mais, si-tôt qu'elle cesse, l'image cesse aussi d'exister. De même, pendant que l'opération créatrice de Dieu dure, l'existence des choses créées dure aussi: mais, aussitôt que l'autre cesse, celle-ci cesse aussi.

Pour prouver leur sentiment, les cartésiens se servent de plusieurs raisonnemens assez spécieux. Ils disent que chaque chose ayant été dépendante dans le premier moment de son existence, elle ne peut pas devenir indépendante dans les suivans. Il faut donc qu'elle garde, tout le temps qu'elle existe, la même dépendance qu'elle a eue dans le premier moment de sa création. Ils ajoutent à cela, qu'il paroît même impossible de créer des êtres finis qui puissent exister d'eux-mêmes; tout être fini étant indifférent à l'existence & à la non-existence, comme la matière en elle-même est indifférente au mouvement & au repos.

Ce systême a des avantages à quelques égards. Il donne une grande idée du domaine que Dieu a sur ses créatures. Il met l'homme dans la plus grande dépendance où il puisse être par rapport à Dieu. Nous ne sommes rien de nous-mêmes. Dieu est tout. C'est en lui que nous voyons, que nous nous mouvons, que nous agissons. Si Dieu cessoit un moment de nous conserver, nous rentrerions dans le néant dont il nous a tiré. Nous avons besoin à chaque moment, non d'une simple permission qu'il nous donne d'exister, mais d'une opération efficace, réelle & continuelle, qui nous préserve de l'anéantissement. Toutes ces réflexions sont assurément très-belles: mais, d'un autre côté, les conséquences qu'on tire de ce systême ne sont pas moins effrayantes.

Voici les conséquences odieuses dont il est impossible de se défaire dans ce systême; conséquences que M. Bayle a exposées en détail dans différens articles de son dictionnaire. Dans l'article de Pyrrhon, il dit que si Dieu renouvelle à chaque moment l'existence de notre ame, nous n'avons aucune certitude que Dieu n'ait pas laissé retomber dans le néant l'ame qu'il avoit continué de créer jusqu'à ce moment, pour y substituer une autre ame modifiée comme la nôtre. Dans l'article des Pauliciens, il dit que nous ne pouvons concevoir que l'être créé soit un principe d'action, & que recevant dans tous les momens de sa durée son existence, il crée en lui-même des modalités par une vertu qui lui soit propre; d'où il conclut qu'il est impossible de comprendre que Dieu n'ait fait que permettre le péché. « Nous ne pouvons avoir, dit-il dans l'article » des Manichéens, aucune idée distincte qui nous » apprenne comment un être qui n'existe point » par lui-même, agit par lui-même. Enfin il dit » encore dans l'article de Sennart: les scholasti» ques demandent si les actes libres de l'ame sont » distincts de l'ame: s'ils n'en sont pas distincts, » l'ame de l'homme, en tant qu'elle veut le cri» me, est créée: ce n'est donc point elle qui » se forme cet acte de volonté; car, puisqu'il » n'est pas distinct de la substance de l'ame, & » qu'elle ne sauroit se donner à elle-même son » existence, il s'ensuit manifestement qu'elle ne » peut se donner aucune pensée. Elle n'est pas » plus responsable de ce qu'elle veut le crime *hic* » *& nunc*, que de ce qu'elle existe *hic & nunc* ». Ceci doit nous apprendre combien les philosophes chrétiens doivent être circonspects à ne jamais rien hasarder dont on puisse abuser, & qu'il faille ensuite révoquer par diverses limitations, pour en prévenir les facheuses conséquences.

Voyons maintenant l'opinion de Poiret. Suivant ce philosophe, Dieu a donné à chaque être, dès la création même, la faculté de continuer son existence. Il suffisoit de commencer. Ils sont formés de telle façon qu'ils se soutiennent eux-mêmes. Tout ce que le Créateur a maintenant à faire, c'est de les laisser exister & de ne pas les détruire par un acte aussi positif que celui de la création. Le monde est une horloge qui, étant une fois montée, continue aussi long-

temps

temps que Dieu s'est proposé de la laisser aller.

On appuie principalement ce sentiment sur la puissance infinie de Dieu. Dieu, dit-on, n'auroit-il pas un pouvoir suffisant pour créer des êtres qui puissent d'eux-mêmes continuer leur existence? Sa seule volonté ne suffit-elle pas pour les faire de telle sorte qu'ils n'aient pas besoin d'un soutien continuel & d'une création réitérée sans cesse? N'a-t-il pu leur donner une force permanente, en vertu de laquelle ils ne cesseront d'exister que quand il trouvera à-propos de les détruire?

Ce sentiment ne donne pas seulement une grande idée de la puissance divine, mais il a encore des avantages qu'aucun des autres systêmes ne présente pour décider des questions, qui depuis long-temps embarrassent les philosophes. La liberté de l'homme n'est nulle part aussi-bien établie que dans cette opinion. L'homme n'est dépendant qu'entant qu'il est créature, & qu'il a en Dieu la raison suffisante de son existence. Du reste, il agit de son propre fond. Il est créateur de ses actions. Il peut les diriger comme il veut. De cette liberté suit naturellement un autre avantage non moins important. Aucun systême ne nous offre une apologie plus parfaite de Dieu touchant le mal moral. L'homme fait tout. Il est l'auteur de tout le mal & de tout le bien qui se trouve dans ses actions. Il en est seul responsable. Tout doit lui être imputé. Dieu ne lui a donné que l'existence & les facultés qu'il doit avoir nécessairement; c'est à lui à s'en servir suivant les loix prescrites : s'il les observe, il en a le mérite; s'il ne les observe pas, il en est seul coupable (1).

Mais il ne faut pas dissimuler les difficultés qui se trouvent dans ce systême. Il est vrai que d'un côté on élève la puissance créatrice de Dieu : mais aussi, de l'autre côté, on anéantit presqu'entiérement sa providence. Les créatures se soutenant d'elles-mêmes, Dieu n'influe plus sur elles qu'indirectement. Tout ce qu'il a à faire, c'est de ne pas les détruire. Pour le reste, il est dans un parfait repos, excepté quand il trouve nécessaire de se faire sentir aux hommes par un miracle extraordinaire. Et enfin, pour bien établir ce sentiment, il faudroit démontrer avant toutes choses, que ce n'eût pas été une contradiction que d'être fini & d'être indépendant dans la continuation de son existence. Tout ce que nous pouvons dire sur cette matière bien épineuse, se réduit à ceci : pour que les créatures continuent à exister, il faut que Dieu veuille leur existence. Cette volonté n'étant pas une simple velléité, mais un acte & une volonté efficace, il est sûr que Dieu influe sur la continuation de leur existence très-efficacement, & avec une opération directe. *Article de M. Formey.*

C'est ainsi que, dans les questions métaphysiques fort élevées, on se retrouve après bien des détours au même point d'où l'on étoit parti, & où on auroit dû rester. *Anc. Encycl.*

CORPS, s. m. (*Métaphysiq.* & *Phys.*) C'est une substance étendue & impénétrable, qui est purement passive d'elle-même, & indifférente au mouvement ou au repos, mais capable de toute sorte de mouvement, de figure & de forme, &c.

Les *corps*, selon les péripatéticiens, sont composés de matière, de forme & de privation; selon les épicuriens & les corpusculaires, d'un assemblage d'atomes grossiers & crochus; selon les cartésiens, d'une certaine portion d'étendue; selon les newtoniens, d'un systême ou assemblage de particules solides, dures, pesantes, impénétrables & mobiles, arrangées de telle ou telle manière; d'où résultent des *corps* de telle ou telle forme, distingués par tel ou tel nom.

Ces particules élémentaires des *corps* doivent être infiniment dures, beaucoup plus que les *corps* qui en sont composés, mais non si dures qu'elles ne puissent se décomposer ou se briser. Newton ajoute que cela est nécessaire, afin que le monde persiste dans le même état, & que les *corps* continuent à être dans tous les temps de la même texture & de la même nature., &c.

Il est impossible, selon quelques philosophes, de démontrer l'existence des *corps*. Voici, disent-ils, la suite d'argumens par laquelle nous pouvons arriver à cette connoissance.

Nous connoissons d'abord que nous avons des sensations; nous savons ensuite que ces sensations ne dépendent pas de nous, & de-là nous concluons que nous n'en sommes donc pas la cause absolue, mais qu'il faut qu'il y ait d'autres causes qui les produisent : ainsi nous commençons à connoître que nous ne sommes pas les seules choses qui existent, mais qu'il y a encore d'autres êtres dans le monde conjointement avec nous, & nous jugeons que ces causes sont des *corps* réellement existans, semblables à ce que nous imaginons. Le docteur Clarke prétend que ce raisonnement n'est pas une démonstration suffisante de l'existence du monde corporel. Il ajoute que toutes les preuves que nous en pouvons avoir, sont fondées sur ce qu'il n'est pas croyable que Dieu permette que tous les jugemens que nous faisons sur les choses qui nous environnent, soient faux. S'il n'y avoit point de *corps*, il s'ensuivroit que Dieu qui nous représente l'apparence des *corps*, ne le feroit que pour nous tromper. Voici ce que dit là-dessus le philosophe dont nous parlons. « Il est évident, » s'objecte-t-il, que Dieu ne peut pas nous tromper; & il est évident qu'il nous tromperoit à » chaque instant, s'il n'y avoit point de *corps* : » il est donc évident qu'il y a des *corps*. On

(1) On sent qu'il n'est point ici question d'ordre surnaturel.

même jamais été possible d'ôter ou de faire disparoître, par quelqu'art que ce soit, aucune de ces propriétés, que nous appellons pour cette raison *propriétés communes*. Plusieurs physiciens excluent pourtant la dernière.

Les autres proprietés des *corps* sont la transparence, l'opacité, la fluidité, la solidité, la colorabilité, la chaleur, la froideur, la saveur, l'insipidité, l'odeur, le son, la dureté, l'élasticité, la mollesse, l'âpreté, la douceur, &c. Ces propriétés ne se remarquent que dans certains *corps*, & on ne les trouve pas dans d'autres, de sorte qu'elles ne sont pas communes.

Il y a encore une autre sorte de propriétés qui tiennent le milieu entre les premières & les dernières. Ces propriétés sont aussi communes, mais seulement à certains égards. Expliquons cela par un exemple. Tous les *corps* qui sont en mouvement, ont la force de mettre aussi en mouvement les autres *corps* qu'ils rencontrent; cette propriété doit être mise par conséquent au rang de celles qui sont communes. Cependant, comme tous les *corps* ne sont pas en mouvement en tout temps, il s'ensuit que cette propriété commune ne devra avoir lieu, & ne pourra être regardée comme telle, que dans les cas où l'on suppose les *corps* en mouvement; mais les *corps* ne sont pas toujours en mouvement, & par conséquent cette propriété ne peut passer pour commune, puisqu'elle n'est pas toujours dans tous les *corps*.

Rien n'est plus propre que les observations, pour nous faire conclure que nous ne connoissons pas en effet la nature des *corps*; car si nous la connoissions, ne pourrions-nous pas prédire par avance un grand nombre d'effets que les *corps* qui agissent l'un sur l'autre devroient produire? C'est ainsi que les mathématiciens déduisent plusieurs choses de la nature du cercle. Mais nous ne connoissons d'avance aucun effet, il faut que nous en venions aux expériences pour faire nos découvertes. Dans tous les cas où les observations nous manquent, nous ne pouvons pas commencer à raisonner sur ce que nous ne connoissons pas encore des *corps*; & si nous le faisons, nous nous exposons à tirer des conséquences fort incertaines. Nieuwentit a commencé à démontrer cette vérité dans ses *Fondemens de la certitude*, & nous pourrions aussi confirmer la même chose par cent exemples. Ces philosophes qui croient connoître la nature des *corps*, ont-ils jamais pu prédire, par la seule réflexion qu'ils ont faite sur les *corps*, un seul des effets qu'ils produisent en agissant l'un sur l'autre? En effet, quand même on leur accorderoit que la nature des *corps* consiste dans l'étendue, ils n'en feroient pas pour cela plus avancés, parce que nous ne pouvons rien déduire de-là, & que nous ne pouvons rien prévoir de ce qui arrive dans les *corps*, puisqu'il faut que nous fassions toutes nos recherches en recourant aux expérientes, comme si nous ne connoissions point du tout la nature des *corps*. *Mêlanges de littérature de Dalembert.*

CRÉATION, sub. f. (*Métaphys.*) La *création* est l'acte d'une puissance infinie qui produit quelque chose, sans la tirer d'une matière préexistante. C'est une question assez problématique, si le dogme de la *création* a été soutenu par quelques philosophes payens, ou si les docteurs juifs & les chrétiens sont les premiers qui l'aient enseigné. Les savans sont partagés là-dessus: le sentiment de ceux qui soutiennent la négative par rapport aux payens, paroît le plus vraisemblable. Nous ne craindrons point d'avancer, sur la foi de leurs ouvrages, que tous les philosophes anciens ont cru que la matière première avoit été de toute éternité. Cela paroît en ce qu'ils n'avoient même aucun terme dans leurs langues, ni aucune façon de parler, qui exprimassent la *création* & l'anéantissement. « Y a-t-il » un seul physicien, demande Cicéron, qui saisisse, qui conçoive ce que c'est que créer & » qu'anéantir? » Aristote, en poussant ses spéculations plus loin, ajoute que les premiers habitans du monde ont toujours jugé que la matière existoit par elle-même, & sans dépendre d'aucune cause extérieure. Si elle en dépendoit, disoient-ils, on ne pourroit la connoître que par quelqu'idée qui lui seroit étrangère, qui n'auroit aucun rapport avec elle, & cette idée dégraderoit certainement la matière du titre de substance qui lui appartient. L'éternité de la matière leur servoit à sauver la bonté de Dieu aux dépens de sa puissance, & à expliquer d'une manière en apparence moins révoltante l'origine du mal moral & du mal physique. « Peut-on croire, disoit Platon dans son Timée, que ce qui est » mauvais & déréglé soit l'ouvrage de Dieu? » N'est-il pas le principe & la source de toute » vertu, tant en lui-même que hors de lui? » S'il avoit trouvé plus de docilité dans la terre, » plus de disposition à l'ordre, sans doute qu'il » l'auroit remplie de toute sorte de bien. Tel est » en effet son caractère, à moins qu'il ne trouve » des obstacles invincibles ». Ils étoient persuadés en général, que si Dieu avoit tiré la matière du néant, il l'auroit aisément pliée à sa volonté, au lieu de trouver un sujet rébelle. Il avoit fait cependant, disoient-ils, pour mettre l'ordre dans le monde, tout ce qui pouvoit dépendre de sa sagesse; mais elle se trouva trop contrariée, & ne pût empêcher cet amas de désordres qui inondent l'univers, & de misères, & de disgraces, auxquelles les hommes sont assujettis.

L'histoire de la *création* du monde étant la base de la loi de Moyse, & en même-temps le sceau de sa mission, il est naturel de croire que ce dog-

me étoit universellement reçu parmi les juifs : on regardoit même comme des hérétiques, comme des gens indignes de vivre dans le sein d'Israël, tous ceux qui disoient que la matière est de niveau avec l'Etre souverain, qu'elle lui est coéternelle, & qu'elle ne tient point de lui son existence. Cependant comme, malgré les censures & même les punitions corporelles encore plus puissantes que les censures, il y a toujours des esprits novateurs & incapables de plier, trois sortes de novateurs s'étoient glissés parmi les juifs; mais ils n'osèrent bien se déclarer qu'après la captivité de Babylone, où apparemment ils apprirent à déguiser moins leurs sentimens. Le commerce des gens hardis, & qui pensent librement, inspire je ne sais quelle témérité qu'on n'auroit point de soi-même. Les uns soutenoient qu'un monde plus imparfait avoit précédé celui ci; que celui-ci sera relevé successivement par une infinité d'autres, mais toujours en diminuant de perfection; la durée de chaque monde doit être de 7000 ans; & la preuve qu'ils en apportoient, preuve très-vaine, très-frivole, c'est que Moyse a commencé la Genèse par la lettre *beth*, qui est la seconde de l'alphabet hébreu, connue pour annoncer qu'il donnoit l'histoire à lui seul connue du second monde. Les autres insinuoient le même système, auquel Spinosa a depuis donné l'apparence géométrique. Les derniers novateurs enfin, plus délicats que les autres, convenoient à la vérité que les anges, les hommes, avec le monde sublunaire, avoient été créés; mais en même-temps ils disoient qu'il y a plusieurs mondes, tous sortis de Dieu par voie d'émanation, tous composés de la lumière céleste fort épaissie. Ce qu'il y avoit de plus remarquable dans ce système, c'est qu'on avançoit les deux propositions suivantes : l'une, que Dieu n'a pu se dispenser de créer plusieurs mondes, parce que sans cela il n'auroit point rempli toute l'étendue, ni du nom de *Jehovah* qui signifie *celui qui existe*, ni du nom d'*Adonaï* qui signifie *celui qui commande à des sujets* : l'autre, que l'origine de tous ces mondes n'a pu être ni avancée ni reculée, parce qu'ils devoient tous paroître dans le temps même où ils ont paru. Mais le moment marqué par la sagesse de Dieu, est le seul moment où il soit digne de lui d'agir. Tous ces systêmes, enfantés par le libertinage d'esprit, sont infiniment au-dessous de la noble simplicité que Moyse a su mettre dans son histoire.

Cependant quelques pères de l'Eglise ont jugé à propos d'ajouter quelques réflexions au récit du législateur des juifs; les uns, pour mieux faire connoître la toute-puissance divine; les autres, prévenus de je ne sais quelles propriétés des nombres. « Quand Moyse assure, dit S. Augustin, » *lib. II. de civit. Dei*, que le monde fut créé en » six jours, on auroit tort de s'imaginer, & que » ce temps eût été nécessaire à Dieu, & qu'il » n'eût pu le créer tout-à-la-fois; mais on a seulement voulu par-là marquer la solemnité de » ses ouvrages ». En effet, *six* a une distinction particulière; c'est le premier des nombres qui se compose de ses parties aliquotes, 1, 2, 3 : il y a même des juifs qui ont adopté ce sentiment; & Philon, auteur d'une assez grande réputation, & habile dans la connoissance de la loi judaïque, a traité de ridicule l'opinion qui admet la distinction des journées, qui n'est rapportée par Moyse que pour marquer quelqu'ordre qui donne une idée de génération.

Cette dispute ne faisant rien au fond de la religion, chacun peut indifféremment embrasser le sentiment qui lui paroîtra le plus probable, & pour lequel il aura plus d'inclination. Cependant je crois qu'à examiner avec un esprit philosophique les différentes opinions de la *création* momentanée ou de la successive, celle de la *création* dans un instant donne une plus grande idée de la puissance de Dieu, qui n'a pas besoin, comme un vil artisan, du temps & de la matière pour perfectionner un ouvrage : il n'a qu'à dire que la lumière se fasse, & la lumière est faite; *fiat lux, & facta est lux*. C'est dans cette prompte obéissance de la chose créée, que se manifeste la puissance du Créateur.

Sur ce principe, on pourroit se persuader que tout ce que Dieu créa fut créé en un instant, ensemble, dans l'état le plus accompli où il devoit être créé. « O Seigneur, dit un auteur ins- » piré, vous avez parlé, & toutes choses ont » été produites; vous avez envoyé votre esprit, » & toutes choses ont été animées : nul ne ré- » siste à votre voix ». Pour la narration de Moyse, elle est liée avec tant d'ordre & de symmétrie, qu'elle pourroit aussi s'interprêter de cette manière : « Tout reçut en même-temps la vie & » l'existence. Mais si Dieu avoit voulu que les » choses se succédassent les unes aux autres, après » leur avoir imprimé la quantité de mouvement » qui devoit subsister tant que le monde subsis- » teroit, voici comme elles se seroient débrouil- » lées, distribuées, arrangées ». Ainsi les six jours ne sont que les six mutations par où passa la matière pour former l'univers, tel que nous le voyons aujourd'hui. D'ailleurs le mot de *jour*, dans presque toute la Genèse, ne doit point se prendre pour ce que nous appellons *jour artificiel*, mais seulement pour un certain espace de temps : ce qui est encore à observer en d'autres endroits de l'Ecriture, où les noms d'*année*, de *semaine*, de *jour*, ne doivent point être reçus au pied de la lettre. Ce qui peut donner encore du poids à ce sentiment, c'est que Moyse, après avoir fait séparément l'énumération des choses qui furent créées en six jours divers, les réduit ensuite toutes à une seule journée, ou plutôt à un instant fixe. En ce jour-là, dit-il, Dieu fit le ciel & la terre, & l'herbe des champs, &c.

Pour les docteurs chrétiens, on peut dire en général que quelques-uns des premiers siècles ne sont pas bien clairs sur cet article. Saint Justin martyr, Tertullien, Théophile d'Antioche, ont soutenu que, dans la formation du monde, Dieu n'avoit fait que rappeller les choses à un meilleur arrangement : comme il est la bonté même, dit S. Justin, il a travaillé sur un sujet rébelle, informe, & il en a fait un ouvrage utile aux hommes. Quoique tous les philosophes modernes soient persuadés de la vérité de la *création*, il y en a cependant quelques-uns qui regardent la question, si Dieu a fait le monde de rien, ou s'il y a employé une matière qui existoit éternellement, plutôt comme une question philosophique, que comme une question de religion : ils soutiennent que la révélation ne s'est point exprimée là-dessus d'une manière positive. C'est le sentiment de deux auteurs anglois, dont l'un est Thomas Burnet, & l'autre Guillaume Whiston. Ils ont avancé que le premier chapitre de la Genèse ne contenoit que l'histoire de la formation de la terre, & non du reste de l'univers qui subsistoit déja. « En effet, remarque M. Whiston, lorsque Moyse » raconte que, pour manifester sa puissance, » Dieu créa le ciel & la terre, il n'entendoit que » la terre que nous habitons & le ciel aërien, » l'atmosphère qui l'enveloppe à une certaine » distance. Moyse raconte ensuite que la terre » étoit informe & toute nue, que les ténèbres » couvroient la face de l'abîme ; quelle description plus énergique peut-on avoir du chaos ? » Cette planète ainsi dépouillée passa par six révolutions, avant que de recevoir la forme qui » lui séoit le mieux. Une preuve démonstrative » que l'Ecriture n'avoit en vue que la formation » de la terre, c'est que, dans tous les endroits » où elle parle de la fin du monde, ces passages » ne doivent absolument s'interpréter que de la » dissolution de cette même terre, & de la couche d'air qui l'environne. Ainsi l'ensemble de » l'univers ne souffrit aucun changement, à notre » globe près, où les élémens étoient confondus, où les principes des choses se trouvoient » composés. Il y a plus : quand l'historien des » juifs prononce que le ciel & la terre furent » créés ensemble, on doit sousentendre qu'ils le » furent dans un temps antérieur ; mais que la » terre étant devenue peu à-peu chaos, Dieu » lui rendit son premier lustre, son premier arrangement ; ce qui approchoit assez d'une nouvelle *création* ». Il est certain que la hardiesse de l'auteur anglois a quelque chose de frappant ; mais il faut avouer qu'elle est dénuée de preuves.

Pour revenir aux anciens philosophes, ils ont tous cru que la matiere avoit été de toute éternité, & n'ont disputé entr'eux que de la différence du temps où l'arrangement & l'ordre que nous voyons dans l'Univers avoient commencé. Cela ne doit point nous paroître surprenant de leur part, ils croyoient bien que Dieu étoit lui-même matériel. On peut les ramener à trois classes différentes : les uns croyoient que la règle & la disposition que nous admirons aujourd'hui, avoient été produites & formées par une première cause intelligente, qu'ils faisoient coéternelle avec la matière ; les autres pensoient que le hasard & le concours fortuit des atomes avoient été, pour ainsi dire, les premiers ouvriers qui eussent donné l'ordre à l'univers ; il y en a eu enfin plusieurs qui ont soutenu que le monde, tel que nous le voyons, étoit éternel, & que l'arrangement n'étoit point postérieur à la matière.

Quand on réfléchit sur l'histoire du monde, & sur toutes les connoissances qu'on pouvoit tirer de tous les monumens de l'antiquité, il est difficile de s'imaginer qu'on ait pu croire que ce monde avoit été de toute éternité. Mais d'un autre côté quand on pense qu'il falloit que la raison atteignît jusqu'à la création, on ne peut que plaindre l'esprit humain de le voir occupé à un travail si fort au-dessus de ses forces ; il étoit dans un détroit plein d'abymes & de précipices. Car ne connoissant pas de puissance assez grande pour créer la matière de l'Univers, il falloit nécessairement dire, ou que le monde étoit de toute éternité, ou que la matière étant en mouvement l'avoit produit par hasard. Il n'y a point de milieu, il falloit prendre son parti, & choisir l'une ou l'autre de ces deux extrémités. C'est aussi à quoi on fut réduit ; & tous les philosophes, excepté ceux qui attribuoient la formation de l'Univers au mouvement des atomes, crurent que le monde étoit éternel.

Censorin, dans son traité du jour natal, parlant de l'éternité du monde, dit que cette opinion a été suivie par Pythagore, Lucain & Architas de Tarente, tous philosophes pythagoriciens ; mais encore, ajoûte-t-il, Platon, Xénocrate, & Dicéarque de Messine, & tous les philosophes de l'ancienne académie, n'ont pas eu d'autres sentimens. Aristote, Théophraste, & plusieurs célèbres péripatéticiens ont écrit la même chose, & en donnoient ces raisons : 1°. que Dieu & la nature ne feroient pas toujours ce qu'il y a de meilleur, si l'Univers n'étoit éternel, puisque Dieu ayant jugé de tout temps que l'arrangement du monde étoit un bien, il auroit différé de le produire pendant toute l'éternité : 2°. qu'il est impossible de décider si les oiseaux ont été avant les œufs, ou les œufs avant les oiseaux. De sorte qu'ils concluoient que le monde étant éternel, toutes choses avoient été & seroient dans une vicissitude mutuelle de générations. Les philosophes grecs avoient été prévenus par les égyptiens dans l'opinion de l'éternité du monde ; & peut-être les égyptiens l'avoient-ils été par d'autres peuples dont nous n'avons aucune connoissance,

Mais nous ne pouvons en être éclaircis; car c'est en Egypte où nous découvrons les premières traces de la philosophie. Les prêtres étoient ceux qui s'y appliquoient le plus; mais généralement tous les égyptiens croyoient & admettoient deux divinités premières & éternelles, le soleil & la lune, qui gouvernoient tout l'Univers. Quoique ce système ne supposât point entièrement le monde éternel, cependant il approchoit beaucoup de celui d'Aristote, en supposant l'éternité du soleil & de la lune. Il étoit beaucoup moins absurde que celui qui rendoit le hasard la cause de l'arrangement de l'Univers, au lieu que les deux premiers principes intelligens que supposoient les égyptiens, leur faisoient trouver aisément la cause de l'ordre & de sa continuation. Ils n'étoient plus surpris de la justesse que nous appercevons dans le cours des astres & dans les arrangemens des saisons, puisque la règle avoit été faite & étoit encore conservée par des êtres intelligens & éternels.

Mais si le système de l'éternité du monde étoit plus suivi & mieux raisonné que celui des épicuriens, le système de ces derniers avoit sur l'autre beaucoup d'avantages, que lui fournissoient les vestiges sensibles qu'on rencontroit par-tout de la jeunesse & de la nouveauté du monde. Pour se tirer d'affaire, on avoit recours aux déluges & aux embrasemens. Mais rien n'est plus vain ni plus frivole que cette réponse; car ces inondations & ces embrasemens n'ayant pu consumer que quelques contrées, puisqu'un déluge ou embrasement universel n'est possible que dans l'ordre surnaturel, le monde ne seroit pas retombé dans sa première enfance par ces désordres. Les nations conservées auroient reçu ceux qui seroient échappés à ces malheurs, & leur auroient communiqué leurs avantages. A supposer même que ces tristes restes du genre humain eussent subsisté seuls, & qu'ils eussent été engagés à repeupler la terre, ils n'auroient pas oublié les commodités nécessaires à la vie: quand même ils auroient voulu négliger la culture des arts & des sciences; les maisons, les navires, le pain, le vin, les loix, la religion, étoient de ces choses nécessaires, qu'un déluge ou un embrasement ne pouvoit effacer de la mémoire des hommes, sans détruire entièrement le genre humain. On auroit quelque monument, quelque tradition, quelque petit recoin dans l'histoire, qui nous laisseroient entrevoir ces inondations & ces embrasemens, au lieu qu'on ne les trouve que dans les conjectures, ou dans la seule fantaisie des philosophes entêtés du système de la prétendue éternité du monde. Ainsi il faut nécessairement demeurer d'accord que toute l'histoire de l'Univers réclame contre cette absurdité.

Mais pourquoi tant d'habiles gens ont-ils embrassé un système si incompatible avec l'histoire? Les raisons n'en sont pas difficiles à trouver. Il n'y avoit point de milieu entre le sentiment d'Epicure, qui attribuoit la formation de l'Univers au concours fortuit des atomes, & l'opinion de l'éternité du monde. Car la création n'a été connue que par la révélation; la raison humaine n'avoit pas assez de force d'elle-même pour faire cette découverte. Ainsi étant réduits à la nécessité de choisir un monde éternel, ou un monde formé par l'aveugle hasard, ils trouvoient beaucoup moins de difficultés à prendre le parti de l'éternité, tout contraire qu'il étoit à l'histoire, contre le concours fortuit des atomes, qui tout téméraire & aveugle qu'il est, auroit formé néanmoins un ouvrage le plus sage & le plus constant que l'esprit humain se pût figurer, un ouvrage permanent, uniforme, & toujours conduit par une sagesse simple dans ses voies, & féconde dans ses effets.

A peser les difficultés, ils en trouvoient beaucoup moins dans leur système, & ils avoient raison. Mais comme d'un autre côté, ni l'histoire, ni les monumens du monde, ni la nouveauté des sciences & des arts, ne pouvoient s'allier avec ce système de l'éternité; pressés qu'ils étoient de ces objections par les épicuriens, ils coupoient ce nœud indissoluble par leurs inondations & leurs embrasemens inventés à plaisir, & démentis par l'histoire.

Il y a eu, à la vérité, des philosophes qui ont parlé d'un esprit, d'un Dieu. Mais ils ne laissoient pas de croire l'éternité du monde: les uns, parce qu'ils ne pouvoient concevoir une matière créée, ni comment cet esprit auroit pu la disposer à sa volonté; ensorte que le Dieu qu'ils admettoient étoit un être inutile & sans action; & les autres, parce qu'ils regardoient le monde comme une suite & une dépendance de Dieu, comme la chaleur l'est du soleil. Les premiers raisonnoient ainsi: la matière étant increée, Dieu ne peut la mouvoir ni en former aucune chose; car Dieu ne peut remuer la matière, ni l'arranger avec sagesse sans la connoître. Or Dieu ne peut la connoître, s'il ne lui donne l'être. Car Dieu ne peut tirer ses connoissances que de lui-même; rien ne peut agir en lui ni l'éclairer. Il ne connoît donc point la matière, & par conséquent il ne peut agir sur elle. D'ailleurs comment auroit-il pu agir sur elle, & de quels instrumens se seroit-il servi pour cela?

Ce sujet a servi quelquefois de raillerie aux plus beaux esprits du paganisme. Lucien, dans un de ses dialogues, dit qu'il y a des sentimens différens touchant l'origine du monde; que quelques-uns disent que n'ayant point eu de commencement, il n'aura point aussi de fin; que d'autres ont osé parler de l'auteur de l'Univers; & de la manière dont il a été formé: il pouvoit bien avoir en vue les chrétiens. J'admire, poursuit-il, ces gens par-dessus tous les autres, en ce qu'après avoir supposé un auteur de toutes choses, ils n'ont pas ajouté d'où il étoit venu, ni où il demeuroit quand il fabriquoit le monde, puisqu'avant la naissance de l'Univers on

ne peut se figurer ni temps ni lieu. Cicéron s'est fort appliqué à détruire l'opinion de la formation de l'Univers par une cause intelligente, dans son traité de la nature des dieux, qui est un ouvrage fait exprès pour établir l'athéisme. Il dit en se moquant, qu'on a recours à une première cause pour former l'Univers, comme à un asyle. Ailleurs il demande de quel instrument ce Dieu se seroit servi pour façonner son ouvrage. Aristote se moque aussi d'Anaxagore, & dit, qu'il emploie son *mens* comme une machine pour former le monde; car Anaxagore étoit le premier des philosophes qui eût parlé de *mens* ou d'un être intelligent, pour mettre en ordre les corps ou la matière qui subsistoit de toute éternité. Platon vouloit que les corps fussent en mouvement, quand Dieu voulut les arranger; mais Plutarque, tout sage qu'il étoit, se moque de ce Dieu de Platon, & demande d'un ton ironique, s'il existoit, lorsque les corps commencèrent à se mouvoir. S'il étoit, ajoute-t-il, ou il veilloit, ou il dormoit, ou il ne faisoit ni l'un ni l'autre. On ne peut point dire qu'il n'ait pas existé, car il est de toute éternité. On ne peut point dire aussi qu'il ait dormi; car dormir de toute éternité, c'est être mort. Si on dit qu'il veilloit, il demande s'il manquoit quelque chose à sa béatitude, ou s'il n'y manquoit rien. S'il avoit besoin de quelque chose, il n'étoit pas Dieu. S'il ne lui manquoit rien, à quoi bon former le monde? Si Dieu gouverne le monde, ajoute-t-il, pourquoi arrive-t-il que les méchans soient heureux, pendant que les bons sont dans l'adversité?

Les autres qui faisoient intervenir l'action de Dieu dans l'arrangement du monde, n'en soutenoient pas moins son éternité. Car, disoient-ils, il est impossible que Dieu fasse autre chose que ce qu'il fait, à cause que sa volonté est immuable & ne peut recevoir aucun changement: desorte qu'elle ne peut vouloir faire autre chose que ce qu'elle fait actuellement. Ce sont ces objections qui ont poussé les philosophes à parler de l'éternité du monde; car n'ayant pu comprendre comment Dieu auroit pu agir pour former le monde, ni, supposé qu'il pût agir, comment il auroit laissé passer une éternité sans le créer, & le concevant d'ailleurs comme une cause qui agit nécessairement, ils se sont déterminés à croire que le monde étoit éternel, malgré la foi de toutes les histoires qui démentoient leur systême.

Le sophisme de ces raisonnemens vient de ce qu'un être spirituel est difficile à connoître, & de ce que nous ne pouvons comprendre l'éternité. On est inquiet de savoir ce qu'a fait l'auteur de l'Univers pendant cette éternité que le monde n'a pas existé. A cela je réponds: si par le nom de *Dieu* vous entendez un corps, une matière qui ait été en mouvement, on ne pourra satisfaire à votre question; car il est impossible de se représenter une cause en action, une matière en mouvement, un Dieu faisant ses efforts pour produire le monde, & ne pouvant le former qu'après avoir été une éternité en mouvement. Mais si on se représente Dieu comme un esprit, on apperçoit cet être dans ce que nous en connoissons par nous-mêmes, capable de deux actions fort différentes; savoir, des pensées qu'il renferme dans son propre sein, & qui sont ses actions les plus naturelles; & d'une volonté, par laquelle il peut encore produire des impressions sur les corps. C'est sa vie, son action. C'est ce qu'il faisoit avant de créer le monde par sa volonté, de même, à-peu-près, que nous voyons un homme long-temps en repos, occupé de ses propres pensées, & concentré tout entier dans lui-même. Cela n'implique aucune contradiction, & ne renferme aucunes difficultés à beaucoup près comparables à celles qui se trouvent dans le systême d'une matière qui ait été en mouvement de toute éternité sans rien produire. Tout ce qu'on peut objecter se réduit à dire, que la comparaison de l'homme réfléchissant sur lui-même & de Dieu renfermé en lui-même est fausse, en ce que l'homme discourt & que Dieu ne discourt point. L'esprit humain est occupé dans la méditation, parce qu'il passe du connu à l'inconnu, qu'il forme des raisonnemens, qu'il acquiert des connoissances, & que le spectacle de ses pensées est toujours nouveau; au contraire, l'intelligence divine voit en un instant presqu'indivisible, & d'un seul acte, tout ce qu'il y a d'intelligible. La contemplation de Dieu est d'autant plus oisive, qu'il ne peut pas même se féliciter d'être ce qu'il est. Il n'y a aucune philosophie à l'occuper à méditer la production des mondes. Méditer la production d'un ouvrage, c'est la précaution raisonnable d'un être fini qui craint de se tromper. Donc nous ne savons quelles étoient les pensées de Dieu avant la *création* des mondes; j'en conviens. Donc il n'y avoit point de Dieu; je le nie: c'est mal raisonner que d'inférer la non-existence d'une chose, de l'ignorance où l'on est sur une autre.

Mais pourquoi le monde n'a-t-il pas été créé de toute éternité? C'est que le monde n'est pas une émanation nécessaire de la divinité. L'éternité est le caractère de l'indépendance; il falloit donc que le monde commençât. Mais pourquoi n'a-t-il pas commencé plutôt? Cette question est tout-à-fait ridicule; car s'il est vrai que le monde à dû commencer, il a fallu qu'une éternité précédât le temps; & s'il a fallu qu'une éternité précédât le temps, on ne peut plus demander pourquoi Dieu n'a pas fait plutôt le monde. Il est visible que le tôt ou le tard sont des propriétés du temps & non de l'éternité: & si l'on supposoit que Dieu eût créé le monde plutôt qu'il n'a fait d'autant de millions d'années qu'il y a de grains de sable sur le rivage des mers, ne pourroit-on pas encore demander d'où vient qu'il n'auroit pas commencé

plutôt

plutôt ? Ainsi il suffit de dire qu'une éternité a dû le précéder, pour faire comprendre qu'il n'a été créé ni trop tôt ni trop tard.

Les philosophes s'embarrassoient de savoir si les oiseaux avoient été avant les œufs, ou les œufs avant les oiseaux ; & ne pouvant décider cette question, ils se sauvoient dans l'éternité du monde, & soutenoient qu'il devoit y avoir une espèce de cercle dans les semences, & que les œufs & les oiseaux avoient toujours été engendrés & produits alternativement l'un par l'autre, sans que leur espèce eût jamais eu ni origine ni commencement. Quand on suppose un créateur de l'Univers, cette difficulté tombe aussi-tôt ; car on conçoit clairement qu'il créa toutes les espèces d'animaux qui sont sur la terre, qui se conservèrent ensuite par la génération. Mais la difficulté seroit beaucoup plus grande à supposer l'éternité du monde, parce que le monde étant en mouvement, il semble qu'il y ait de la contradiction à supposer un mouvement éternel. Car tout mouvement étant successif, une partie va devant l'autre, & cela ne peut compatir avec l'éternité. Par exemple, le jour & la nuit ne peuvent être en même-temps, en même pays; par conséquent il faut nécessairement que la nuit ait précédé le jour, ou que le jour ait existé le premier : si la nuit a précédé le jour, il s'ensuit démonstrativement que le jour n'est pas éternel, puisque la nuit aura existé auparavant; il en est de même du jour.

Ces mêmes philosophes ont eu recours à l'éternité du monde, parce qu'ils ne pouvoient comprendre de quels instrumens Dieu se seroit servi, ni comment il auroit agi pour mettre la matière de l'Univers dans l'ordre où nous la voyons. Cette difficulté se seroit encore dissipée, s'ils eussent fait alternativement réflexion sur les mouvemens du corps humain, que nous déterminons par le seul acte de la volonté. On marche, on s'assied quand on veut. Pour remonter jusqu'à la première origine de ce mouvement & de ce repos, il faut nécessairement parvenir à l'acte de la volonté. On connoît bien par l'anatomie du corps humain, comme cette machine peut se mouvoir. On voit des os emboîtés les uns dans les autres, pour se tourner & pour se plier ; on voit des muscles attachés à ces os, pour les tirer ; on trouve des nerfs dans ces muscles, qui servent de canaux aux esprits animaux. On sait encore que ces esprits animaux peuvent être déterminés à couler d'un côté plutôt que d'un autre, par les différentes impressions des objet; mais pourquoi arrive-t-il que tant que la machine est bien constituée, ils sont toujours disposés à se répondre du côté où la volonté les détermine ? Il n'y a sans contredit que le seul acte de ma volonté qui cause cette première détermination aux esprits animaux : donc la connoissance que l'homme a de lui-même, nous donne l'idée d'une cause qui agit par sa volonté. Appliquons cette idée à l'esprit éternel, nous y verrons une cause agissante par sa volonté, & cette volonté sera le seul instrument qu'il aura employé pour former l'Univers.

La supériorité de l'esprit sur le corps ne contribuera pas peu à nous faire comprendre la possibilité de la *création* de la matière. En effet, quand on considère la matière par rapport à l'esprit, on conçoit d'abord, sans aucune peine, que la matière est infiniment au-dessous de l'esprit, elle ne sauroit l'atteindre, ni l'aborder, ni agir directement sur lui : tout ce qu'elle peut faire, ne va qu'à lui donner occasion de former des idées qu'il tire de son propre fond. Mais quand on considère l'esprit par rapport à la matière, on reconnoît en lui une supériorité & éminence de pouvoir qu'il a sur elle. L'esprit a deux facultés par lesquelles il connoît & il veut. Par la connoissance, il pénètre toutes les propriétés, toutes les actions du corps; il connoît son étendue ou sa quantité, les rapports que les figures ont les unes avec les autres, & compose d'après cela la science des mathématiques; il examine les nombres & les proportions par l'arithmétique & l'algèbre ; il considère les mouvemens, & forme des règles & des maximes pour les connoître : en un mot, il paroît par les sciences qu'il n'y a point de corps sur lequel l'esprit n'exerce ou ne puisse exercer ses opérations.

Le pouvoir que l'esprit a sur le corps, paroîtra encore plus sensiblement, si on considère la volonté ; c'est d'elle que dépend la première détermination des esprits animaux qui coulent dans mon bras. C'est déja beaucoup d'avoir un mode du corps très-réel & très-positif, comme le mouvement, qui est produit par le seul acte de ma volonté. Si donc ma volonté peut produire une direction de mouvement, disons même un mouvement dans mon corps, il n'est pas impossible qu'une volonté en produise ailleurs ; car mon corps n'est pas d'une autre espèce que les autres, pour donner lui-même plus de prise sur lui à ma volonté qu'un autre corps : il n'est donc pas impossible qu'il y ait un esprit qui agisse par sa volonté sur l'univers, & qu'il y produise des mouvemens. Or si cet esprit a un pouvoir infini, rien n'empêche de concevoir qu'il ait pu créer la matière par sa puissance infinie, qui est sa volonté. 1°. On ne sauroit douter qu'il n'y ait un Etre qui agisse par sa volonté : c'est ainsi que notre esprit agit; nous le sentons, nous en sommes intimément persuadés. D'un autre côté, il ne peut y avoir d'obstacle de la part du néant, car le néant ne peut agir. De plus, nous connoissons & nous sentons que notre volonté produit chez nous des déterminations, des mouvemens qui n'étoient pas auparavant, & qu'elle tire, pour ainsi dire, du néant ; de sorte que tirer le mouvement du néant, ou en tirer la matière, c'est une même espèce d'opération qui demande seulement une volonté plus puissante. Si cette opération de l'esprit est si

difficile à saisir, c'est qu'on veut se la représenter par l'imagination : or, comme l'imagination ne peut se former l'idée du néant, il faut nécessairement, tant qu'on se sert de cette faculté, se représenter un sujet sur lequel on agisse ; & cela est si véritable, qu'on a posé pour maxime qu'il faut approcher & toucher ce sujet sur lequel on agit, *nemo agit in distans*. Mais si l'on fait taire les sens & l'imagination, on trouve que ces deux maximes sont fausses. Quand je dis, par exemple, que *de rien on ne peut rien faire*, où est, je vous prie, le sujet sur lequel mon esprit s'exerce présentement ? De même, quand on considère attentivement l'opération d'une volonté, on conçoit clairement qu'elle doit produire elle-même son sujet, bien loin qu'elle suppose un sujet pour agir : car qu'est-ce qu'un acte de volonté ? Ce n'est pas une émanation de corps, qui puisse ou qui doive toucher un autre corps pour agir ; c'est un acte purement spirituel, incapable d'attouchement & de mouvement : il faut donc nécessairement qu'il produise lui-même son effet, qui est son propre sujet. Je veux remuer mon bras, & à l'instant un petite écluse s'ouvre, qui laisse couler les esprits dans les nerfs & dans les muscles, qui causent le mouvement de mon bras. Je demande qui a causé l'ouverture de cette petite écluse ? C'est sans contredit l'acte de ma volonté. Comment l'a-t-il ouverte ? car cet acte n'est pas un corps, il n'a pu la toucher : il faut donc nécessairement qu'il l'ait produite par sa propre vertu.

Posons présentement une volonté infinie & toute-puissante : ne faudra-t-il pas dire que comme je conçois que je marche en vertu d'un acte de ma volonté, aussi la matière doit-elle exister par une opération de cette volonté toute-puissante ? Un être qui a toutes les perfections, doit nécessairement avoir celle de faire & de produire tout ce qu'il veut.

Le fameux axiome, *rien ne se fait de rien*, est vrai en un certain sens ; mais il est entiérement faux dans celui auquel les athées le prennent. Voici les trois sens dans lesquels il est vrai. 1°. Rien ne peut sortir de soi-même du néant, sans une cause efficiente. De ce principe découle cette vérité ; que tout ce qui existe n'a pas été fait, mais qu'il y a quelque chose qui existe nécessairement & par soi-même : car si tout avoit été fait, il faudroit nécessairement que quelqu'être se fût fait, ou fût sorti de lui-même du néant. 2°. Rien ne peut être produit du néant par une cause efficiente, qui ne soit pour le moins aussi parfait que son effet, & qui n'ait la force d'agir & de produire. 3°. Rien de ce qui est produit d'une matière préexistante, ne peut avoir aucune entité réelle qui ne fût contenue dans cette matière ; de sorte que toutes les générations ne sont que des mêlanges, ou de nouvelles modifications d'êtres qui étoient déja. Ce sont les sens dans lesquels il est impossible que rien ne se fasse de rien, & qui peuvent être réduits à cette maxime générale, que le néant ne peut être ni la cause efficiente, ni la cause matérielle de rien. C'est-là une vérité incontestable, mais qui, bien loin d'être contraire à la *création* ou à l'existence de Dieu, sert à les prouver d'une manière invincible.

En effet, 1°. s'il étoit vrai en général qu'aucun être ne peut commencer à exister, il ne pourroit y avoir aucune cause qui fît quoi que ce soit : il n'y auroit point d'action ni de mouvement dans le monde corporel, & par conséquent aucune génération ni aucun changement. Or nous portons en nous-mêmes l'expérience du contraire, puisque nous avons le pouvoir de produire de nouvelles pensées dans notre ame, de nouveaux mouvemens dans notre corps, & des modifications dans les corps qui sont hors de nous. Il est vrai que les athées restreignent leur assertion aux substances, & disent qu'encore qu'il puisse y avoir de nouveaux accidens, il ne se peut pas faire néanmoins qu'il y ait de nouvelles substances ; mais, dans le fond, ils ne peuvent rendre aucune raison solide pourquoi l'un est plus impossible que l'autre, ou pourquoi il ne peut y avoir aucun être qui fasse de nouvelles substances. Ce qui produit ce préjugé, ce sont les idées confuses que l'on emprunte de la production des choses artificielles, où tout se fait d'une matière préexistante, à laquelle on donne seulement de nouvelles modifications. Nous nous persuadons mal-à-propos qu'il en est des productions d'un Etre infini, comme des nôtres ; nous en concluons qu'il n'y a aucune puissance dans l'univers qui puisse faire ce qui nous est impossible, comme si nous étions la mesure de tous les êtres : mais puisqu'il est certain que les êtres imparfaits peuvent eux-mêmes produire quelque chose, comme de nouvelles pensées, de nouveaux mouvemens & de nouvelles modifications dans les corps, il est raisonnable de croire que l'Etre souverainement parfait va plus loin, & qu'il peut produire des substances. On a même lieu de croire qu'il est aussi aisé à Dieu de faire un monde entier, qu'à nous de remuer le doigt : car dire qu'une substance commence à exister par la puissance de Dieu, ce n'est pas tirer une chose du néant dans les sens que nous avons ci-dessus reconnus pour impossibles. Il est vrai que la puissance infinie ne s'étend pas à ce qui implique contradiction ; mais c'est ici précisément où les adversaires de la *création* sont défiés de prouver, qu'encore qu'il ne soit pas impossible de tirer du néant un accident ou une modification, il est absolument impossible de créer une substance ; c'est ce qu'ils ne démontreront jamais.

2°. Si rien ne peut être tiré du néant, dans le sens que nous soutenons, il faut que toutes les

ſubances de l'univers exiſtent, non-ſeulement de toute éternité, mais même néceſſairement & indépendamment de toute cauſe; or on peut dire que c'eſt-là effectivement faire ſortir quelque choſe du néant, dans le ſens naturel auquel cela eſt impoſſible, c'eſt-à-dire, faire le néant la cauſe de quelque choſe : car, de même que les athées lorſqu'ils aſſurent que rien ne peut ſe mouvoir ſoi-même, & qu'ils ſuppoſent en même-temps que le mouvement a été de toute éternité, font naître le mouvement du néant, dans le ſens auquel cela eſt impoſſible; de même ceux qui font les ſubſtances exiſtantes par elles-mêmes, ſans que l'exiſtence néceſſaire ſoit renfermée dans leur nature, tirent du néant l'exiſtence des ſubſtances.

3°. Si toutes les ſubſtances étoient éternelles, ce ne ſeroit pas ſeulement la matière ou les atomes deſtitués de qualités, qui exiſteroient par eux-mêmes de toute éternité, ce ſeroit auſſi les ames. Il n'y a point d'homme tant ſoit peu raiſonnable, qui puiſſe s'imaginer que lui-même, ou ce qui penſe en lui, n'eſt pas un être réel, pendant qu'il voit que le moindre grain de poudre emporté par le vent, en eſt un. Il eſt viſible auſſi que l'ame ne peut pas naître de la matière deſtituée de ſentiment & de vie, & qu'elle ne ſauroit en être une modification. Ainſi, ſi aucune ſubſtance ne peut être tirée du néant, il faut que toutes les ames humaines, auſſi-bien que la matière & les atomes, aient exiſté non-ſeulement de toute éternité, mais encore indépendamment de tout autre être. Mais les athées ſont ſi éloignés de croire l'éternité de l'ame humaine, qu'ils ne veulent en aucune manière admettre ſon immortalité; s'ils avouoient qu'il y eût des êtres intelligens immortels, ils ſeroient en danger d'être obligés de reconnoître une Divinité.

4°. La matière n'eſt pas coéternelle avec Dieu, d'où il s'enſuit qu'elle a été créée : en voici la preuve. Ou la matière eſt infinie dans ſon étendue, enſorte qu'il n'y ait aucun eſpace qui n'en ſoit abſolument pénétré; ou elle eſt bornée dans ſon étendue, de façon qu'elle ne rempliſſe pas toutes les parties de l'eſpace : or ſoit qu'elle ſoit finie, ſoit qu'elle ſoit infinie dans ſon étendue, elle n'exiſte pas néceſſairement. 1°. Si elle eſt finie, dès-là elle eſt contingente : pourquoi? parce que ſi un être exiſte néceſſairement, on ne peut pas plus concevoir ſa non-exiſtence, qu'il n'eſt poſſible de concevoir un cercle ſans ſa rondeur, l'exiſtence actuelle n'étant pas moins eſſentielle à l'être qui exiſte néceſſairement, que la rondeur l'eſt au cercle. Or ſi la matière eſt finie, & qu'elle ne rempliſſe pas tous les eſpaces, dès-lors on conçoit ſa non-exiſtence. Si on peut la concevoir abſente de quelques parties de l'eſpace, on pourra ſuppoſer la même choſe pour toutes les parties de l'eſpace; il n'y a point de raiſon pour qu'elle exiſte dans une partie de l'eſpace plutôt que dans toute autre : donc, ſi elle n'exiſte pas néceſſairement dans toutes les parties de l'eſpace, elle n'exiſtera néceſſairement dans aucune; & par conſéquent ſi la matière eſt finie, elle ne ſauroit exiſter néceſſairement. Il reſte donc à dire que l'éternité ne peut convenir à la matière qu'autant qu'elle eſt infinie, & qu'elle remplit toutes les parties de l'eſpace, de ſorte que le plus petit vuide ſoit impoſſible : or je ſoutiens que la matière conſidérée ſous ce dernier aſpect, ne peut exiſter néceſſairement. Voici ſur quoi je me fonde. La matière qui compoſe le monde, doit être ſuſceptible de mouvement, puiſque le mouvement eſt l'ame & le reſſort de ce vaſte univers : or, en admettant une fois une matière infiniment diffuſe, qui rempliſſe toutes les parties de l'eſpace, le mouvement devient alors impoſſible. Je pourrois faire valoir ici toutes les raiſons qu'on allègue contre les carteſiens, qui banniſſent abſolument le vuide de l'univers, & qui tâchent de concilier le mouvement avec le plein; mais ce n'eſt pas là de quoi il eſt queſtion. Les carteſiens eux-mêmes ſeront les premiers à m'accorder que ſi la matière exiſte néceſſairement, le mouvement ne ſauroit y être introduit de quelque manière que ce ſoit : car d'où pourroit naître en elle le mouvement? ou il ſeroit inhérent à ſa nature, ou il lui ſeroit imprimé par quelque cauſe diſtinguée d'elle; or on ne peut dire ni l'un ni l'autre. Que le mouvement lui ſoit naturel, ou qu'elle l'ait reçu de Dieu, peu importe; ce qu'il y a de certain, c'eſt que ce mouvement une fois introduit dans la matière, influera ſur les parties qui la compoſent, les tranſportera d'un lieu à un autre lieu, les placera diverſement les unes par rapport aux autres; en un mot, en formera diverſes combinaiſons : or, ſi la matière eſt infinie & qu'elle exiſte néceſſairement, tous ces déplacemens & toutes ces combinaiſons, effets naturels du mouvement, deviendront impoſſibles : la raiſon en eſt que chaque partie de matière exiſtera néceſſairement dans la partie de l'eſpace qu'elle occupe. Ce n'eſt pas le haſard qui l'aura placée là plutôt qu'ailleurs, ni dans le voiſinage de telles parties plutôt que dans le voiſinage d'autres : la même raiſon qui fait qu'elle exiſte néceſſairement, fait auſſi qu'elle exiſte dans un endroit plutôt qu'ailleurs. C'eſt ici qu'a lieu la raiſon ſuffiſante de M. Leibnitz. Donc ſi la matière exiſte néceſſairement, le mouvement devient impoſſible.

La *création* de rien eſt donc conforme à la raiſon; elle élève la puiſſance de Dieu au plus haut degré, & elle arrache juſqu'aux racines de l'athéiſme. *Ancienne Encyclop.*

D

DIEU. *Existence de Dieu.* Quoique *Dieu* ne nous ait donné aucune idée de lui-même qui soit née avec nous, quoiqu'il n'ait gravé dans nos ames aucuns caractères originaux qui nous y puissent faire lire son existence, cependant on peut dire, qu'en donnant à notre esprit les facultés dont il est orné, il ne s'est pas laissé sans témoignage, puisque nous avons des sens, de l'intelligence & de la raison, & que nous ne pouvons manquer de preuves manifestes de son existence, tandis que nous réfléchissons sur nous-mêmes. Nous ne saurions, dis-je, nous plaindre avec justice de notre ignorance sur cet important article, puisque *Dieu* lui-même nous a fourni si abondamment les moyens de le connoître, autant qu'il est nécessaire, à la fin pour laquelle nous existons, & pour notre félicité, qui est le plus grand de tous nos intérêts. Mais encore que l'existence de *Dieu* soit la vérité la plus aisée à découvrir par la raison, & que son évidence égale, si je ne me trompe, celles des démonstrations mathématiques, elle demande pourtant de l'attention; & il faut que l'esprit s'applique à la tirer de quelque partie incontestable de nos connoissances par une déduction régulière. Sans quoi nous serons dans une aussi grande incertitude & dans une aussi grande ignorance à l'égard de cette vérité, qu'à l'égard des autres propositions qui peuvent être démontrées évidemment. Du reste, pour faire voir que nous sommes capables de connoître, & de connoître avec certitude qu'il y a un *Dieu*, & pour montrer comment nous parvenons à cette connoissance, je crois que nous n'avons besoin que de faire réflexion sur nous-mêmes, & sur la connoissance indubitable que nous avons de notre propre existence.

C'est, je pense, une chose incontestable, que l'homme connoît clairement & certainement, qu'il existe, & qu'il est quelque chose. S'il y a quelqu'un qui en puisse douter, je déclare que ce n'est pas à lui que je parle, non plus que je ne voudrois pas disputer contre le pur néant, & entreprendre de convaincre un non-être qu'il est quelque chose. Que si quelqu'un veut pousser le pyrrhonisme jusqu'à ce point que de nier sa propre existence, (car d'en douter effectivement, il est clair qu'on ne sauroit le faire), je ne m'oppose point au plaisir qu'il a d'être un véritable néant; qu'il jouisse de ce prétendu bonheur, jusqu'à ce que la faim ou quelqu'autre incommodité lui persuade le contraire. Je crois donc pouvoir poser cela comme une vérité, dont tous les hommes sont convaincus certainement en eux-mêmes, sans avoir la liberté d'en douter en aucune manière, que chacun connoît qu'il est quelque chose qui existe actuellement.

L'homme sait encore par une connoissance de simple vue, que le pur néant ne peut non plus produire un être réel, que le même néant ne peut être égal à deux angles droits. S'il y a quelqu'un qui ne sache pas que le non-être, ou l'absence de tout être, ne peut pas être égal à deux angles droits, il est impossible qu'il conçoive aucune des démonstrations d'Euclide. Et par conséquent, si nous savons que quelqu'être réel existe, & que le non-être ne sauroit produire aucun être, il est d'une évidence mathématique que quelque chose a existé de toute éternité, puisque ce qui n'est pas de toute éternité a un commencement, & que tout ce qui a un commencement, doit avoir été produit par quelqu'autre chose.

Il est de la même évidence, que tout être qui tire son existence & son commencement d'un autre, tire aussi d'un autre tout ce qu'il a & tout ce qui lui appartient. On doit reconnoître que toutes ses facultés lui viennent de la même source. Il faut donc que la source éternelle de tous les êtres, soit aussi la source & le principe de toutes leurs puissances ou facultés, de sorte que cet être éternel doit être aussi tout puissant.

Outre cela, l'homme trouve aussi en lui-même de la perception & de la connoissance. Nous pouvons donc encore avancer d'un degré, & nous assurer non-seulement que quelqu'être existe, mais encore qu'il y a au monde quelqu'être intelligent.

Il faut donc dire l'une de ces deux choses, ou qu'il y a eu un temps auquel aucun être n'a eu aucune connoissance, & auquel l'être éternel étoit privé de toute intelligence. Je réplique, qu'il étoit donc aussi impossible qu'une chose absolument destituée de connoissance, & qui agit aveuglément, & sans aucune perception, produise un être intelligent, qu'il est impossible qu'un triangle se fasse à soi-même trois angles qui soient plus grands que deux droits. Et il est aussi contraire à l'idée de la matière privée de sentiment, qu'elle se produise à elle-même du sentiment, de la perception & de la connoissance, qu'il est contraire à l'idée d'un triangle qu'il se fasse à lui-même des angles qui soient plus grands que deux droits.

Ainsi, par la considération de nous-mêmes & de ce que nous trouvons infailliblement dans notre propre nature, la raison nous conduit à la connoissance de cette vérité certaine & évidente, *qu'il*

y a un être éternel, très-puissant & très-intelligent, quelque nom qu'on lui veuille donner, soit qu'on l'appelle *Dieu* ou autrement, il n'importe. Rien n'est plus évident; & en considérant bien cette idée, il sera aisé d'en déduire tous les autres attributs que nous devons reconnoître dans cet être éternel. Que s'il se trouvoit quelqu'un assez déraisonnable pour supposer que l'homme est le seul être qui ait de la connoissance & de la sagesse, mais que néamoins il a été formé par le hasard, & que c'est ce même principe aveugle & sans connoissance qui conduit tout le reste de l'univers, je le prierai d'examiner à loisir cette censure tout-à-fait solide & pleine d'emphase, que Cicéron fait quelque part contre ceux qui pourroient avoir une telle pensée: *Quid enim verius*, dit ce sage romain, *quam neminem esse opportet tam stulte arrogantem, ut in se mentem & rationem putet inesse, in cœlo mundoque non putet? Aut ut ea quæ vix summa ingenii ratione comprehendat, nulla ratione moveri putet?* « Certainement personne » ne devroit être si sottement orgueilleux que de » s'imaginer qu'il y a au-dedans de lui un en» tendement & de la raison, & que cependant il » n'y a aucune intelligence qui gouverne les cieux » & tout ce vaste univers; ou de croire que des » choses que toute la pénétration de son esprit » est à peine capable de lui faire comprendre, » s'émeuvent au hasard, & sans aucune règle ».

De ce que je viens de dire, il s'ensuit clairement, ce me semble, que nous avons une connoissance plus certaine de l'existence de *Dieu*, que de quelqu'autre chose que ce soit que nos sens ne nous aient pas découvert immédiatement. Je crois même pouvoir dire que nous connoissons plus certainement qu'il y a un *Dieu*, que nous ne connoissons qu'il y a quelqu'autre chose hors de nous. Quand je dis que nous connoissons, je veux dire que nous avons en notre pouvoir cette connoissance qui ne peut nous manquer, si nous nous y appliquons avec la même attention qu'à plusieurs autres recherches.

Je n'examinerai point ici comment l'idée d'un être souverainement parfait, qu'un homme peut se former dans son exprit, prouve ou ne prouve point l'existence de *Dieu*. Car il y a une telle diversité dans les tempéramens des hommes, & dans leur manière de penser, qu'à l'égard d'une même vérité dont on veut les convaincre, les uns sont plus frappés d'une raison, les autres d'une autre. Je crois pourtant être en droit de dire que ce n'est pas un fort bon moyen d'établir l'existence d'un *Dieu*, & de fermer la bouche aux athées, que de faire rouler tout le fort d'un article aussi important que celui-là sur ce seul pivot, & de prendre pour seule preuve de l'existence de *Dieu* l'idée que quelques personnes ont de ce souverain être: je dis quelques personnes, car il est évident qu'il y a des gens qui n'ont aucune idée de *Dieu*; qu'il y en a d'autres qui en ont une telle idée, qu'il vaudroit mieux qu'ils n'en eussent point du tout, & que la plus grande partie en ont une idée telle qu'elle, si j'ose me servir de cette expression. C'est, dis-je, une méchante méthode que de s'attacher trop fortement à cette découverte favorite, jusqu'à rejetter toutes les autres démonstrations de l'existence de *Dieu*, ou du moins à tâcher de les affoiblir, & à défendre de les employer, comme si elles étoient foibles ou fausses; quoique dans le fond ce soient des preuves qui nous font voir si clairement, & d'une manière si convaincante, l'existence de ce souverain être, par la considération de notre propre existence & des parties sensibles de l'univers, que je ne pense pas qu'un homme sage y puisse résister. Car il n'y a point, à ce que je crois, de vérité plus certaine & plus évidente que celle-ci, *que les perfections invisibles de* Dieu, *sa puissance éternelle & sa divinité, sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connoissance que nous en donnent ses créatures*. Mais bien que notre propre existence nous fournisse une preuve claire & incontestable de l'existence de *Dieu*, comme je l'ai déja démontré; & bien que je croie que personne ne puisse éviter de s'y rendre, si on l'examine avec autant de soin qu'aucune autre démonstration d'une aussi longue déduction; cependant, comme c'est un point si fondamental & d'une si haute importance, que toute la religion & la véritable morale en dépendent, je ne doute pas que mon lecteur ne m'excuse sans peine, si je reprends quelques parties de cet argument, pour les mettre dans un plus grand jour.

C'est une vérité tout-à-fait évidente qu'il doit y avoir quelque chose qui existe de toute éternité. Je n'ai encore oui personne qui fût assez déraisonnable pour supposer une contradiction aussi manifeste que le seroit celle de soutenir qu'il y a eu un temps auquel il n'y avoit absolument rien. Car ce seroit la plus grande de toutes les absurdités, que de croire que le pur néant, une parfaite négation, & une absence de tout être, pût jamais produire quelque chose d'actuellement existant.

Puis donc que toute créature raisonnable doit nécessairement reconnoître que quelque chose a existé de toute éternité, voyons présentement quelle espèce de chose ce doit être.

L'homme ne connoît ou ne conçoit dans ce monde que deux sortes d'êtres.

Premièrement ceux qui sont purement matériels, qui n'ont ni sentiment, ni perception, ni pensée, comme l'extrêmité des poils de la barbe, & les rognûres des ongles.

Secondement, des êtres qui ont du sentiment, de la perception & des pensées, tels que nous nous connoissons nous-mêmes. C'est pourquoi dans la suite nous désignerons, s'il vous plaît, ces deux sortes d'êtres par le nom d'*êtres pensans & non pensans*; termes qui sont peut-être plus commodes pour le dessein que nous avons présen-

tement en vue, (s'ils ne le sont pas pour autre chose) que ceux de *matériel* & d'*immatériel*.

Si donc il doit y avoir un être qui existe de toute éternité, voyons de quelle de ces deux sortes d'êtres il faut qu'il soit. Et d'abord, la raison porte naturellement à croire que ce doit être nécessairement un être qui pense; car il est aussi impossible de concevoir que la simple matière non-pensante produise jamais un être intelligent qui pense, qu'il est impossible de concevoir que le néant pût de lui-même produire la matière. En effet, supposons une partie de matière, grosse ou petite, qui existe de toute éternité, nous trouverons qu'elle est incapable de rien produire par elle-même. Supposons, par exemple, que la matière du premier caillou qui nous tombe entre les mains, soit éternelle, que les parties en soient exactement unies, & qu'elles soient dans un parfait repos les unes auprès des autres; s'il n'y avoit aucun autre être dans le monde, ce caillou ne demeureroit-il pas éternellement dans cet état, toujours en repos & dans une entière inaction? Peut-on concevoir qu'il puisse se donner du mouvement à lui-même n'étant que pure matière, ou qu'il puisse produire aucune chose? Puis donc que la matière ne sauroit, par elle-même, se donner du mouvement, il faut qu'elle ait son mouvement de toute éternité, ou que le mouvement lui ait été imprimé par quelqu'autre être plus puissant que la matière, laquelle, comme on voit, n'a pas la force de se mouvoir elle-même. Mais supposons que le mouvement soit de toute éternité dans la matière; cependant la matière qui est un être non-pensant, & le mouvement, ne sauroient jamais faire naître la pensée, quelques changemens que le mouvement puisse produire tant à l'égard de sa figure, qu'à l'égard de la grosseur des parties de la matière. Il sera toujours autant au-dessus des forces du mouvement & de la matière de produire de la connoissance, qu'il est au-dessus des forces du néant de produire la matière. J'en appelle à ce que chacun pense en lui-même: qu'il dise s'il n'est point vrai qu'il pourroit concevoir aussi aisément la matière produite par le néant, que se figurer que la pensée ait été produite par la simple matière dans un temps auquel il n'y avoit aucune chose pensante, ou aucun être intelligent qui existât actuellement. Divisez la matière en autant de petites parties qu'il vous plaira, (ce que nous sommes portés à regarder comme un moyen de spiritualiser & d'en faire une chose pensante:) donnez-lui, dis-je, toutes les figures & tous les différens mouvemens que vous voudrez; faites-en un globe, un cube, un cône, un prisme, un cylindre, &c. dont les diamètres ne soient que la 100000e partie d'un gry; cette particule de matière n'agira pas autrement sur d'autres corps d'une grosseur qui lui soit proportionnée, que des corps qui ont un pouce ou un pied de diamètre; & vous pouvez espérer avec autant de raison de produire du sentiment, des pensées & de la connoissance, en joignant ensemble de grosses parties de matière qui aient une certaine figure & un certain mouvement, que par le moyen des plus petites parties de matière qu'il y ait au monde. Ces derniers se heurtent, se poussent, & résistent l'un à l'autre, justement comme les plus grosses parties; & c'est-là tout ce qu'elles peuvent faire. Par conséquent, si nous ne voulons pas supposer un premier être qui ait existé de toute éternité, la matière ne peut jamais commencer d'exister: & si nous supposons qu'il n'y a eu que la matière & le mouvement qui aient existé, ou qui soient éternels, on ne voit pas que la pensée puisse jamais commencer d'exister. Car il est impossible de concevoir que la matière, soit qu'elle se meuve ou ne se meuve pas, puisse avoir originairement en elle-même, ou tirer, pour ainsi dire, de son sein le sentiment, la perception & la connoissance; comme il paroît évidemment de ce qu'en ce cas-là ce devroit être une propriété éternellement inséparable de la matière & de chacune de ses parties, d'avoir du sentiment, de la perception & de la connoissance. A quoi l'on pourroit ajouter, qu'encore que l'idée générale & spécifique que nous avons de la matière, nous porte à en parler comme si c'étoit une chose unique en nombre, cependant toute la matière n'est pas proprement une chose individuelle qui existe comme un être matériel ou un corps singulier que nous connoissons ou que nous pouvons concevoir. De sorte que si la matière étoit le premier être éternel pensant, il n'y auroit pas un être unique, éternel, infini & pensant, mais un nombre infini d'êtres éternels, finis, pensans, qui seroient indépendans les uns des autres, dont les forces seroient bornées, & les pensées distinctes, & qui ne pourroient par conséquent jamais produire cet ordre, cette harmonie & cette beauté qu'on remarque dans la nature. Puis donc que le premier être doit être nécessairement un être pensant, & que ce qui existe avant toutes choses, doit nécessairement contenir & avoir actuellement du moins, toutes les perfections qui peuvent exister dans la suite; (car il ne peut jamais donner à un autre des perfections qu'il n'a point, ou actuellement en lui-même, ou du moins dans un plus haut degré), il s'ensuit nécessairement delà, que le premier être éternel ne peut être la matière.

Si donc il est évident, que quelque chose doit nécessairement exister de toute éternité, il ne l'est pas moins que cette chose doit être nécessairement un être pensant. Car il est aussi impossible que la matière non-pensante produise un être pensant, qu'il est impossible que le néant, ou l'absence de tout être, puisse produire un être positif ou la matière.

Quoique cette découverte d'un esprit nécessairement existant de toute éternité, suffise pour nous conduire à la connoissance de *Dieu*; puisqu'il

s'ensuit de-là que tous les autres êtres intelligens qui ont un commencement, doivent dépendre de ce premier être, & n'avoir de connoissance & de puissance qu'autant qu'il leur en accorde ; & que s'il a produit ces êtres intelligens, il a fait aussi les parties moins considérables de cet univers, c'est-à-dire, tous les êtres inanimés : ce qui fait nécessairement connoître sa toute-science, sa puissance, sa providence, & tous ses autres attributs : encore, dis-je, que cela suffise pour démontrer clairement l'existence de *Dieu* ; cependant, pour mettre cette preuve dans un plus grand jour, nous allons voir ce qu'on peut objecter pour la rendre suspecte.

Premièrement, on dira peut-être que bien que ce soit une vérité aussi évidente que la démonstration la plus certaine, qu'il doit y avoir un être éternel, & que cet être doit avoir de la connoissance ; il ne s'ensuit pourtant pas de-là que cet être pensant ne puisse être matériel. Eh bien, qu'il soit matériel, il s'ensuivra toujours également delà qu'il y un *Dieu*. Car s'il y a un être éternel, qui ait une science & une puissance infinie, il est certain qu'il y a un *Dieu*, soit que vous supposiez cet être matériel ou non. Mais cette supposition a quelque chose de dangereux & d'illusoire, si je ne me trompe ; car, comme on ne peut éviter de se rendre à la démonstration qui établit un être éternel qui a de la connoissance, ceux qui soutiennent l'éternité de la matière, seroient bien aises qu'on leur accordât que cet être intelligent est matériel ; après quoi laissant échapper de leurs esprits, & bannissant entièrement de leurs discours la démonstration par laquelle ou a prouvé l'existence nécessaire d'un être éternel, intelligent, ils viendroient à soutenir que tout est matière, & par ce moyen ils nieroient l'existence de *Dieu*, c'est-à-dire, d'un être éternel, pensant, ce qui, bien loin de confirmer leur hypothèse, ne sert qu'à la renverser entièrement. Car, s'il peut être, comme ils le croient, que la matière existe de toute éternité sans aucun être éternel pensant, il est évident qu'ils séparent la matière & la pensée, comme deux choses qu'ils supposent n'avoir ensemble aucune liaison nécessaire ; par où ils établissent, contre leur propre pensée, l'existence nécessaire d'un esprit éternel, & non pas celle de la matière ; puisque nous avons déjà prouvé qu'on ne sauroit éviter de reconnoître un être pensant, qui existe de toute éternité. Si donc la pensée & la matière peuvent être séparées, l'existence éternelle de la matière ne sera point une suite de l'existence éternelle d'un être pensant ; ce qu'ils supposent sans aucun fondement.

Mais voyons à présent comment ils peuvent se persuader à eux mêmes, & faire voir aux autres que cet être pensant est matériel.

Premièrement ; je voudrois leur demander s'ils croient que toute la matière, c'est-à-dire, chaque partie de la matière, pense. Je suppose qu'ils feront difficulté de le dire ; car, en ce cas-là, il y auroit autant d'êtres éternels, pensans, qu'il y a de particules de matière ; & par conséquent il y auroit un nombre infini de Dieux.

Que s'ils ne veulent pas reconnoître que la matière, comme matière, c'est-à-dire, chaque partie de matière, soit aussi-bien pensante qu'elle est étendue, ils n'auront pas moins de peine à faire sentir à leur propre raison, qu'un être pensant soit composé de parties non pensantes, qu'à lui faire comprendre qu'un être étendu soit composé de parties non étendues.

En second lieu, si toute la matière ne pense pas, qu'ils me disent s'il n'y a qu'un seul atome qui pense. Ce sentiment est sujet à un aussi grand nombre d'absurdités que l'autre ; car ou cet atome de matière est seul éternel, ou non. S'il est seul éternel, c'est donc lui seul qui, par sa pensée ou sa volonté toute puissante, a produit tout le reste de la matière. D'où il s'ensuit que la matière a été crée par une pensée toute puissante, ce que ne veulent point avouer ceux contre qui je dispute présentement. Car s'ils supposent qu'un seul atome pensant a produit tout le reste de la matière, ils ne sauroient lui attribuer cette prééminence sur aucun autre fondement que sur ce qu'il pense ; ce qui est l'unique différence qu'on suppose entre cet atome & les autres parties de la matière. Que s'ils disent que cela se fait de quelqu'autre manière, qui est au-dessus de notre conception, il faut toujours que ce soit par voie de création ; & par-là ils sont obligés de renoncer à leur grande maxime, *rien ne se fait de rien*. S'ils disent que tout le reste de la matière existe de toute éternité, aussi-bien que ce seul atome pensant, à la vérité ils disent une chose qui n'est pas tout-à-fait si absurde, mais ils l'avancent *gratis*, & sans aucun fondement ; car, je vous prie, n'est-ce pas bâtir une hypothèse en l'air sans la moindre apparence de raison, que de supposer que toute la matière est éternelle, mais qu'il y en a une petite particule qui surpasse tout le reste en connoissance & en puissance ? Chaque particule de matière, en qualité de matière, est capable de recevoir toutes les mêmes figures & tous les mêmes mouvemens que quelqu'autre particule de matière que ce puisse être ; & je défie qui que ce soit de donner à l'une quelque chose de plus qu'à l'autre, s'il s'en rapporte précisément à ce qu'il en pense en lui-même.

En troisième lieu ; si donc un seul atome particulier ne peut être cet être éternel, pensant, qu'on doit admettre nécessairement, comme nous l'avons déja prouvé ; si toute la matière, en qualité de matière, c'est-à-dire, chaque partie de matière ne peut l'être non plus ; le seul parti qui reste à prendre à ceux qui veulent que cet être éternel, pensant soit matériel, c'est de dire qu'il est un certain amas particulier de matière jointe ensemble.

C'est-là, je pense, l'idée sous laquelle ceux qui prétendent que *Dieu* est matériel, sont le plus portés à se le figurer, parce que c'est la notion qui leur est le plus promptement suggérée par l'idée commune qu'ils ont d'eux-mêmes & des autres hommes qu'ils regardent comme autant d'êtres matériels qui pensent. Mais cette imagination, quoique plus naturelle, n'est pas moins absurde que celles que nous venons d'examiner; car de supposer que cet être éternel, pensant, ne soit autre chose qu'un amas de parties de matière dont chacune est non-pensante, c'est attribuer toute la sagesse & la connoissance de cet être éternel à la simple juxtaposition des parties qui le composent; ce qui est la chose du monde la plus absurde. Car des parties de matière qui ne pensent point, ont beau être étroitement jointes ensemble, elles ne peuvent acquérir par-là qu'une nouvelle relation locale, qui consiste dans une nouvelle position de ces différentes parties; & il n'est pas possible que cela puisse leur communiquer la pensée & la connoissance.

Mais de plus, ou toutes les parties de cet amas de matière sont en repos, ou bien elles ont un certain mouvement qui fait qu'il pense. Si cet amas de matière est dans un parfait repos, ce n'est qu'une lourde masse privée de toute action, qui ne peut par conséquent avoit aucun privilège sur un atome.

Si c'est le mouvement de ses parties qui le fait penser, il s'ensuivra de-là que toutes ses pensées doivent être nécessairement accidentelles & limitées; car toutes les parties dont cet amas de matière est composé, & qui par leur mouvement y produisent la pensée, étant, en elles-mêmes & prises séparément, destituées de toute pensée, elles ne sauroient régler leurs mouvemens, & moins encore être réglées par les pensées du tout qu'elles composent, parce que, dans cette supposition, le mouvement devant précéder la pensée & être par conséqent sans elle, la pensée n'est point la cause, mais la suite du mouvement; ce qui étant posé, il n'y aura ni liberté, ni pouvoir, ni choix, ni pensée ou action quelconque, réglée par la raison & par la sagesse. Desorte qu'un tel être pensant ne sera ni plus parfait ni plus sage que la simple matière toute brute; puisque de réduire tout à des mouvemens accidentels & déréglés d'une matière aveugle, ou bien à des pensées dépendantes des mouvemens déréglés de cette même matière, c'est la même chose, pour ne rien dire des bornes étroites où se trouveroient resserrées ces sortes de pensées & de connoissances qui seroient dans une absolue dépendance du mouvement de ces différentes parties. Mais quoique cette hypothèse soit sujette à mille autres absurdités, celle que nous venons de proposer suffit pour en faite voir l'impossibilité, sans qu'il soit nécessaire d'en rapporter davantage. Car, supposé que cet amas de matière pensant fût toute la matière, ou seulement une partie de celle qui compose cet univers, il seroit impossible qu'aucune particule connût son propre mouvement, ou celui d'aucune autre particule, ou que le tout connût le mouvement de chaque partie dont il seroit composé, & qu'il pût par conséquent régler ses propres pensées ou mouvemens, ou plutôt aucune pensée qui résultât d'un semblable mouvement.

D'autres s'imaginent que la matière est éternelle, quoiqu'ils reconnoissent un être éternel, pensant & immatériel. A la vérité, ils ne détruisent point par-là l'existence d'un *Dieu*; cependant, comme ils lui ôtent une des parties de son ouvrage, la premiète en ordre, & fort considérable par elle-même, je veux dire, la création; examinons un peu ce sentiment. Il faut, dit-on, reconnoître que la matière est éternelle. Pourquoi? parce que vous ne sauriez concevoir comment elle pourroit être faite de rien. Pourquoi donc ne vous regardez-vous point aussi vous-même comme éternel? Vous répondrez peut-être que c'est à cause que vous avez commencé d'exister depuis vingt ou trente ans. Mais si je vous demande ce que vous entendez par ce *vous*, qui commença alors à exister, peut-être serez-vous embarrassé à le dire. La matière dont vous êtes composé, ne commença pas alors à exister, parce que si cela étoit, elle ne seroit pas éternelle: elle commença seulement à être formée & arrangée de la manière qu'il faut pour composer votre corps. Mais cette disposition de parties n'est pas *vous*; elle ne constitue pas ce principe pensant qui est en vous, & qui est vous-même; car ceux à qui j'ai affaite présentement admettent bien un être pensant, éternel & immatériel, mais ils veulent aussi que la matière, quoique non-pensante, soit aussi éternelle. Quand est-ce donc que ce principe pensant qui est en vous, a commencé d'exister? S'il n'a jamais commencé d'exister, il faut donc que de toute éternité vous ayez été un être pensant: absurdité que je n'ai pas besoin de réfuter, jusqu'à ce que je trouve quelqu'un qui soit assez dépourvu de sens pour la soutenir. Que si vous pouvez reconnoître qu'un être pensant a été fait de rien, (comme doivent être toutes les choses qui ne sont point éternelles), pourquoi ne pouvez-vous pas aussi reconnoître qu'une égale puissance puisse tirer du néant un être materiel, avec cette seule différence que vous êtes assuré du premiet par votre propre expérience, & non pas de l'autre? Bien plus, on trouvera, tout bien considéré, qu'il ne faut pas moins de pouvoir pour créer un esptit, que pour créer la matière. Et peut-ètte que si nous voulions nous éloigner un peu des idées communes, donner l'essor à notre esprit, & nous engagager dans l'examen le plus profond que nous pourrions faire de la nature des choses, nous pourrions en venir jusqu'à concevoir, quoique d'une manière imparfaite, comment la matière

matière peut d'abord avoir été produite, & avoir commencé d'exister par le pouvoir de ce premier être éternel; mais on verroit en même-temps que de donner l'être à un esprit, c'est un effet de cette puissance éternelle & infinie, beaucoup plus mal aisé à comprendre. Mais parce que cela m'écarteroit peut-être trop des notions sur lesquelles la philosophie est présentement fondée dans le monde, je ne serois pas excusable de m'en éloigner si fort, ou de rechercher, autant que la grammaire le pourroit permettre, si, dans le fond, l'opinion communément établie est contraire à ce sentiment particulier, j'aurois tort, dis-je, de m'engager dans cette discussion, sur-tout dans cet endroit de la terre où la doctrine reçue, est assez bonne pour mon dessein, puisqu'elle pose comme une chose indubitable, que si l'on admet une fois la création ou le commencement de quelque substance que ce soit, tirée du néant, on peut supposer, avec la même facilité, la création de toute autre substance, excepté le Créateur lui-même.

Mais, direz-vous, n'est-il pas impossible d'admettre qu'une chose ait été faite de rien, puisque nous ne saurions le concevoir? Je réponds que non. Premièrement, parce qu'il n'est pas raisonnable de nier la puissance d'un être infini, sous prétexte que nous ne saurions comprendre ses opérations. Nous ne refusons pas de croire d'autres effets, sur ce fondement que nous ne saurions comprendre la matière dont ils sont produits. Nous ne saurions concevoir comment quelqu'autre chose que l'impulsion d'un corps peut mouvoir le corps; cependant ce n'est pas une raison suffisante pour nous obliger à nier que cela se puisse faire, contre l'expérience constante que nous en avons en nous-mêmes, dans tous les mouvemens volontaires qui ne sont produits en nous que par l'action libre ou la seule pensée de notre esprit: mouvemens qui ne sont ni ne peuvent être des effets de l'impulsion ou de la détermination, que le mouvement d'une matière aveugle cause au-dedans de nos corps ou sur nos corps; car si cela étoit, nous n'aurions pas le pouvoir ou la liberté de changer cette détermination. Par exemple, ma main droite écrit, pendant que ma main gauche est en repos. Qu'est-ce qui cause le repos de l'une & le mouvement de l'autre? Ce n'est que ma volonté, une certaine pensée de mon esprit. Cette pensée vient-elle seulement à changer, ma main droite s'arrête aussi-tôt, & la gauche commence à se mouvoir. C'est un point de fait qu'on ne peut nier. Expliquez comment cela se fait, rendez-le intelligible, & vous pourrez par même moyen comprendre la création. Car, de dire, comment font quelques-uns, pour expliquer la cause de ces mouvemens volontaires, que l'ame donne une nouvelle détermination au mouvement des esprits animaux, cela n'éclaircit nullement la difficulté. C'est expliquer une chose obscure par une autre aussi obscure; car, dans cette rencontre, il n'est ni plus ni moins difficile de changer la détermination du mouvement que de produire le mouvement même, parce qu'il faut que cette nouvelle détermination qui est communiquée aux esprits animaux soit ou produite immédiatement par la pensée, ou bien par quelqu'autre corps que la pensée mette dans leur chemin où il n'étoit pas auparavant, de sorte que ce corps reçoive son mouvement de la pensée; & lequel des deux partis qu'on prenne, le mouvement volontaire est aussi difficile à expliquer qu'auparavant. Secondement, d'ailleurs c'est avoir trop bonne opinion de nous-mêmes que de réduire toutes choses aux bornes étroites de notre capacité, & de conclure que tout ce qui passe notre compréhension est impossible, comme si une chose ne pouvoit être, dès-là que nous ne saurions concevoir comment elle se peut faire. Borner ce que *Dieu* peut faire à ce que nous pouvons comprendre, c'est donner une étendue infinie à notre compréhension, ou faire *Dieu* lui-même fini. Mais si vous ne pouvez pas concevoir les opérations de votre propre ame qui est finie, de principe pensant qui est au-dedans de vous, ne soyez point étonnés de ne pouvoir comprendre les opérations de cet esprit éternel & infini, qui a fait & qui gouverne toutes choses, & que les cieux des cieux ne sauroient contenir. *Entendement humain de Locke.*

De l'existence de Dieu, *par Fenelon.*

Il me semble que la seule manière d'éviter toute erreur, est de douter sans exception de toutes les choses dans lesquelles je ne trouverai pas une pleine évidence. Je me défie donc de tous mes préjugés; la clarté avec laquelle j'ai cru jusqu'ici voir diverses choses, n'est point une raison de les supposer vraies. Je me défie de tout ce qu'on appelle *impression des sens*; principes accoutumés, vraisemblables, je ne veux rien croire s'il n'y a rien qui soit parfaitement certain: je veux que ce soit la seule évidence & l'entière certitude des choses qui me force à y acquiescer, faute de quoi je les laisserai au nombre des douteuses.

Cette règle posée, je ne compte plus sur aucun des êtres que j'ai cru jusqu'ici appercevoir autour de moi. Peut-être ne sont-ils que des illusions. J'ai toujours reconnu qu'il y a un temps toutes les nuits où je crois voir ce que je ne vois point, & où je crois toucher ce que je ne touche pas; j'ai appellé ce temps le temps du sommeil: mais qui m'a dit que je ne suis pas toujours endormi, & que toutes mes perceptions ne sont pas des songes?

Si le sommeil, dans un certain degré, peut causer une illusion que la veille fait découvrir, qui est-ce qui me répondra que la veille elle-même n'est pas une autre espèce de sommeil dans un autre degré, d'où je ne sors jamais, & dont aucun autre état ne me peut découvrir l'illusion à

Quelle différence ſuppoſe-t-on entre un homme qui dort, & un homme que la fièvre met dans le délire ? Celui qui dort ne rêve que pendant quelques heures, enſuite il s'éveille, & le réveil lui montre la fauſſeté de ſes ſonges : celui qui eſt en délire, fait des eſpèces de ſonges pendant pluſieurs jours ; la guériſon eſt pour lui ce que le réveil eſt pour l'autre ; il n'apperçoit ſes erreurs qu'après la fin de ſa maladie. Voilà une illuſion plus longue, mais qui a pourtant ſes bornes, & qu'on découvre après qu'on n'y eſt plus. Il y a d'autres illuſions encore plus longues, & qui durent même toute la vie. Un inſenſé qui eſt incurable paſſera ſa vie à croire voir ce qui n'eſt point devant ſes yeux, jamais il ne s'appercevra de ſon illuſion : c'eſt un ſonge de toute la vie qu'on fait les yeux ouverts, & ſans être endormi. Comment pourrai-je m'aſſurer que je ne ſuis point dans ce cas ? Celui qui y eſt ne croit pas y être, il ſe croit auſſi ſûr que moi de n'y être pas. Je ne crois pas plus fermement que lui voir ce qu'il me ſemble que je vois ; mais quoi ! je n'en ſaurois pourtant douter dans la pratique : il eſt vrai ; mais cet inſenſé dans la pratique ne peut non plus que moi douter de tout ce qu'il s'imagine voir & qu'il ne voit pas. Cette perſuaſion inévitable dans la pratique n'eſt donc point une preuve. Peut-être n'eſt-elle en moi, non plus que dans cet inſenſé, qu'une miſère de ma condition, & un entraînement invincible dans l'erreur. Quoique celui qui ſonge ne puiſſe s'empêcher de croire ce que ſes ſonges lui repréſentent, il ne s'enſuit pas que ſes ſonges ſoient vrais. Quoiqu'un inſenſé ne puiſſe s'empêcher de ſe croire roi, & de penſer qu'il voit ce qu'il ne voit point, il ne s'enſuit pas que ſa royauté & tous les autres objets de ſon extravagance ſoient véritables. Peut-être que, dans le moment de ce que j'appelle la *mort*, j'éprouverai un eſpèce de réveil qui me détrompera de tous les ſonges groſſiers de cette vie, comme le réveil du matin me détrompe des ſonges de la nuit, ou comme la guériſon d'un fou le déſabuſe des erreurs dont il a été le jouet pendant ſa folie.

Une autre choſe eſt peut-être encore poſſible, qui eſt que l'illuſion que je vois plus longue dans un fou que dans un homme qui dort, ſoit encore plus longue & plus conſtante dans l'homme qui ne dort point, ni n'extravague. Peut-être que, dans la veille & dans le plus grand ſang froid, je ſuis le jouet d'une illuſion qui ne ſe diſſipera jamais, & que nul autre état ne me tirera de cette tromperie perpétuelle. Que ferai-je ? Du moins je veux tâcher de me préſerver de l'illuſion, en doutant un moment de tout. Eſt-ce un état ſérieux & poſſible ? Ne ſeroit-ce point une folie pire que l'illuſion même que je veux tâcher d'éviter ? Il ne peut point y avoir de folie à n'aſſurer pas ce qu'on ne trouve point entiérement aſſuré. Si la pratique m'entraîne à ſuppoſer les choſes dont je n'ai point de preuve évidente, je me regarderai comme un homme qu'un torrent entraîne toujours inſenſiblement, & qui ſe prend toujours pour ſe retenir aux branches des arbres plantés ſur le rivage. Un homme fort aſſoupi ſe fait violence pour vaincre le ſommeil ; mais le ſommeil le ſurprend toujours, & auſſi-tôt qu'il dort, ſa raiſon diſparoît. Il rêve, il fait des ſonges ridicules. Dès qu'il s'éveille, il apperçoit ſon erreur & l'illuſion de ſes ſonges, dans leſquels néanmoins il retombe au bout de trois minutes. C'eſt peut-être ainſi que je ſuis entre la veille & le ſommeil, entre un doute philoſophique qui ſeul eſt raiſonnable, & le ſonge trompeur de la vie commune.

Pour me défendre de cette illuſion, au moins je tâcherai de temps en temps de me reprendre à ma règle immuable de n'admettre que ce qui eſt certain. Dans ce moment de retour au-dedans de moi-même, je déſavouerai tous mes jugemens précipités, je me remettrai en ſuſpens, & je me défierai autant de moi que de tout ce qu'il me ſemble qui m'environne.

Voilà ce qu'il faut faire, ſi je veux ſuivre la raiſon. Elle ne doit croire que ce qui eſt certain ; elle ne doit douter que de ce qui eſt douteux. Juſqu'à ce que je trouve quelque choſe d'invincible par pure raiſon, pour me montrer la certitude de tout ce qu'on appelle *nature* & *univers*, l'univers entier doit m'être ſuſpect de n'être qu'un ſonge & une fable. Toute la nature n'eſt peut-être qu'un vrai fantôme. Cet état de ſuſpenſion, il eſt vrai, m'étonne & m'effraie. Il me jette au-dedans de moi dans une ſolitude profonde & pleine d'horreur ; il me gêne, il me tient comme en l'air, il ne ſauroit durer. J'en conviens ; mais il eſt raiſonnable pour un moment. Ma pente à ſuppoſer les choſes dont je n'ai point de preuves, eſt ſemblable au goût des enfans pour les fables & les métamorphoſes. On aime mieux ſuppoſer le menſonge que de ſe tenir dans cette violente ſuſpenſion, pour ne ſe rendre qu'à la ſeule vérité exactement démontrée.

O raiſon, où me jettez-vous ! où ſuis-je ! que ſuis-je ! Je ne puis me défendre de l'erreur qui m'entraîne, ni renoncer à la vérité qui me fuit. Juſques à quand ſerai-je dans le doute, qui eſt une eſpèce de tourment ! O abîmes de ténèbres qui m'épouvantent ! ne croirai-je jamais rien ! croirai-je ſans être aſſuré ! qui me tirera de ce trouble !

Il me vient une penſée que je dois examiner. S'il y a un être de qui je tienne le mien, ne doit-il pas être bon & véritable ? Pourroit-il l'être, s'il me trompoit, & s'il ne m'avoit mis au monde que pour une illuſion perpétuelle ? Mais qui m'a dit qu'un être puiſſant, malin & trompeur ne m'ait point formé ? Qui eſt-ce qui m'a dit que je n'ai point été formé par le haſard dans un état qui porte l'illuſion par lui-même ? De plus, com-

ment sais-je si je ne suis pas moi-même la cause volontaire de mon illusion ? Pour éviter l'erreur, je suspendrai mon jugement, & je demeurerai un moment dans le doute universel. C'est en voulant juger que je m'expose à me tromper moi-même ! Peut-être que celui qui m'a mis au monde ne m'y a mis que pour demeurer toujours dans le doute! Peut-être que j'abuse de ma raison, que je passe au-delà des bornes qui me sont marquées, & que je me livre moi-même à l'erreur toutes les fois que je veux juger! Je ne jugerai donc plus, mais j'examinerai toutes choses en me défiant de moi-même & de celui qui m'a formé, supposé que j'aie été formé par un être supérieur à moi.

Dans cette incertitude que je veux pousser aussi loin qu'elle peut aller, il y a une chose qui m'arrête tout court. J'ai beau vouloir douter de toutes choses, il m'est impossible de pouvoir douter si je suis. Le néant ne sauroit douter; & quand même je me tromperois, il s'ensuivroit par mon erreur même que je suis quelque chose, puisque le néant ne peut se tromper. Douter & se tromper, c'est penser. Ce moi qui pense, qui doute, qui craint de se tromper, qui n'ose juger de rien, ne sauroit faire tout cela, s'il n'étoit rien.

Mais d'où vient que je m'imagine que le néant ne sauroit penser! Je me réponds aussi-tôt à moi-même, c'est que qui dit néant, exclut sans réserve toute propriété, toute action, toute manière d'être, & par conséquent la pensée; car la pensée est une manière d'être & d'agir, cela me paroît clair. Mais peut-être que je me contente trop aisément! Allons donc encore plus loin, & voyons précisément pourquoi cela me paroît clair.

Toute la clarté de ce raisonnement roule sur la connoissance que j'ai du néant, & sur celle que j'ai de la pensée. Je connois clairement que le néant ne peut rien, ne fait rien, ne reçoit rien, & n'a jamais rien. D'un autre côté, je connois clairement que penser, c'est agir, c'est faire, c'est avoir quelque chose : donc je connois clairement que la pensée actuelle ne peut jamais convenir au néant. C'est l'idée claire de la pensée qui me découvre l'incompatibilité qui est entre le néant & elle, parce qu'elle est une manière d'être ; d'où il s'ensuit que quand j'ai une idée claire d'une chose, il ne dépend plus de moi d'aller contre l'évidence de cette idée. L'exemple sur lequel je suis, le montre invinciblement. Quelque violence que je me fasse, je ne puis parvenir à douter si ce qui pense en moi existe : il n'est donc question que d'avoir des idées bien claires comme celles que j'ai de la pensée ; en les consultant, on sera toujours déterminé à nier de la chose ce que son idée en exclut, & à affirmer de cette même chose ce que son idée renferme clairement.

Mais je parle d'idée, & je ne sais ce que c'est. C'est quelque chose que je ne puis encore bien démêler. C'est une lumière qui est en moi, qui n'est point moi-même, qui me corrige, qui me redresse, qui m'empêche de me tromper, qui m'entraîne par son évidence, qui me frappe par sa lumière : c'est une règle qui est au-dedans de moi, de laquelle je ne puis juger, & par laquelle au contraire il faut que je juge de tout si je veux juger ; c'est une règle qui me force même à juger, comme il paroît par l'exemple de ce que j'examine maintenant ; car il m'est impossible de m'abstenir de juger que je suis, puisque je pense ; la clarté de l'idée que j'ai de la nécessité de l'existence de ce qui pense, me met dans une absolue impuissance de douter si je suis.

Ma règle de ne juger jamais pour ne me tromper pas, ne peut donc me servir que dans les choses où je n'ai point d'idée claire ; mais pour celles où j'ai une idée entiérement claire, cette clarté me force à juger malgré moi; je ne suis plus libre d'hésiter. Quand même cette clarté d'idée ne seroit qu'une illusion, il faut que je me livre à elle. Je pousse le doute aussi loin que je le puis ; mais je ne puis le pousser jusqu'à contredire mes idées claires. Qu'un autre encore plus incrédule & plus défiant que moi le pousse plus loin, je l'en défie. Je le défie de douter sérieusement de son existence. Pour en douter, il faudroit qu'il crût qu'on peut penser & n'être rien. La raison n'a que ses idées; elle n'a point en elle de quoi les combattre. Il faudroit qu'elle sortît d'elle-même, & qu'elle se tournât contre elle-même pour se contredire. Quand même elle ne trouveroit point de quoi montrer la certitude de ses idées, elle n'a rien en elle qui puisse lui servir d'instrument pour ébranler ce que ses idées lui représentent. Il est vrai encore une fois qu'elle peut douter de ce que ses idées lui proposent comme douteux. Ce doute, bien loin de combattre les idées, est au contraire une manière très-exacte de les suivre & de s'y soumettre. Mais, pour les choses qu'elles représentent clairement, on ne peut s'empêcher ni de les concevoir clairement, ni de les croire avec certitude.

Je conclus donc trois choses sur l'idée claire que j'ai de mon existence par ma pensée ; la première est que nul homme de bonne foi ne peut douter contre une idée entiérement claire ; la seconde, que quand même nos idées seroient trompeuses, elles nous entraîneroient invinciblement toutes les fois qu'elles auroient cette clarté parfaite ; la troisième, que nous n'avons rien en nous qui nous mette en droit de douter de la certitude de nos idées claires. Ce seroit douter sans savoir pourquoi, & ce doute n'auroit rien de vraisemblable ; car toute l'étendue de notre raison, loin de nous révolter contre nos idées, ne consiste qu'à les consulter comme une règle supérieure & immuable. Je sçais bien que ceux qui se plaisent à douter, confondent toujours les idées entiérement claires avec celles qui ne le sont pas, & qu'ils se serviront d'exemples de

certaines choses dont les idées sont obscures; & laissent une entière liberté d'opinion, pour combattre la certitude des idées claires sur lesquelles on n'est point libre de douter. Mais je les convaincrai toujours par leur propre expérience, s'ils sont de bonne foi. Pendant qu'ils douteront de tout, je les défie de douter si ce qui doute en eux est un néant. Si la croyance que je suis par ce que je doute est une erreur, non-seulement c'est une erreur sans remède, mais encore une erreur de laquelle la raison n'a aucun prétexte de se défier.

Ce qui résulte de tout ceci, est qu'il faut bien se garder de prendre une idée obscure pour une idée claire, ce qui fait la précipitation des jugemens & l'erreur; mais aussi qu'on ne doit & qu'on ne peut jamais sérieusement hésiter sur les choses que nos idées renferment clairement.

Ce que je viens de dire est peut-être une espèce de lueur qui se présente à moi dans cet abîme de tenèbres où je suis enfoncé; ce n'est peut-être point encore un faux jour. Quelqu'envie que j'aie de voir la lumière, j'aime encore mieux la plus affreuse obscurité qu'une lumière fausse. Plus la vérité est précieuse, plus je crains de trouver ce qui lui ressembleroit, & qui ne seroit pas elle-même. O vérité! si vous êtes quelque chose qui puisse m'entendre & me voir, écoutez mes desirs; voyez la préparation de mon cœur; ne souffrez pas que je prenne votre ombre pour vous même; soyez jalouse de votre gloire; montrez-vous, il me suffira de vous voir. C'est pour vous autant que pour moi que je vous veux. Jusques à quand m'échapperez-vous! mais que dis-je! peut-être que la vérité ne sauroit m'entendre. Il est vrai que ma raison ne me fournit aucun sujet de douter sur mes idées claires. Mais que sais-je si ma raison elle-même n'est point une fausse mesure pour mesurer toutes choses! Qui m'a dit que cette raison n'est point elle-même une illusion perpétuelle de mon esprit, séduit par un esprit puissant & trompeur qui est supérieur au mien? Peut-être que cet esprit me représente comme clair ce qui est le plus absurde. Peut-être que le néant est capable de penser, & qu'en pensant je ne suis rien. Peut-être qu'une même chose peut tout ensemble exister & n'exister pas. Peut-être que la partie est aussi grande que le tout. Me voilà rejetté dans une étrange incertitude, & il ne m'est pas même permis d'avoir impatience d'en sortir, quelque violent que soit cet état, puisque mon impatience seroit une mauvaise disposition pour connoître la vérité. Examinons donc tranquillement ce que je viens de dire.

Je fais une extrême différence entre mes opinions libres & variables, & mes idées claires que je ne suis jamais libre de changer. Si elles étoient fausses, il me seroit impossible de les redresser, & alors je suis sans ressource dévoué à l'erreur. Ceux même qui m'accuseront de me tromper, si c'est une tromperie, sont dans la nécessité de se tromper toujours aussi-bien que moi. Cette erreur, telle qu'on la suppose, n'est point un accident, c'est un état fixe où nous sommes nés. C'est leur nature, c'est la mienne. Cette raison qui nous trompe, n'est point une inspiration étrangère ni quelque chose du dehors, qui vienne porter la séduction au-dedans de nous, ou qui nous pousse pour nous égarer. Cette raison trompeuse est nous-mêmes; &, s'il est vrai que nous soyions quelque chose, nous sommes précisement cette raison qui se trompe, puisque cette raison est le fond de notre nature même.

Il faudroit que l'esprit supérieur qui nous tromperoit, nous eût donné lui-même une nature fausse, toute tournée à l'erreur & incapable de la vérité. Il faudroit qu'il nous eût donné, pour ainsi dire, une raison à l'envers, & qui s'attacheroit toujours au contre-pied de la vérité. Un esprit qui auroit fait le mien de la sorte, seroit non-seulement supérieur, mais tout-puissant; car un esprit qui fait des esprits, qui les fait de rien, qui ne trouve rien de fait en eux, mais qui y fait & qui y met tout suivant son dessein, & qui fait à son gré une raison, qui renverse la raison même, doit être un être tout-puissant. Il faut qu'il soit créateur, & qu'il ait fait son ouvrage de rien: s'il avoit fait son ouvrage de quelque chose, il auroit été assujetti à cette chose dont il se seroit servi dans sa production: ce qu'il auroit trouvé déja fait, auroit été dans la règle droite & primitive de la simple nature. Mais, pour faire ensorte que tout ce qui est en nous, & que tout nous-mêmes ne soit qu'erreur & illusion, il faut, pour ainsi dire, qu'il n'ait rien pris dans la nature, & qu'il ait formé tout exprès de rien un être tout nouveau qui soit l'antipode de la vraie raison. N'est-ce pas être créateur? n'est-ce pas être tout-puissant. J'ose même dire qu'il seroit plus que tout-puissant. Je conçois que l'être & la vérité sont la même chose, en sorte qu'une chose n'est qu'autant qu'elle est vraie, & qu'elle n'est vraie qu'autant qu'elle est. L'être intelligent, suivant cette règle, n'a d'être qu'autant qu'il a d'intelligence: donc si un esprit n'étoit point intelligent, il ne pourroit pas être; car il n'a d'autre être que son intelligence. Mais l'intelligence elle-même, qui est-elle? Qui dit intelligence, dit essentiellement la connoissance de quelque vérité. Le pur néant ne sauroit être l'objet de l'intelligence; on ne le conçoit point; on n'en a point d'idée; il ne peut se représenter à l'esprit. Si donc il n'y avoit dans toute la nature rien de vrai ni de réel qui répondît à nos idées, notre intelligence elle-même, & par conséquent notre être n'auroit rien de réel. Comme nous ne connoîtrions rien de véritable hors de nous ni en nous, nous ne serions aussi rien de véritable nous-mêmes; nous serions un néant qui doute; nous serions un néant qui ne peut s'empêcher de se tromper, parce qu'il ne peut s'empêcher de juger; un néant qui

agit toujours, qui pense & qui repense sans cesse sur sa pensée; un néant qui se replie sur lui-même; un néant qui se cherche, qui se trouve, & enfin qui s'échappe à soi-même. Quel étrange néant! C'est ce néant monstrueux qu'un esprit supérieur tromperoit. N'est-ce pas être plus que tout-puissant d'agir sur le néant, comme sur quelque chose de vrai & de réel? Bien plus, quel prodige de faire que le néant agisse, qu'il se croie quelque chose, & qu'il se dise à lui-même comme à quelqu'un : je pense, donc je suis; mais non, peut-être que je pense sans exister, & que je me trompe sans être sorti du néant.

Si cet esprit est tout-puissant, il ne peut donc m'avoir donné l'être qu'autant qu'il m'aura donné la vraie intelligence; car il n'y a que le réel & le véritable qui soit intelligible. Ainsi, supposé que je sois quelque chose, & quelque chose d'intelligent, un créateur tout-puissant n'a pu me créer qu'en me rendant intelligent de la vérité. Il n'est pas question de savoir s'il a voulu me tromper ou non : il a bien pu me donner une intelligence bornée, & l'exclure de connoître les vérités infinies; mais il n'a pu me donner quelque degré d'être intelligent, sans me donner aussi quelque degré d'intelligence de la vérité. La raison est, comme je l'ai déja dit plusieurs fois, que le néant est aussi incapable d'être connu, qu'il est incapable de connoître. Si je pense, il faut que je sois quelque chose, & il faut que ce que je pense soit quelque chose aussi. Ce que je dis d'un être tout-puissant, il faut à plus forte raison le dire du hasard. Supposé même que le hasard pût former un être intelligent, & faire, par un assemblage fortuit, que ce qui ne pensoit point commençât à penser; du moins il ne pourroit pas faire qu'un être qui penseroit, pensât sans penser rien de vrai : car le mensonge est un néant, & le néant n'est point l'objet de la pensée. On ne peut penser qu'à l'être & à ce qui est vrai; car l'être & la vérité sont la même chose. On peut bien se tromper en partie, en joignant sans raison des êtres séparés; mais cette erreur est mélangée de vérité, & il est impossible de se tromper en tout. Ce ne seroit plus penser; car la pensée ne subsisteroit plus, si elle portoit entiérement à faux, & si elle n'avoit aucun objet réel & véritable. Tout se réduit donc à ce désespoir absolu & à ce naufrage universel de la raison humaine de dire : une même chose peut tout ensemble être & n'être pas; penser & n'être rien; penser & ne penser rien : ou bien il faut conclure qu'un premier être, quoique tout-puissant, n'a pu nous donner l'intelligence à quelque degré, sans nous donner en même-temps quelque portion de vérité intelligible pour objet de notre pensée.

Je sais bien qu'après ce raisonnement, il reste toujours à savoir si nous pouvons penser sans être, & si une chose peut tout ensemble être & n'être pas : mais au moins il est manifeste que si ces deux choses sont incompatibles, un premier être par sa toute-puissance n'a pu nous créer intelligens dans une entière privation de la vérité.

D'ailleurs, si cet être supérieur est créateur & tout-puissant, il faut qu'il soit infiniment parfait. Il ne peut être par lui-même & pouvoir tirer quelque chose du néant, sans avoir en soi la plénitude de l'être; puisque l'être, la vérité, la bonté, la perfection ne peuvent être qu'une même chose. S'il est infiniment parfait, il est infiniment vrai : s'il est infiniment vrai, il est infiniment opposé à l'erreur & au mensonge. Cependant s'il avoit fait ma raison fausse & incapable de connoître la vérité, il l'auroit fait essentiellement mauvaise; & par conséquent il seroit mauvais lui-même, il aimeroit l'erreur; il en seroit la cause volontaire, & en me créant, il n'auroit eu d'autre fin que l'illusion & la tromperie; il faut donc ou qu'il soit incapable de me créer de la sorte, ou qu'il n'existe point.

Je vois bien par mes songes, que je puis avoir été créé pour être quelquefois dans une illusion passagère. Cette illusion est plutôt une suspension de ma raison qu'une véritable erreur. Pendant cette illusion, je n'ai rien de libre : un moment après, il me vient des pensées nettes, précises & suivies, qui sont supérieures à celles du songe, & qui les font évanouir. Ainsi cet état est bien appellé du nom d'illusion passagère, & d'impuissance de raisonner de suite. Mais si l'état de la veille me trompoit de même, ce seroit une chose bien différente : ma raison seroit essentiellement fausse, parce que toutes mes idées, qui sont le fond de ma raison même, & qui sont immuables en moi, feroient le contre-pied de la véritable raison, ce seroit une erreur de nature & essentielle, de laquelle rien ne pourroit me tirer; il faudroit faire de moi un autre moi-même, & anéantir toutes mes idées pour me faire concevoir la moindre vérité; ou, pour mieux dire, cette nouvelle créature, qui commenceroit à avoir quelque vérité, ne seroit rien moins que moi-même, elle seroit plutôt une nouvelle créature produite en ma place, après mon anéantissement.

Je comprends bien qu'un être créateur & infiniment parfait peut quelquefois suspendre pour un peu de temps ma raison, en me donnant des perceptions confuses qui s'effacent, & se perdent les unes dans les autres, comme je l'éprouve dans mes songes. Ces erreurs passagères, si on peut les nommer ainsi, sont bientôt corrigées par les pensées fixes, & par les réflexions de la veille : je ne sais même si on peut dire que je fasse aucun véritable jugement, ni par conséquent que je tombe réellement dans l'erreur pendant que je dors. J'avoue qu'à mon réveil il me semble que, pendant mes songes, j'ai jugé, j'ai raisonné, j'ai craint,

j'ai espéré, j'ai aimé, j'ai haï en conséquence de mes jugemens; mais peut-être que mes jugemens, non plus que les actes de ma volonté, n'ont point été véritables pendant que je dormois. Il peut se faire que des images empreintes dans mon cerveau pendant la journée, se sont réveillées la nuit par le cours fortuit des esprits. Ces images de mes pensées & de mes volontés de la veille étant ainsi excitées, ont fait une nouvelle trace, qui a été accompagnée de perceptions confuses & de sensations passagères, sans aucune réflexion ni jugement formel. A mon réveil, je puis appercevoir ces nouvelles traces des images faites pendant la veille, & croire que j'y ai joint dans mon songe les jugemens qu'elles présentent, quoique je ne les aie pas joints réellement pendant mon sommeil. Le souvenir n'est apparemment que la perception des traces déja faites; ainsi quand j'apperçois à mon réveil les traces renouvellées en dormant, je rappelle les jugemens du jour dont les images du songe de la nuit sont composées, & par conséquent, je puis bien croire me souvenir que j'ai jugé en dormant, quoique je n'aie fait aucun jugement réel.

De plus, quand même j'aurois jugé & me serois réellement trompé pendant mes songes, je ne serois point surpris qu'un être infiniment parfait & véritable, eût permis que je me trompasse pendant que je dors. Ces erreurs n'influent dans aucune action libre & raisonnable de ma vie; elles ne me font faire rien de méritoire ni de déméritoire; elles ne sont ni un abus de la raison, ni une opposition fixe à la vérité; elles sont bientôt redressées par les jugemens que je fais quand je veille, & qui sont suivis d'une volonté libre.

Je comprends que le premier être peut vouloir tirer la vérité de l'erreur, comme tirer le bien du mal, en permettant que par la suspension des esprits je fasse en dormant des songes trompeurs. Par cette expérience, il me montre de grandes vérités; car qu'y a-t-il de plus propre à montrer la foiblesse de ma raison & le néant de mon esprit, que de prouver cet égarement périodique & inévitable de mes pensées. C'est un délire réglé qui tient près du tiers de ma vie, & qui m'avertit par les deux autres tiers, que je dois me défier de moi & rabaisser mon orgueil: il m'apprend que ma raison même n'est pas à moi en propre, qu'elle m'est prêtée & retirée tour à tour, sans que je puisse ni la retenir quand elle m'échappe, ni la rappeller, quand elle est absente, ni résister à l'illusion que son absence cause en moi, ni même avoir par mon industrie aucune part à son retour. Voilà un temps d'erreur bien employé, s'il me mène tout droit à me méconnoître & à me faire remonter à une sagesse sans laquelle la mienne n'est que folie. Mais quelle comparaison peut-on faire de cette illusion si passagère & si utile avec un état d'erreur d'où rien ne me pourroit tirer, & où ma raison la plus évidente seroit par elle-même un fond inépuisable de séduction & de mensonge? Une nature & une essence toute d'erreur, qui seroit un néant de raison, une nature toute fausse & toute mauvaise, ou pour mieux dire, qui ne seroit point une nature positive, mais un absolu néant en toute manière, ne peut jamais être l'ouvrage d'un Créateur tout bon, tout véritable & tout puissant.

Voilà ce que ma raison me représente sur elle-même; & voilà ce que je trouve, ce me semble, clairement toutes les fois que je la consulte. Le doute universel & absolu dans lequel je m'étois retranché, n'est-il pas plus sûr? Nullement. Car on se trompe autant à douter, lorsqu'il ne faudroit plus douter. Douter, c'est juger qu'il ne faut rien croire. Supposé qu'il faille croire quelque chose, & que j'hésite mal à propos, je me trompe en doutant de tout, & je suis en demeure à l'égard de la vérité qui se présente à moi. Que ferai-je? La dernière espérance m'est arrachée; il ne me reste pas même la triste consolation d'éviter l'erreur en me retranchant dans le doute, Où suis-je? Que suis-je, Où est-ce que je vais? Où m'arrêterai-je? Mais comment puis-je m'arrêter? Si je renonce à ma raison, & si elle m'est suspecte, en ce qu'elle me présente le plus clair, je suis réduit à cette extrêmité de douter: si une même chose peut tout ensemble être & n'être pas, je ne puis me prendre à rien pour m'arrêter. Dans une pente si effroyable, il faut que je tombe jusqu'au fond de cet abyme. Encore si je pouvois y demeurer? Mais cet abyme où je suis tombé me repousse, & le doute me paroît aussi sujet à l'erreur que mes anciennes opinions. Si un être tout-puissant, infiniment bon & véritable, m'a fait pour connoître la vérité par la raison droite qu'il m'a donnée, je suis inexcusable de m'aveugler moi-même par un doute capricieux, & mon doute universel est un monstre: si au contraire ma raison est fausse, je ne laisse pas d'être excusable en la suivant; car que puis-je faire de mieux que de me servir fidèlement de tout ce qui est en moi, pour tâcher d'aller droit à la vérité! M'est-il permis de me défier sans aucun fondement, ni intérieur ni extérieur, de tout ce qui me paroît également dans tous les temps, raison, certitude, évidence? Il vaut donc mieux suivre cette évidence qui m'entraîne nécessairement, qui ne peut m'être suspecte d'aucun côté, qui est conforme à tout ce que je puis concevoir de l'être tout-puissant qui peut m'avoir fait, enfin contre laquelle je ne saurois trouver aucun fondement de doute solide, que de me livrer au doute vague qui peut être lui-même une erreur & une hésitation de mon foible esprit, qui demeure incertaine, faute de savoir saisir la vérité par une vue ferme & constante.

Me voilà donc enfin résolu à croire que je pense, puisque je doute; & que je suis, puisque je

penſe; car le néant ne ſauroit penſer, & une même choſe ne peut tout enſemble être & n'être pas. Ces vérités que je commence à connoître, & dont la découverte a tant coûté à mon eſprit, ſont en bien petit nombre. Si j'en demeure là, je ne connois dans toute la nature que moi ſeul, & cette ſolitude me remplit d'horreur. De plus, ſi je me connois, je ne me connois guères. Il eſt vrai que je ſuis quelque choſe qui ſe connoît ſoi-même, & dont la nature eſt de connoître. Mais d'où eſt-ce que je viens? Eſt-ce du néant que je ſuis ſorti? Ou bien ai-je toujours été? Qui eſt-ce qui a pu commencer en moi la penſée? Ce qu'il me ſemble voir autour de moi eſt-il quelque choſe? O vérité, vous commencez à luire à mes yeux. Je vois poindre un foible raïon de la lumière naiſſante ſur l'horiſon au milieu d'une profonde & affreuſe nuit: achevez de percer mes ténèbres; débrouillez peu à peu le cahos où je ſuis enfoncé. Il me ſemble que mon cœur eſt droit devant vous: je ne crains que l'erreur: je crains autant de réſiſter à l'évidence, & de ne pas croire ce qui mérite d'être cru, que de croire trop légèrement ce qui eſt incertain. O vérité, venez à moi; montrez-vous toute pure: que je vous voie, & je ſerai raſſaſié en vous voyant.

Tous mes ſoins pour douter ne me peuvent donc plus empêcher de croire certainement pluſieurs vérités. La première eſt que je penſe, quand je doute. La ſeconde, que je ſuis un être penſant, c'eſt-à-dire, dont la nature eſt de penſer; car je ne connois encore que cela de moi. La troiſième, d'où les deux autres premières dépendent, eſt qu'une même choſe ne peut tout enſemble exiſter & n'exiſter pas, car ſi je pouvois tout enſemble être & n'être pas, je pourrois auſſi penſer & n'être pas. La quatrième, que ma raiſon ne conſiſte que dans mes idées claires, & qu'ainſi je puis affirmer d'une choſe tout ce qui eſt clairement renfermé dans l'idée de cette choſe-là; autrement je ne pourrois conclure que je ſuis, puiſque je penſe. Ce raiſonnement n'a aucune force qu'à cauſe que l'exiſtence eſt clairement renfermée dans l'idée de la penſée. Penſer eſt une action & une manière d'être; donc il eſt évident, par cet exemple, qu'on peut aſſurer d'une choſe tout ce qui eſt clairement renfermé dans ſon idée: héſiter encore là-deſſus, ce n'eſt plus exactitude & force d'eſprit, pour douter de ce qui eſt douteux, c'eſt légèreté & irréſolution; c'eſt inconſtance d'un petit eſprit flottant, qui ne ſait rien ſaiſir par un jugement ferme, qui n'embraſſe ni ne ſait rien, à qui la vérité connue échappe, & qui ſe laiſſe ébranler contre ſes plus parfaites convictions, par toutes ſortes de penſées vagues.

Ce fondement immobile étant poſé, je me réjouis de connoître quelque vérité, c'eſt-là mon véritable bien; mais je ſuis bien pauvre, mon eſprit ſe trouve rétreci dans quatre vérités; je n'oſerois paſſer au-delà ſans crainte de tomber dans l'erreur. Ce que je connois n'eſt preſque rien; ce que j'ignore eſt infini: mais peut-être que je tirerai inſenſiblement du peu que je connois déja, quelque nouvelle connoiſſance de cet infini qui m'eſt juſqu'ici inconnu.

Je connois ce que j'appelle moi qui penſe, & à qui je donne le nom d'eſprit. Hors de moi, je ne connois encore rien: je ne ſais encore s'il y a d'autre eſprit que le mien, ni s'il y a des corps. Il eſt vrai que je crois appercevoir un corps, c'eſt-à-dire, une étendue qui m'eſt propre, que je remue comme il me plaît, & dont les mouvemens me cauſent de la douleur ou du plaiſir. Il eſt vrai auſſi que je crois voir d'autres corps à peu-près ſemblables au mien, dont les uns ſe meuvent, & les autres ſont immobiles autour de moi; mais je me tiens ferme à ma règle inviolable, qui eſt de ſuſpendre mon jugement ſur les choſes que je ne connois pas encore évidemment. Non-ſeulement tous ces corps, qu'il me ſemble appercevoir, tant le mien que les autres; mais encore tous les eſprits qui me paroiſſent en ſociété avec moi, qui me communiquent leurs penſées, & qui ſont attentifs aux miennes, tous ces êtres, dis-je, peuvent n'avoir rien de réel, & n'être qu'une pure illuſion qui ſe paſſe toute entière au-dedans de moi ſeul: peut-être ſuis-je moi ſeul toute la nature? N'ai-je pas l'expérience que quand je dors, je crois voir, entendre, toucher, flairer, goûter, ce qui n'eſt point & ne ſera jamais. Tout ce qui me frappe pendant mon ſonge, je le porte au-dedans de moi; & au-dehors, il n'y a rien de vrai. Ni les corps que je m'imagine ſentir, ni les eſprits que je me repréſente en ſociété de penſée avec le mien, ne ſont ni eſprits ni corps; ils ne ſont, pour ainſi dire, que mon erreur. Qui me répondra encore une fois, qui m'aſſurera que ma vie entière ne ſoit point un ſonge & un charme que rien ne peut rompre? Il faut donc par néceſſité ſuſpendre encore mon jugement ſur tous ces êtres, qui me ſont ſuſpects de fauſſeté. Etant ainſi comme repouſſé par tout ce que je m'imagine connoître au-dehors de moi, je rentre au-dedans; & je ſuis encore étonné dans cette ſolitude au fond de moi-même; je me cherche; je m'étudie; je vois bien que je ſuis, mais je ne ſais ni comment je ſuis, ni ſi j'ai commencé à être, ni par où j'ai pu exiſter. O prodige! je ne ſuis ſûr que de moi-même; & ce moi où je me renferme, m'étonne, me ſurpaſſe, me confond, & m'échappe, dès que je prétends le tenir. Me ſuis-je fait moi-même? Non; car pour faire, il faut être; le néant ne fait rien; donc pour me faire, il auroit fallu que j'euſſe été avant que d'être; ce qui eſt une manifeſte contradiction. Ai-je toujours été? Suis-je par moi-même? Il me ſemble que je n'ai pas toujours été; je ne connois mon être que par la penſée, & je ſuis un être penſant. Si j'avois toujours été, j'aurois toujours penſé; ſi

j'avois toujours penſé, ne me ſouviendrois-je point de mes penſées? Ce que j'appelle mémoire, c'eſt ce qui fait connoître ce que l'on a penſé autrefois. Mes penſées ſe replient ſur elles-mêmes; enſorte qu'en penſant, je m'apperçois que je penſe, & ma penſée ſe connoît elle-même; il m'en reſte une connoiſſance après même qu'elle eſt paſſée, qui fait que je la trouve, quand il me plaît; & c'eſt ce que j'appelle *ſouvenir.* Il y a donc bien de l'apparence que ſi j'avois toujours penſé, je m'en ſouviendrois. Il peut néanmoins ſe faire que quelque cauſe inconnue & étrangère, quelqu'être puiſſant & ſupérieur au mien, auroit agi ſur le mien pour lui ôter la perception de ſes penſées anciennes, & auroit produit en moi ce que j'appelle *oubli.* J'éprouve en effet que quelques-unes de mes penſées m'échappent, enſorte que je ne les retrouve plus. Il y en a même quelques-unes qui ſe perdent tellement, qu'à cet égard-là je ne penſe point d'avoir jamais penſé. Mais quel ſeroit cet être étranger & ſupérieur au mien, qui auroit empêché ma penſée de ſe replier ainſi ſur elle-même, & de s'appercevoir de ſon exiſtence, comme elle le fait naturellement? Dans cette incertitude, je ſuſpends mon jugement ſuivant ma règle, & je me tourne d'un autre côté par un chemin plus court. Suis-je par moi-même, ou ſuis-je par autrui? Si je ſuis par moi-même, il s'enſuit que j'ai toujours été; car je porte, pour ainſi dire, au-dedans de moi eſſentiellement la cauſe de mon exiſtence: ce qui me fait exiſter aujourd'hui a dû me faire exiſter éternellement & d'une manière immuable. Si au contraire je ſuis par autrui, d'une manière variable & empruntée, cet autrui, quel qu'il ſoit, m'a fait paſſer du néant à l'être.

Qui dit un paſſage du néant à l'être, dit une ſucceſſion dans laquelle on commence à être, & où le néant précède l'exiſtence. Tout conſiſte donc à examiner ſi je ſuis par moi-même ou non.

Pour faire cet examen, je ne puis manquer en m'attachant à une de mes principales règles, qui eſt comme la clef univerſelle de toute vérité, qui eſt de conſulter mes idées, & de n'affirmer que ce qu'elles renferment clairement.

Pour démêler ceci, j'ai beſoin de raſſembler certaines choſes qui me paroiſſent claires. L'être, la vérité & la bonté ne ſont qu'une même choſe; en voici la preuve. La bonté & la vérité ne peuvent convenir au néant; car le néant ne peut jamais être ni vrai ni bon à aucun degré: donc la vérité & la bonté ne peuvent convenir qu'à l'être. Pareillement l'être ne peut convenir qu'à ce qui eſt vrai; car ce qui eſt entièrement faux n'eſt rien, & ce qui eſt faux en partie n'exiſte auſſi qu'en partie. Il en eſt de même de la bonté: ce qui n'eſt qu'un peu bon, n'a qu'un peu d'être; ce qui eſt meilleur, eſt davantage; ce qui n'a aucune bonté, n'a aucun être. Le mal n'eſt rien de réel; il n'eſt que l'abſence du bien, comme une ombre n'eſt qu'une abſence de la lumière. Il eſt vrai qu'il y a certaines choſes très-réelles & très-poſitives, que l'on nomme mauvaiſes, non à cauſe de leur nature réelle & véritable, qui eſt bonne en elle-même en tout ce qu'elle contient; mais par la privation de certains biens qu'elles devroient avoir & qu'elles n'ont pas. Je ne ſaurois donc me tromper en croyant que la vérité & la bonté ne ſont que l'être. La bonté & la vérité étant réelles, & n'y ayant point d'autre réalité que l'être, il s'enſuit clairement qu'être vrai, être bon, être ſimplement, c'eſt la même choſe. Mais comme je puis concevoir qu'une choſe ſoit plus ou moins, je la puis concevoir auſſi plus ou moins vraie, plus ou moins bonne.

Ces principes poſés, je reviens à l'être qui ſeroit par lui-même; & je trouve qu'il ſeroit dans la ſuprême perfection. Ce qui a l'être par ſoi, eſt éternel & immuable; car il porte toujours également dans ſon propre fond la cauſe & la néceſſité de ſon exiſtence. Il ne peut rien recevoir de déhors: ce qu'il recevroit de déhors ne pourroit jamais faire une même choſe avec lui, ni par conſéquent le perfectionner; car ce qui eſt d'une nature communiquée & variable, ne peut jamais faire un même être avec ce qui eſt par ſoi & incapable de changement: la diſtance & la diſproportion entre de telles parties ſeroit infinie; donc elles ne pourroient jamais entr'elles compoſer un vrai tout. On ne peut donc rien ajouter à ſa vérité, à ſa bonté & à ſa perfection. Il eſt par lui-même tout ce qu'il peut être; & il ne peut jamais être moins que ce qu'il eſt. Être ainſi, c'eſt exiſter au ſuprême dégré de l'être, & par conſéquent au ſuprême degré de vérité & de perfection.

Donnez-moi un être communiqué & dépendant, & concevez-le à l'infini auſſi parfait qu'il vous plaira, il demeurera toujours infiniment au-deſſous de celui qui eſt par lui-même. Quelle comparaiſon entre un être emprunté, changeant, ſuſceptible de perdre & de recevoir, qui eſt ſorti du néant, & qui eſt prêt à y retomber, avec un être néceſſaire, indépendant, immuable, qui ne peut, dans ſon indépendance, rien recevoir d'autrui, qui a toujours été, qui ſera toujours, & qui trouve en ſoi tout ce qu'il doit être.

Puiſque l'être qui eſt par lui-même ſurpaſſe tellement la perfection de tout être créé qu'on puiſſe concevoir en montant juſqu'à l'infini; il s'enſuit qu'un être qui eſt par lui-même, eſt au ſuprême degré d'être, & par conſéquent infiniment parfait dans ſon eſſence.

Il reſte à ſavoir ſi ce que j'appelle *moi*, qui penſe, qui raiſonne & qui ſe connoît ſoi-même, eſt cet être immuable, qui ſubſiſte par lui-même, ou non. Ce que j'appelle *moi*, ou *mon eſprit*, eſt infiniment éloigné de l'infinie perfection. J'ignore, je me trompe, je me détrompe, du moins je m'imagine me détromper; je doute, & ſouvent le

le doute, qui est une imperfection, est le meilleur parti pour moi. Quelquefois j'aime mes erreurs, je m'y obstine, & je crains de m'en détromper; je tombe dans la mauvaise foi, & je dis le contraire de ce que je pense; je reçois l'instruction d'autrui; on me reprend, on a raison de me reprendre, je reçois donc la vérité d'autrui: mais ce qui est bien plus encore, je veux, je ne veux pas; ma volonté est variable, incertaine, contraire à elle-même. Puis-je me croire souverainement parfait parmi tant de changemens & de défauts; parmi tant d'ignorances & d'erreurs involontaires & même volontaires? S'il est manifeste que je ne suis point infiniment parfait, il est manifeste aussi que je ne suis point par moi-même. Si je ne suis point par moi-même, il faut que je sois par autrui; car j'ai déjà reconnu clairement que je n'ai pu me produire moi-même. Si je suis par autrui, il faut que cet autrui, qui m'a fait passer du néant à l'être soit par lui-même, & par conséquent infiniment parfait. Ce qui fait passer une chose du néant à l'être, non-seulement doit avoir l'être par soi-même, mais encore une puissance infinie de le communiquer; car il y a une distance infinie depuis le néant jusqu'à l'existence. Si quelque chose pouvoit ajouter à l'infini, il faut avouer que la fécondité de créer ajouteroit infiniment à la perfection infinie de l'être qui est par lui-même: donc cet être par lui-même & par qui je suis, est infiniment parfait, & c'est ce qu'on appelle *Dieu*. Toutes ces propositions sont claires, & rien ne me peut arrêter dans leur enchaînement. Car de quoi douterai-je? N'est-il pas vrai que ce qui est par soi-même est pleinement & parfaitement? C'est sans doute, s'il est permis de parler ainsi, le plus être de tous les êtres, & par conséquent infiniment parfait. Mon esprit n'est donc point par soi-même; car il n'est point dans cette infinie perfection: en le reconnoissant, je ne dois point craindre de me tromper; & je me tromperois bien grossièrement si peu que j'en doutasse? Il est donc indubitable que je ne suis point par moi-même, & que je suis par autrui. Encore une fois cet autrui, s'il est lui-même sorti du néant, n'a pu m'en tirer: ce qui n'a l'être que par autrui, ne peut le garder que par soi-même, bien loin de le pouvoir donner à qui ne l'a pas. Faire que ce qui n'étoit pas commencé à être, c'est disposer de l'être en propre, & avoir la puissance infinie; car on ne peut concevoir nulle puissance infinie en aucun degré, qui ne soit au-dessous de celle-là. Donc l'être par qui je suis, est au suprême degré d'être & de puissance; il est infiniment parfait, & je ne vois plus rien qui me donne le moindre prétexte de douter.

Voilà donc enfin le premier rayon de vérité qui luit à mes yeux. Mais quelle vérité! celle du premier être. O vérité plus précieuse elle seule que toutes les autres ensemble que je puis découvrir! Vérité, qui me tient lieu de toutes les autres! Non je n'ignore plus rien, puisque je connois ce qui est tout, & que tout ce qui n'est pas lui, n'est rien. O vérité universelle, infinie, immuable; c'est donc vous-même que je connois; c'est vous qui m'avez fait, & qui m'avez fait par vous-même. Je serois comme si je n'étois pas, si je ne vous connoissois point. Pourquoi vous ai-je si longtemps ignoré? Tout ce que j'ai cru voir sans vous, n'étoit point véritable, car rien ne peut avoir aucun degré de vérité que par vous seule, ô vérité première! je n'ai vu jusqu'ici que des ombres; ma vie entière n'a été qu'un songe. J'avoue que je connois jusqu'à présent peu de vérités, mais ce n'est pas la multitude que je cherche. O vérité précieuse, ô vérité féconde, ô vérité unique! en vous seule je trouve tout, & ma curiosité s'épuise. De vous sortent tous les êtres comme de leur source! en vous je trouve la cause immédiatement de tout: votre puissance qui est sans bornes m'absorbe tout entier dans sa contemplation. Je tiens la clef de tous les mystères de la nature, dès que je découvre son auteur. O merveille qui m'explique toutes les autres! vous êtes incompréhensible; mais vous me faites tout comprendre: vous êtes incompréhensible, & je m'en réjouis. Votre infini m'étonne & m'accable, c'est ma consolation: je suis ravi que vous soyez si grand que je ne puisse vous voir tout entier; c'est à cet infini que je vous reconnois pour l'être qui m'a tiré du néant. Mon esprit succombe sous tant de majesté; heureux de baisser les yeux, ne pouvant soutenir par mes regards l'éclat de votre gloire!

Toutes les choses que j'ai déjà remarquées, me font voir que j'ai en moi l'idée de l'infini & d'une infinie perfection. Il est vrai que je ne saurois épuiser l'infini ni le comprendre, c'est-à-dire, le connoître autant qu'il est intelligible. Je ne dois pas m'en étonner, car j'ai déja reconnu que mon intelligence est finie; par conséquent elle ne sauroit égaler ce qui est infiniment intelligible. Il est néanmoins constant que j'ai une idée précise de l'infini: je discerne très-nettement ce qui lui convient & ce qui ne lui convient pas. Je n'hésite jamais à en exclure toutes les propriétés des nombres & des quantités finies. L'idée même que j'ai de l'infini n'est ni confuse ni négative; car ce n'est point en excluant indéfinitivement toutes bornes que je me représente l'infini. Qui dit borne, dit une négation toute simple; au contraire, qui nie cette négation, affirme quelque chose de très-positif. Donc le terme d'infini, quoiqu'il paroisse dans ma langue un terme négatif, & qu'il veuille dire non fini, est néanmoins très-positif. C'est le mot de *fini*, dont le vrai sens est très-négatif. Rien n'est si négatif qu'une borne: car qui dit borne, dit négation de toute étendue ultérieure. Il faut donc que je m'accoutume à regarder toujours le terme de fini comme étant négatif: par conséquent celui d'infini est très-positif. La négation redoublée vaut une affirmation; d'où il

s'ensuit que la négation absolue de toute négation, est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir, & la suprême affirmation; donc le terme d'infini est infiniment affirmatif par sa signification, quoiqu'il paroisse négatif dans le tour grammatical. En niant toutes bornes, ce que je conçois est si précis & si positif qu'il est impossible de ne faire jamais prendre aucune autre chose pour celle-là. Donnez-moi une chose finie aussi prodigieuse qu'il vous plaira; faites ensorte qu'à force de surpasser toute mesure sensible, elle devienne comme infinie à mon imagination; elle demeure toujours finie à mon esprit: j'en conçois la borne lors même que je ne puis l'imaginer. Je ne puis marquer où elle est, mais je sais clairement qu'elle est; & loin qu'elle se confonde avec l'infini, je conçois avec évidence qu'elle est encore infiniment distante de l'idée que j'ai de l'infini véritable. Que si on vient me parler d'indéfini, comme d'un milieu entre ce qui est infini & ce qui est borné, je répondrai que cet indéfini ne peut signifier rien, à moins qu'il ne signifie quelque chose de véritablement fini, dont les bornes échappent à l'imagination sans échapper à l'esprit. Mais enfin tout ce qui n'est point précisément l'infini, de quelque grandeur énorme qu'il soit, est infiniment éloigné de lui ressembler. Non-seulement j'ai l'idée de l'infini, mais encore j'ai celle d'une perfection infinie: parfait & bon c'est la même chose. La bonté & l'être sont encore la même chose. Etre infiniment bon & parfait, c'est être infiniment. Il est certain que je connois un être infini & infiniment parfait. Je distingue nettement de lui tout être d'une perfection bornée; & je ne me laisserois non plus éblouir à une perfection indéfinie qu'à un corps indéfini. Il est donc vrai, & je ne me trompe point en le disant, que je porte toujours au-dedans de moi, quoique je sois fini, une idée qui me représente une chose infinie. Où l'ai-je prise cette idée qui est si fort au-dessus de moi, qui me surpasse infiniment, qui m'étonne, qui me fait disparoître à mes propres yeux, qui me rend l'esprit présent? D'où vient-elle? où l'ai-je prise? Dans le néant. Rien de ce qui est fini ne peut me la donner; car le fini ne représente point l'infini, dont il est infiniment dissemblable. Si nul fini, quelque grand qu'il soit, ne peut me donner l'idée du vrai infini, comment est-ce que le néant me la donneroit? Il est manifeste d'ailleurs que je n'ai pu me la donner moi-même, car je suis fini comme toutes les autres choses dont je puis avoir quelqu'idée. Bien loin que je puisse comprendre que j'invente l'infini, s'il n'y a aucun de véritable, je ne puis pas même comprendre qu'un infini réel hors de moi, ait pu imprimer en moi qui suis borné, une image ressemblante à la nature infinie: il faut donc que l'idée de l'infini me soit venu du dehors; & je suis même bien étonné qu'elle ait pu y entrer. Encore une fois, d'où me vient-elle cette merveilleuse représentation de l'infini, qui tient de l'infini même, & qui ne ressemble à rien de fini? Elle est en moi; elle est plus que moi; elle me paroît tout, & moi rien. Je ne puis l'effacer ni l'obscurcir, ni la diminuer, ni la contredire: elle est en moi; je ne l'y ai pas mise; je l'y ai trouvée, & je ne l'y ai trouvée qu'à cause qu'elle y étoit déja avant que je la cherchasse. Elle y demeure invariable lors même que je n'y pense pas & que je pense à autre chose. Je la retrouve toutes les fois que je la cherche; & elle se présente souvent quoique je ne la cherche pas. Elle ne dépend point de moi, c'est moi qui dépend d'elle. Si je m'égare, elle me rappelle, elle me corrige, elle redresse mes jugemens; & quoique je l'examine, je ne puis ni la corriger, ni en douter, ni juger d'elle; c'est elle qui me juge & qui me corrige.

Si ce que j'apperçois est l'infini présent à mon esprit, cet être infiniment parfait est donc: si au contraire ce n'est qu'une représentation de l'infini qui s'imprime en moi, cette ressemblance de l'infini doit être infinie; car le fini ne ressemble en rien à l'infini, & n'en peut être la vraie représentation. Il faut donc que ce qui représente véritablement l'infini ait quelque chose d'infini pour lui ressembler & pour le représenter. Cette image de la divinité même sera donc un second *Dieu*, semblable au premier en perfection infinie: comment sera-t-il reçu & contenu dans mon esprit borné? D'ailleurs, qui aura cette représentation infinie de l'infini pour me la donner? Se sera-t-elle fait elle-même l'image infinie de l'infini? N'aura-t-elle ni original sur lequel elle soit faite, ni cause réelle qui l'ait faite? Où en sommes-nous? Et quel amas d'extravagances! Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend présent à mon esprit, quand je le conçois.

Je l'avois déja trouvé lorsque j'ai reconnu qu'il y a nécessairement dans la nature un être qui est par lui-même, & par conséquent infiniment parfait. J'ai reconnu que je ne suis point cet être, parce que je suis infiniment au-dessous de l'infinie perfection. J'ai reconnu qu'il est hors de moi, & que je suis par lui. Maintenant je découvre qu'il m'a donné l'idée de lui, en me faisant concevoir une perfection infinie sur laquelle je ne puis me méprendre; car quelque perfection bornée qui se présente à moi, je n'hésite point: sa borne fait aussi-tôt que je la rejette, & je lui dis dans mon cœur: vous n'êtes point mon *Dieu*: vous n'êtes point infiniment parfait: vous n'êtes point par vous même: quelque perfection que vous ayez, il y a un point & une mesure, au-delà de laquelle vous n'avez plus rien & vous n'êtes rien. Il n'en est pas de même de mon *Dieu* qui est tout: il est, & il ne cesse point d'être: il est, & il n'y a pour lui ni degré, ni mesure: il est, & rien n'est que par lui. Tel est ce que je conçois; & puisque je le

conçois, il est; car il n'est pas étonnant qu'il soit, puisque rien, comme je l'ai vu, ne peut être que par lui. Mais ce qui est étonnant & incompréhensible, c'est que moi, foible, borné, défectueux, je puisse le concevoir. Il faut qu'il soit non-seulement l'objet de ma pensée, mais encore la cause qui me fait penser; comme il est la cause qui me fait être, & qu'il élève ce qui est fini à penser l'infini. Voilà le prodige que je porte toujours au-dedans de moi. Je suis un prodige moi-même. N'étant rien, du moins n'étant qu'un être emprunté, borné, passager, je tiens de l'infini & de l'immuable que je conçois: par-là je ne puis me comprendre moi-même: j'embrasse tout & je ne suis rien; je suis un rien qui connoît l'infini: les paroles me manquent pour m'admirer & me mépriser tout ensemble. O *Dieu*! ô le plus être de tous les êtres! ô être devant qui je suis comme si je n'etois pas! vous vous montrez à moi: & rien de tout ce qui n'est pas vous, ne peut vous ressembler. Je vous vois; c'est vous même: & ce rayon qui part de votre face, rassasie mon cœur, en attendant le plein jour de la vérité.

Mais la règle fondamentale de toute certitude que j'ai posée d'abord, me découvre évidemment la vérité du premier être. J'ai dit que si la raison est raison, elle ne consiste que dans la simple & fidèle consultation de mes idées. Je ne saurois juger d'elle, & je juge de tout par elle. Si quelque chose me paroît certain & évident, c'est que mes idées me le représentent comme tel, & je ne suis plus libre d'en douter. Si au contraire quelque chose me paroît faux & absurde, c'est que mes idées y répugnent. En un mot, dans tous mes jugemens, soit que j'affirme ou que je nie, c'est toujours mes idées immuables qui décident de ce que je pense. Il faut donc ou renoncer pour jamais à toute raison, ce que je ne suis pas libre de faire, ou suivre mes idées claires, sans crainte de me tromper.

Quand j'examine si le néant peut penser; au lieu de l'examiner sérieusement, il me prend envie de rire. D'où cela vient-il? C'est que l'idée de la pensée renferme clairement quelque chose de positif & de réel, qui ne convient qu'à l'être. La seule attention à cette idée porte un ridicule manifeste dans ma question. Il en est de même de certaines autres questions. Demandez à un enfant de quatre ans, si la table de la chambre où il est se promène d'elle-même, & si elle se joue comme lui; au lieu de répondre, il rira.

Demandez à un laboureur bien grossier, si les arbres de son champ ont de l'amitié pour lui; si ses vaches lui ont donné conseil dans ses affaires domestiques; si sa charue a bien de l'esprit? il répondra que vous vous mocquez de lui. En effet, toutes ces questions ont un ridicule qui choque même le laboureur le plus ignorant, & l'enfant le plus simple. En quoi consiste ce ridicule? A quoi précisément se réduit-il? à choquer le sens, dira quelqu'un. Mais qu'est-ce que le sens commun? N'est-ce pas les premières notions que tous les hommes ont également des mêmes choses. Ce sens commun, qui est toujours & par-tout le même, qui prévient tout examen, qui rend l'examen même de certaines questions ridicule, qui fait que malgré soi on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne pouvoir douter, quelqu'effort qu'il fasse, pour se mettre dans un vrai doute: ce sens commun, qui est celui de tout homme; ce sens qui n'attend que d'être consulté, qui se montre au premier coup d'œil, & qui découvre aussi-tôt l'évidence ou l'absurdité de la question, n'est-ce pas ce que j'appelle mes idées? Les voilà donc ces idées ou notions générales que je ne puis ni contredire, ni examiner; suivant lesquelles au contraire j'examine tout & je décide tout; ensorte que je ris au lieu de répondre toutes les fois qu'on me propose ce qui est clairement opposé à ce que ces idées immuables me représentent.

Ce principe est constant, & il n'y auroit que son application qui pourroit être fautive; c'est-à-dire, qu'il faut, sans hésiter, suivre toutes mes idées claires, mais qu'il faut bien prendre garde de ne prendre jamais pour idée claire celle qui renferme quelque chose d'obscur. Aussi veux-je suivre exactement cette règle dans les choses que je vais méditer.

J'ai déja reconnu que j'ai l'idée d'un être infiniment parfait. J'ai vu que cet être est par lui-même, supposé qu'il soit; qu'il est nécessairement, qu'on ne sauroit jamais le concevoir que comme existant, parce que l'on conçoit que son essence est d'exister toujours par soi-même. Si on ne le peut concevoir que comme existant, parce que l'existence est renfermée dans son essence, on ne sauroit jamais le concevoir comme n'existant pas actuellement, & n'étant que simplement possible. Le mettre hors de l'existence actuelle au rang des choses purement possibles, c'est anéantir son idée, c'est changer son essence; par conséquent ce n'est plus lui; c'est prendre un autre être pour lui, afin de pouvoir s'en imaginer ce qui ne peut jamais lui convenir; c'est détruire la supposition; c'est se contredire soi-même. Il faut donc ou nier absolument que nous ayons aucune idée d'un être nécessaire & infiniment parfait, ou reconnoître que nous ne le saurions jamais concevoir que dans l'existence actuelle, qui fait son essence. S'il est donc vrai que nous le concevions, & si nous ne pouvons le concevoir qu'en cette manière, je dois conclure suivant ma règle, sans crainte de me tromper, qu'il existe toujours actuellement.

1°. Il est certain que j'ai une idée de cet être, puisqu'il faut nécessairement qu'il y en ait un. Si je ne suis pas moi-même cet être, il faut que j'aie reçu l'existence par lui, non-seulement je le conçois, mais encore je vois évidemment qu'il faut qu'il soit dans la nature. Il faut, ou que tout

soit nécessaire, ou qu'un seul être nécessaire ait fait tous les autres : mais dans l'une & dans l'autre de ces deux suppositions, il demeure toujours également vrai qu'on ne peut se passer de quelque être nécessaire. Je conçois cet être & sa nécessité.

2°. L'idée que j'en ai, renferme clairement l'existence actuelle. Je ne le distingue de tout autre être que par-là. Ce n'est que par cette existence actuelle que je le conçois. Otez-la lui, il n'est plus rien : laissez-la-lui, il demeure tout. Elle est donc clairement renfermée dans son essence, comme l'existence est renfermée dans la pensée. Il n'est pas plus vrai de dire que qui dit penser, dit être, que qui dit être par soi-même, dit essentiellement une existence actuelle & nécessaire. Donc il faut affirmer de la simple idée de l'être infiniment parfait, son existence actuelle. De même que j'affirme mon actuelle existence de ma pensée actuelle.

On me dira peut-être que c'est un sophisme. Il est vrai, dira quelqu'un, que cet être existe nécessairement, supposé qu'il existe : mais comment saurons-nous s'il existe effectivement? Quiconque me fera cette objection, n'entend ni l'état de la question, ni la valeur des termes. Il est question ici de juger de l'existence de *Dieu*, comme nous sommes obligés de juger par rapport à tous les autres êtres, des qualités qui conviennent ou ne conviennent pas à leur essence. Si l'existence actuelle est aussi inséparable de l'essence de *Dieu* que la raison, par exemple, est inséparable de l'homme, il faut conclure que *Dieu* existe essentiellement avec la même certitude que l'on conclut que l'homme est essentiellement raisonnable.

Quand on a vu clairement que la raison est essentielle à l'homme, on ne s'amuse pas à conclure puérilement que l'homme est raisonnable, supposé qu'il soit raisonnable ; mais on conclut absolument & sérieusement qu'il ne peut jamais être que raisonnable. De même, quand on a une fois reconnu que l'existence actuelle est essentielle à l'être nécessaire & infiniment parfait que nous concevons, il n'est plus temps de s'arrêter ; il faut nécessairement achever d'aller jusqu'au bout : en un mot, il faut conclure que cet être existe actuellement & essentiellement ; ensorte qu'il ne sauroit jamais n'exister pas.

Que si ce raisonnement abstrait de toutes les choses sensibles échappe à quelques esprits par son extrême simplicité & son abstraction, loin de diminuer sa force, cela l'augmente ; car il n'est fondé sur aucunes des choses qui peuvent servir les sens ou l'imagination : tout s'y réduit à deux règles ; l'une de pure métaphysique, que nous avons déja admise, qui est de consulter nos idées claires & immuables ; l'autre est de pure dialectique, qui est de tirer la conséquence immédiate & d'affirmer précisément d'une chose ce que son idée claire renferme.

Ainsi ce qui arrête pour une conclusion si évidente en elle-même quelques esprits, c'est qu'ils ne sont point accoutumés à raisonner certainement sur ce qui est abstrait & insensible ; c'est qu'ils tombent dans un préjugé d'habitude, qui est de raisonner sur l'existence de *Dieu*, comme ils raisonnent sur les qualités des créatures ; ne voyant pas combien leur sophisme est absurde. Il faut ici raisonner de l'existence qui est essentielle, comme on raisonne sur l'intelligence qui est essentielle à l'homme : l'existence de l'homme n'est pas nécessaire ; mais supposé qu'elle le soit, il lui est essentiel d'être intelligent. Donc on peut affirmer en tout temps de l'homme, que c'est un être intelligent, quand il existe. Pour *Dieu*, l'existence actuelle lui est essentielle, donc il faut toujours affirmer de lui, non pas qu'il existe actuellement, supposé qu'il existe, ce qui seroit ridicule & identique, pour parler comme l'école ; mais qu'il existe actuellement, puisque les essences ne peuvent changer, & que la sienne emporte l'existence actuelle. Si on étoit ferme à contempler les choses abstraites, qui sont évidentes par elles-mêmes, on riroit autant de ceux qui doutent là-dessus, qu'un enfant rit quand on lui demande, si la table se joue avec lui ; si une pierre lui parle ; si sa poupée a bien de l'esprit.

Il est donc vrai, ô mon *Dieu* ! que je vous trouve de tous côtés. J'avois déja vu qu'il falloit dans la nature un être nécessaire & par lui-même ; que cet être étoit nécessairement parfait & infini ; que je n'étois point cet être, & que j'avois été fait par lui. C'étoit déja vous reconnoître, & vous avoir trouvé. Mais je vous retrouve encore par un autre endroit : vous sortez, pour ainsi dire, du fond de moi-même par tous les côtés. Cette idée, que je porte au-dedans de moi, d'un être nécessaire & infiniment parfait, que dit-elle, si je l'écoute au fond de mon cœur ? Qui l'y a mise, si ce n'est vous ? Qui peut-elle représenter, si ce n'est vous ? Le mensonge est le néant ; pourroit-il me représenter une suprême & universelle vérité ? Cette idée infinie de l'infini dans un esprit borné, n'est-elle pas le sceau de l'ouvrier tout-puissant qu'il a imprimé sur son ouvrage ?

De plus, cette idée ne m'apprend-elle pas que vous êtes toujours actuellement & nécessairement, comme mes autres idées m'apprennent ce que d'autres choses peuvent être par vous, ou n'être point, suivant qu'il vous plaît ? Je vois aussi évidemment votre existence nécessaire & immuable, que je vois la mienne empruntée, & sujette au changement. Pour en douter, il faudroit douter de la raison même, qui ne consiste que dans les idées : il faudroit démentir l'essence des choses & se contredire soi-même. Toutes ces différentes manières d'aller à vous, ou plutôt de vous trouver en moi, sont liées & s'entre-soutiennent.

Ainsi, ô mon *Dieu* ! quand on ne craint point de vous voir, & quand on n'a point des yeux malades qui fuient la lumière, tout sert à vous découvrir, & la nature entière ne parle que de vous. On ne peut même la concevoir, si on ne vous conçoit C'est dans votre pure & universelle lumière qu'on voit la lumière inférieure, par laquelle tous les objets particuliers sont éclairés.

Réfutation du Spinosisme.

Il me reste encore une difficulté à éclaircir : elle se presente à moi tout-à-coup & me jette dans l'incertitude. La voici dans toute son étendue. J'ai l'idée de quelque chose qui est infiniment parfait, il est vrai ; & je vois bien que cette idée doit avoir un fondement réel : il faut qu'elle ait son objet véritable : il faut que quelque chose ait mis en moi une si haute idée : tout ce qui est inférieur à l'infini est infiniment dissemblable, & par conséquent n'en peut donner l'idée. Il faut donc que l'idée de l'infinie perfection me vienne par un être réel & existant avec une perfection infinie : tout cela est certain. J'ai cru trouver un premier être par cette preuve. Mais ne pourrois-je point me tromper ? Ce raisonnement prouve bien qu'il y a réellement dans la nature quelque chose qui est infiniment parfait ; mais il ne prouve point que cette perfection infinie soit distinguée de tous les êtres qui paroissent m'environner. Peut-être que cette multitude d'êtres, dont l'assemblage porte le nom d'*univers*, est une masse infinie qui, dans son tout, renferme des perfections infinies par sa variété. Peut-être même que toutes ces parties, qui paroissent se diviser les unes des autres, sont indivisibles du tout; & que ce tout infini & indivisible en lui-même, contient cette infinie perfection dont j'ai l'idée, & dont je cherche la réalité. Pour mieux développer cette indivisibilité du tout, je me représente que la séparation des parties entr'elles ne doit pas me faire conclure, qu'aucune de ces parties puisse jamais être séparées du tout. La séparation des parties entr'elles n'est qu'un changement de situation, & point une division réelle. Afin que les parties fussent réellement divisées, il faudroit qu'elles ne fissent jamais un même tout ensemble. Pendant qu'une partie, qui est dans une extrême distance d'une autre, tient à elle par toutes celles qui occupent le milieu, on ne peut pas dire qu'il y ait une réelle division. Pour séparer réellement une partie de toutes les autres, il faudroit mettre quelque espace réel entre toutes les autres & elles : or cela est impossible, supposé que le tout soit infini. Car où trouvera-t-on au-delà de l'infini qui n'a point de bornes, une espace vuide qu'on puisse mettre entre une partie de cet infini, & tout le reste dont il est composé ? Il est donc vrai que cet infini sera indivisible dans son tout, quoiqu'il soit divisible pour le rapport que chacune de ses parties a avec les autres parties voisines. Un corps rond, qui se meut sur son propre centre, demeure immobile dans son tout, quoique chacune de ses parties soit en mouvement. Cet exemple fait entendre quelque chose de ce que je veux dire, mais il est très-imparfait: car ce corps rond a une superficie qui correspond à d'autres corps voisins ; & comme toute cette superficie change de situation & de correspondance avec les corps voisins, on peut conclure par-là que tout le corps de figure ronde se meut & change de place : mais pour une masse infinie, il n'en est pas de même ; elle n'a aucune borne, ni superficie ; elle ne correspond à aucun corps étranger : donc il est certain qu'elle est dans son tout parfaitement immobile, quoique ses parties bornées, si on les considère par rapport les unes aux autres, se meuvent perpétuellement. En un mot le tout infini ne peut se mouvoir, quoique les parties étant finies se meuvent sans cesse. Par-là je rassemble dans ce tout infini toutes les perfections d'une nature simple & indivisible, & toutes les merveilles d'une nature divisible & variable. Le tout est un, & immuable par son infini: les parties se multiplient à l'infini, & forment par des combinaisons infinies une variété que rien n'épuise : une même chose prend successivement toutes les formes les plus contraires. C'est une fécondité de natures diverses, où tout est nouveau & éternel, tout est changeant & immuable. N'est-ce point cet assemblage infini, ce tout infini & par conséquent indivisible & immuable qui m'a donné l'idée d'une infinie perfection ? Pourquoi irai-je la chercher ailleurs, puisque je puis si facilement la trouver-là ? Pourquoi ajouter à l'univers, qui paroît m'environner, une autre nature incompréhensible que j'appelle *Dieu* ?

Voilà, ce me semble, la difficulté aussi grande qu'elle peut l'être : & de bonne-foi, je n'oublie rien de tout ce qui peut la fortifier. Mais je trouve sans prévention qu'elle s'évanouit, dès que je veux l'examiner de près. Voici comment.

1°. Quand je suppose l'univers infini, je ne puis éviter de croire que le tout est changeant, si toutes les parties prises séparément sont changeantes. Il est vrai qu'il n'y aura point dans cet univers infini une superficie ou circonférence qui tourne comme la circonférence d'un corps circulaire, dont le centre est immobile. Mais comme toutes les parties de ce tout infini seront en mouvement & changeantes, il s'ensuivra nécessairement que tout sera aussi en mouvement & dans un changement perpétuel. Car le tout n'est point un fantôme ni une idée abstraite ; il n'est précisément que l'assemblage des parties : donc si toutes les parties se meuvent, le tout qui n'est que toutes les parties prises ensemble, se meut aussi. A la vérité je dois, pour lever toute équivoque, distinguer soigneusement deux sortes de mouvemens, l'un interne, pour ainsi dire, l'autre externe. Par

exemple, on fait rouler une boule dans un lieu uni, & on fait bouillir devant le feu un pot rempli d'eau & bien fermé. La boule se meut de ce mouvement que j'appelle *externe*; c'est-à-dire, qu'elle sort toute entière d'un espace pour aller dans un autre. Voilà ce que l'univers qu'on suppose infini ne sauroit faire, je l'avoue. Mais le pot rempli d'eau bouillante, & qui est bien fermé, a un autre sorte de mouvement, que j'appelle *interne*, c'est-à-dire, que cette eau se meut, & très-rapidement, sans sortir de l'espace qui la renferme : elle est toujours au même lieu, & elle ne laisse pas de se mouvoir sans cesse. Il est vrai de dire que toute cette eau bout, qu'elle est agitée, qu'elle change de rapports, & qu'en un mot rien n'est plus changeant que le dedans, quoique le déhors paroisse immobile. Il en seroit précisément de même de cet univers qu'on supposeroit infini; il ne pourroit changer tout entier de place : mais tous les mouvemens différens du dedans, qui forment tous les rapports, qui font les générations & les compositions des substances, seroient perpétuels & infinis. La masse entière se mouveroit sans cesse dans toutes ses parties. Or il est évident qu'un tout qui change perpétuellement, ne sauroit remplir l'idée que j'ai de l'infinie perfection; car un être simple, immuable, qui n'a aucune modification, parce qu'il n'a ni parties ni bornes, qui n'a en soi ni changement, ni ombre de changement, & qui renferme toutes les perfections de toutes les modifications les plus variées dans sa parfaite & immuable simplicité, est plus parfait que cet assemblage infini & éternel des êtres changeans, bornés, & incapables d'aucune consistance. Donc il est manifeste qu'il faut renoncer à l'idée d'un être infiniment parfait, ou qu'il le faut chercher dans une nature simple & indivisible, loin de ce cahos qui ne subsisteroit que dans un perpétuel changement.

2°. Il faut reconnoître de bonne-foi qu'un assemblage des parties réellement distinguées les unes des autres, ne peut point être cette unité souveraine & infinie, dont j'ai l'idée. Si ce tout étoit réellement un & simple, il seroit vrai de dire que chaque partie seroit le tout : si chaque partie étoit réellement le tout, il faudroit qu'elle fût comme lui réellement infinie, indivisible, immobile, immuable, incapable d'aucune borne ni modification. Tout au contraire, chaque partie est défectueuse, bornée, changeante, sujette à je ne sais combien de modifications successives. Il faudroit encore admettre une autre absurdité & contradiction manifeste; c'est qu'y ayant une identité réelle entre toutes les parties qui feroient un tout réellement un & indivisible, il s'ensuivroit que les parties ne seroient plus parties, & que l'une seroit réellement l'autre : d'où il faudroit conclure que l'air seroit l'eau, & que le ciel seroit la terre; que l'hémisphère où il est la nuit, seroit celui où il seroit jour; que la glace seroit chaude, & le feu froid; qu'une pierre seroit du bois; que le verre seroit du marbre, & qu'un corps rond seroit tout ensemble rond, quarré, triangulaire, & de toutes les figures & dimensions convenables à l'infini; que mes erreurs seroient celles de mon voisin; que je serois tout ensemble croyant ce qu'il croit, & doutant des mêmes choses qu'il croit & dont je doute; il seroit vicieux par mes vices; je serois vertueux par ses vertus; & je serois tout ensemble vicieux & vertueux, sage & insensé, ignorant & instruit : en un mot, tous les corps & toutes les pensées de l'univers ne faisant tous ensemble qu'un seul être simple, réellement un & indivisible, il faudroit brouiller toutes les idées, confondre toutes les natures & propriétés, renoncer à toutes les distinctions, attribuer à la pensée toutes les qualités sensibles des corps, & aux corps toutes les pensées des êtres pensans; il faudroit attribuer à chaque corps toutes les modifications de tous les corps & de tous les esprits; il faudroit conclure que chaque partie est le tout, & que chaque partie est aussi chacune des autres parties : ce qui seroit un monstre dont la raison a honte & horreur. Ainsi rien n'est si insensé que cette vision. S'il y a identité réelle entre les parties & le tout, il faut dire, ou que le tout est chaque partie, ou que chaque partie est le tout : si le tout est chaque partie, il a toutes les modifications changeantes & tous les défauts qui sont dans les parties : donc ce tout n'est pas l'être infiniment parfait; & il renferme en soi d'infinies contradictions, par l'opposition de toutes les modifications ou qualités des parties. Si au contraire chaque partie est le tout, chaque partie est donc infinie, immuable, incapable de bornes & de modifications : donc elle n'est plus partie ni rien de tout ce qu'elle paroît.

3°. Dès que vous n'admettez point cette identité réelle & réciproque de tous les êtres de l'univers, vous ne pouvez plus en faire quelque chose d'un, d'une unité réelle, ni par conséquent en rien faire ni de parfait ni d'infini. Chacun de ces êtres a une existence indépendante des autres. Chaque atôme existant par lui-même, il faudroit qu'il fût lui seul pris séparément infiniment parfait; car, suivant la règle que nous avons posée, on ne peut être à un plus haut degré d'être que d'être par soi. Il est manifeste qu'un seul atôme n'est point infiniment parfait, puisque tout le reste de la matière de l'univers ajoute tout à son étendue & à sa perfection. Donc chaque atôme pris séparément ne peut exister par soi-même. S'il n'existe point par soi-même, il ne peut exister que par autrui; & cet autrui qu'il faut nécessairement trouver, est la première cause que je cherche.

Je remarque, en passant, qu'il faut conclure de tout ceci, que tout composé doit nécessairement avoir des bornes. Un être qui est parfaitement un & simple peut être infini; parce que l'unité ne le borne point, & qu'au contraire plus

il est un, plus il est parfait : de sorte que, s'il est souverainement un, il est souverainement & parfaitement parfait. Mais pour tout ce qui est un composé ayant des parties bornées, dont l'une n'est point réellement l'autre, & dont l'une a son existence indépendante de l'autre, je puis concevoir nettement la non-existence d'une de ses parties, puisqu'elle n'est point essentiellement existante par elle-même : je puis, dis-je, la concevoir, sans altérer ni diminuer l'existence de toutes les autres. Cependant il est manifeste qu'en ne concevant plus cette partie comme existante & unie aux autres, j'amoindris le tout. Un tout amoindri n'est point infini : ce qui est moindre est borné ; car ce qui est au-dessous de l'infini n'est point infini. Si ce tout est amoindri, il est borné. Comme il n'est amoindri que par les retranchemens d'une seule unité, il s'ensuit clairement qu'il n'étoit point infini, avant même que cette unité en eût été détachée ; car vous ne pouvez jamais faire l'infini d'un composé fini, en lui ajoutant une seule unité finie. Ma conclusion est que tout composé ne peut jamais être infini. Tout ce qui a des parties réelles qui sont bornées & mesurables, ne peut composer que quelque chose de fini. Tout nombre collectif ou successif ne peut jamais être infini. Qui dit nombre, dit amas d'unités réellement distinguées & réciproquement indépendantes les unes des autres pour exister & n'exister pas. Qui dit amas d'unités réciproquement indépendantes, dit un tout qu'on peut diminuer, & qui par conséquent n'est point infini. Il est certain que le même nombre étoit plus grand avant le retranchement d'une unité, qu'il ne l'est après qu'elle est retranchée. Depuis le retranchement de cette unité bornée, le tout n'est point infini : donc il ne l'étoit point avant ce retranchement. L'unique moyen d'éluder ce raisonnement est de dire qu'il y a dans l'infini des infinités d'infini ; mais c'est un tour captieux. Il ne faut point s'imaginer qu'il puisse y avoir des infinis absolus plus grands les uns que les autres. Si l'on étoit bien attentif à la vraie idée de l'infini, on concevroit sans peine qu'il ne peut y avoir ni de plus ni de moins, qui sont les mesures relatives, dans ce qui ne peut jamais avoir aucune mesure. Il est ridicule de penser qu'il y ait rien au-delà d'une chose dès qu'elle est véritablement infinie, ni que cent millions d'infinis soient plus qu'un seul infini. C'est dégrader l'infini que d'en imaginer plusieurs, puisque plusieurs n'ajoutent rien de réel à un seul.

Voilà donc une règle qui me paroît certaine pour rejetter tous les infinis composés ; ils se détruisent & se contre-disent eux-mêmes par leur composition ; ils ne peuvent être ni infinis ni parfaits, ils ne peuvent être infinis par la raison que je viens d'expliquer ; ils ne peuvent être parfaits au plus haut degré de perfection, puisque je conçois qu'un être infini & réellement un, doit être incomparablement plus parfait que tous ces composés. Donc il est essentiel pour remplir mon idée d'une infinie perfection de revenir à une unité, & toutes les perfections que je cherche dans les composés, loin d'augmenter par la multitude, ne font que s'affoiblir en se multipliant.

4°. J'ai reconnu une vérité dont il ne m'est pas permis de douter, c'est que l'être & la bonté ou perfection sont précisément la même chose. La perfection est quelque chose de positif, & l'imperfection n'est que l'absence de ce positif : or il n'y a rien de réel & de positif que l'être. Tout ce qui n'est point réellement l'être est le néant ; diminuez la perfection, vous diminuez l'être ; ôtez-la entiérement, vous anéantissez l'être ; il est donc vrai que ce qui est peu, a peu de perfection, ce qui est davantage est plus parfait, ce qui est infiniment est infiniment parfait ; s'il y avoit donc un composé infini, il faudroit qu'il eût une perfection infinie. Puisqu'il auroit un être infini, il auroit une substance infinie, il auroit une variété infinie de modifications qui seroient toutes des véritables degrés de perfection, & par conséquent il y auroit, dans cet infini infiniment varié, un infini actuel de véritables perceptions. On n'oseroit pourtant dire qu'il fût infiniment parfait, par la raison que j'ai si souvent touchée ; c'est que ce tout n'est point un, il ne fait point une unité simple, réelle, à laquelle on puisse attribuer l'être de toutes les parties pour y accumuler une infinie perfection. Par-là on tombe, en supposant ce tout, dans une absurdité & une contradiction manifeste. On supposeroit, d'un côté, un composé infini, & par conséquent des perfections infinies ; & cependant on est obligé de reconnoître, de l'autre, que ce composé n'est pourtant pas infiniment parfait, quoiqu'il contienne un infini de perfections ; car un seul être qui, sans parties, existeroit infiniment, seroit infiniment plus parfait ; d'où je conclus que ce composé infini est une chimère indigne d'un examen sérieux. Pour me convaincre encore mieux de ce qui me paroît déja clair, je prends l'assemblage de tous les corps qui paroissent m'environner, & que j'appelle l'*univers* ; je suppose cet univers infini en être, il doit par conséquent l'être en perfection. Cependant je ne saurois dire qu'une masse infinie, en quelqu'ordre & arrangement qu'on la mette, puisse jamais être d'une infinie perfection ; car cette masse qui compose tant de globes de terres & de cieux, quelqu'infinie qu'on la suppose, ne se connoît point elle-même ; je ne puis m'empêcher de croire que ce qui se connoît soi-même & qui pense, est d'une perfection supérieure. Je ne veux point examiner si la matière pense, & je supposerai même pour un moment, tant qu'on le voudra, que la matière peut penser : mais enfin la masse infinie de l'univers ne pense pas, & il n'y a que les corps organisés des animaux auxquels on puisse vouloir attribuer quelque pensée.

exemple, on fait rouler une boule dans un lieu uni, & on fait bouillir devant le feu un pot rempli d'eau & bien fermé. La boule se meut de ce mouvement que j'appelle *externe;* c'est-à-dire, qu'elle sort toute entière d'un espace pour aller dans un autre. Voilà ce que l'univers qu'on suppose infini ne sauroit faire, je l'avoue. Mais le pot rempli d'eau bouillante, & qui est bien fermé, a un autre sorte de mouvement, que j'appelle *interne*, c'est-à-dire, que cette eau se meut, & très-rapidement, sans sortir de l'espace qui la renferme : elle est toujours au même lieu, & elle ne laisse pas de se mouvoir sans cesse. Il est vrai de dire que toute cette eau bout, qu'elle est agitée, qu'elle change de rapports, & qu'en un mot rien n'est plus changeant que le dedans, quoique le déhors paroisse immobile. Il en seroit précisément de même de cet univers qu'on supposeroit infini; il ne pourroit changer tout entier de place : mais tous les mouvemens différens du dedans, qui forment tous les rapports, qui font les générations & les compositions des substances, seroient perpétuels & infinis. La masse entière se mouveroit sans cesse dans toutes ses parties. Or il est évident qu'un tout qui change perpétuellement, ne sauroit remplir l'idée que j'ai de l'infinie perfection; car un être simple, immuable, qui n'a aucune modification, parce qu'il n'a ni parties ni bornes, qui n'a en soi ni changement, ni ombre de changement, & qui renferme toutes les perfections de toutes les modifications les plus variées dans sa parfaite & immuable simplicité, est plus parfait que cet assemblage infini & éternel des êtres changeans, bornés, & incapables d'aucune consistance. Donc il est manifeste qu'il faut renoncer à l'idée d'un être infiniment parfait, ou qu'il le faut chercher dans une nature simple & indivisible, loin de ce cahos qui ne subsisteroit que dans un perpétuel changement.

2°. Il faut reconnoître de bonne-foi qu'un assemblage des parties réellement distinguées les unes des autres, ne peut point être cette unité souveraine & infinie, dont j'ai l'idée. Si ce tout étoit réellement un & simple, il seroit vrai de dire que chaque partie seroit le tout: si chaque partie étoit réellement le tout, il faudroit qu'elle fût comme lui réellement infinie, indivisible, immobile, immuable, incapable d'aucune borne ni modification. Tout au contraire, chaque partie est défectueuse, bornée, changeante, sujette à je ne sais combien de modifications successives. Il faudroit encore admettre une autre absurdité & contradiction manifeste; c'est qu'y ayant une identité réelle entre toutes les parties qui feroient un tout réellement un & indivisible, il s'ensuivroit que les parties ne seroient plus parties, & que l'une seroit réellement l'autre : d'où il faudroit conclure que l'air seroit l'eau, & que le ciel seroit la terre; que l'hémisphère où il est la nuit, seroit celui où il seroit jour; que la glace seroit chaude, & le feu froid; qu'une pierre seroit du bois; que le verre seroit du marbre, & qu'un corps rond seroit tout ensemble rond, quarré, triangulaire, & de toutes les figures & dimensions convenables à l'infini; que mes erreurs seroient celles de mon voisin; que je serois tout ensemble croyant ce qu'il croit, & doutant des mêmes choses qu'il croit & dont je doute; il seroit vicieux par mes vices; je serois vertueux par ses vertus; & je serois tout ensemble vicieux & vertueux, sage & insensé, ignorant & instruit : en un mot, tous les corps & toutes les pensées de l'univers ne faisant tous ensemble qu'un seul être simple, réellement un & indivisible, il faudroit brouiller toutes les idées, confondre toutes les natures & propriétés, renoncer à toutes les distinctions, attribuer à la pensée toutes les qualités sensibles des corps, & aux corps toutes les pensées des êtres pensans; il faudroit attribuer à chaque corps toutes les modifications de tous les corps & de tous les esprits; il faudroit conclure que chaque partie est le tout, & que chaque partie est aussi chacune des autres parties: ce qui seroit un monstre dont la raison a honte & horreur. Ainsi rien n'est si insensé que cette vision. S'il y a identité réelle entre les parties & le tout, il faut dire, ou que le tout est chaque partie, ou que chaque partie est le tout: si le tout est chaque partie, il a toutes les modifications changeantes & tous les défauts qui sont dans les parties: donc ce tout n'est pas l'être infiniment parfait; & il renferme en soi d'infinies contradictions, par l'opposition de toutes les modifications ou qualités des parties. Si au contraire chaque partie est le tout, chaque partie est donc infinie, immuable, incapable de bornes & de modifications : donc elle n'est plus partie ni rien de tout ce qu'elle paroît.

3°. Dès que vous n'admettez point cette identité réelle & réciproque de tous les êtres de l'univers, vous ne pouvez plus en faire quelque chose d'un, d'une unité réelle, ni par conséquent en rien faire ni de parfait ni d'infini. Chacun de ces êtres a une existence indépendante des autres. Chaque atôme existant par lui-même, il faudroit qu'il fût lui seul pris séparément infiniment parfait; car, suivant la règle que nous avons posée, on ne peut être à un plus haut degré d'être que d'être par soi. Il est manifeste qu'un seul atôme n'est point infiniment parfait, puisque tout le reste de la matière de l'univers ajoute tout à son étendue & à sa perfection. Donc chaque atôme pris séparément ne peut exister par soi-même. S'il n'existe point par soi-même, il ne peut exister que par autrui; & cet autrui qu'il faut nécessairement trouver, est la première cause que je cherche.

Je remarque, en passant, qu'il faut conclure de tout ceci, que tout composé doit nécessairement avoir des bornes. Un être qui est parfaitement un & simple peut être infini, parce que l'unité ne le borne point, & qu'au contraire plus

il est un, plus il est parfait : de sorte que, s'il est souverainement un, il est souverainement & parfaitement parfait. Mais pour tout ce qui est un composé ayant des parties bornées, dont l'une n'est point réellement l'autre, & dont l'une a son existence indépendante de l'autre, je puis concevoir nettement la non-existence d'une de ses parties, puisqu'elle n'est point essentiellement existante par elle-même : je puis, dis-je, la concevoir, sans altérer ni diminuer l'existence de toutes les autres. Cependant il est manifeste qu'en ne concevant plus cette partie comme existante & unie aux autres, j'amoindris le tout. Un tout amoindri n'est point infini : ce qui est moindre est borné ; car ce qui est au-dessous de l'infini n'est point infini. Si ce tout est amoindri, il est borné. Comme il n'est amoindri que par les retranchemens d'une seule unité, il s'ensuit clairement qu'il n'étoit point infini, avant même que cette unité en eût été détachée ; car vous ne pouvez jamais faire l'infini d'un composé fini, en lui ajoutant une seule unité finie. Ma conclusion est que tout composé ne peut jamais être infini. Tout ce qui a des parties réelles qui sont bornées & mesurables, ne peut composer que quelque chose de fini. Tout nombre collectif ou successif ne peut jamais être infini. Qui dit nombre, dit amas d'unités réellement distinguées & réciproquement indépendantes les unes des autres pour exister & n'exister pas. Qui dit amas d'unités réciproquement indépendantes, dit un tout qu'on peut diminuer, & qui par conséquent n'est point infini. Il est certain que le même nombre étoit plus grand avant le retranchement d'une unité, qu'il ne l'est après qu'elle est retranchée. Depuis le retranchement de cette unité bornée, le tout n'est point infini : donc il ne l'étoit point avant ce retranchement. L'unique moyen d'éluder ce raisonnement est de dire qu'il y a dans l'infini des infinités d'infini ; mais c'est un tour captieux. Il ne faut point s'imaginer qu'il puisse y avoir des infinis absolus plus grands les uns que les autres. Si l'on étoit bien attentif à la vraie idée de l'infini, on concevroit sans peine qu'il ne peut y avoir ni de plus ni de moins, qui sont les mesures relatives, dans ce qui ne peut jamais avoir aucune mesure. Il est ridicule de penser qu'il y ait rien au-delà d'une chose dès qu'elle est véritablement infinie, ni que cent millions d'infinis soient plus qu'un seul infini. C'est dégrader l'infini que d'en imaginer plusieurs, puisque plusieurs n'ajoutent rien de réel à un seul.

Voilà donc une règle qui me paroît certaine pour rejetter tous les infinis composés ; ils se détruisent & se contre-disent eux-mêmes par leur composition ; ils ne peuvent être ni infinis ni parfaits, ils ne peuvent être infinis par la raison que je viens d'expliquer ; ils ne peuvent être parfaits au plus haut degré de perfection, puisque je conçois qu'un être infini & réellement un, doit être incomparablement plus parfait que tous ces composés. Donc il est essentiel pour remplir mon idée d'une infinie perfection de revenir à une unité, & toutes les perfections que je cherche dans les composés, loin d'augmenter par la multitude, ne font que s'affoiblir en se multipliant.

4°. J'ai reconnu une vérité dont il ne m'est pas permis de douter, c'est que l'être & la bonté ou perfection sont précisément la même chose. La perfection est quelque chose de positif, & l'imperfection n'est que l'absence de ce positif : or il n'y a rien de réel & de positif que l'être. Tout ce qui n'est point réellement l'être est le néant ; diminuez la perfection, vous diminuez l'être ; ôtez-la entiérement, vous anéantissez l'être ; il est donc vrai que ce qui est peu, a peu de perfection, ce qui est davantage est plus parfait, ce qui est infiniment est infiniment parfait ; s'il y avoit donc un composé infini, il faudroit qu'il eût une perfection infinie. Puisqu'il auroit un être infini, il auroit une substance infinie, il auroit une variété infinie de modifications qui seroient toutes des véritables degrés de perfection, & par conséquent il y auroit, dans cet infini infiniment varié, un infini actuel de véritables perceptions. On n'oseroit pourtant dire qu'il fût infiniment parfait, par la raison que j'ai si souvent touchée ; c'est que ce tout n'est point un, il ne fait point une unité simple, réelle, à laquelle on puisse attribuer l'être de toutes les parties pour y accumuler une infinie perfection. Par-là on tombe, en supposant ce tout, dans une absurdité & une contradiction manifeste. On supposeroit, d'un côté, un composé infini, & par conséquent des perfections infinies ; & cependant on est obligé de reconnoître, de l'autre, que ce composé n'est pourtant pas infiniment parfait, quoiqu'il contienne un infini de perfections ; car un seul être qui, sans parties, existeroit infiniment, seroit infiniment plus parfait ; d'où je conclus que ce composé infini est une chimère indigne d'un examen sérieux. Pour me convaincre encore mieux de ce qui me paroît déja clair, je prends l'assemblage de tous les corps qui paroissent m'environner, & que j'appelle l'*univers* ; je suppose cet univers infini en être, il doit par conséquent l'être en perfection. Cependant je ne saurois dire qu'une masse infinie, en quelqu'ordre & arrangement qu'on la mette, puisse jamais être d'une infinie perfection ; car cette masse qui compose tant de globes de terres & de cieux, quelqu'infinie qu'on la suppose, ne se connoît point elle-même ; je ne puis m'empêcher de croire que ce qui se connoît soi-même & qui pense, est d'une perfection supérieure. Je ne veux point examiner si la matière pense, & je supposerai même pour un moment, tant qu'on le voudra, que la matière peut penser : mais enfin la masse infinie de l'univers ne pense pas, & il n'y a que les corps organisés des animaux auxquels on puisse vouloir attribuer quelque pensée.

Qu'on le prétende donc tant qu'on voudra, cela ne peut pas m'empêcher de reconnoître manifestement que cette portion de l'être qu'on appellera *esprit* ou *matière*, comme on voudra; que cette portion, dis-je, de l'être qui pense & qui se connoît, a plus de perfection que la masse infinie & inanimée du reste de l'univers. Voilà donc quelque chose qu'il faut mettre au-dessus de l'infini. Mais passons maintenant à cette portion de l'être pensant qui est supérieure au reste de l'univers. Supposons, pour pousser à bout la difficulté, un nombre infini d'êtres pensans, toutes nos difficultés reviennent toujours. Un de ces êtres n'est point l'autre. On peut en concevoir un de moins, sans détruire tout le reste, & par-là on détruit l'infini. Etrange infini que le retranchement d'une seule unité rend fini! ces êtres pensans sont tous très-imparfaits; ils ignorent, ils doutent, ils se contredisent, ils pourroient avoir plus de perfection qu'ils n'en ont; & réellement ils croissent en perfection, lorsqu'ils sortent de quelqu'ignorance, ou qu'ils se tirent de quelqu'erreur, ou qu'ils deviennent plus sincères & mieux intentionnés pour se conformer à la raison. Quel est donc cet infini en perfection, qui est plein d'imperfections manifestes! quel est cet infini si fini par tous les côtés, qui croît & qui décroît sensiblement!

Je vois donc bien qu'il me faut un autre infini pour remplir cette haute idée qui est en moi. Rien ne peut m'arrêter qu'un infini simple & indivisible, immuable & sans aucune modification; en un mot, un infini qui soit un, & qui soit toujours le même. Ce qui n'est pas réellement & parfaitement immuable, n'est pas un; car il est tantôt une chose, tantôt une autre : ainsi ce n'est pas un même être, mais plusieurs êtres successifs. Ce qui n'est pas souverainement un, n'existe pas souverainement. Tout ce qui est divisible, n'est point le vrai & réel être; ce n'est qu'une composition & un rapport de divers êtres, & non pas un être réel qu'on puisse désigner. Ce n'est pas encore la réalité qu'on cherche, & qu'on veut trouver seule : on n'arrive à la réalité de l'être que quand on parvient à la véritable unité de quelqu'être : ce qui existe souverainement doit être un, & être même la souveraine unité. Il en est de l'unité comme de la bonté & de l'être; ces trois choses n'en font qu'une : ce qui existe moins est moins bon & moins un; ce qui existe davantage est davantage bon & un; ce qui existe souverainement est souverainement bon & un. Donc un composé n'est point souverainement, & il faut chercher dans la parfaite simplicité l'être souverain.

Je vous avois perdu de vue pour un peu de temps, ô mon trésor! ô unité infinie, qui surpassez toutes les multitudes! je vous avois perdu, & c'étoit plus que me perdre moi-même; mais je vous retrouve avec plus d'évidence que jamais. Un nuage avoit couvert mes foibles yeux pour un moment; mais vos rayons, ô vérité éternelle! ont percé ce nuage. Non, rien ne peut remplir mon idée que vous, ô unité qui êtes tout, & devant qui tous les nombres accumulés ne seront jamais rien! je vous revois, & vous me remplissez. Tous les faux infinis mis en votre place me laisseroient vuide. Je chanterai éternellement au fond de mon cœur : *qui est semblable à vous?*

J'ai reconnu un premier être, qui a fait tout ce qui n'est point lui : mais il s'en faut bien que je n'aie assez médité ce qu'il est, & comment tout le reste est par lui. Il est l'être infini par intention, comme dit l'école, & non par collection : ce qui est un est plus que ce qui est plusieurs. L'unité peut être parfaite, la multitude ne peut l'être, comme nous l'avons vu. Je conçois un être qui est souverainement un, & souverainement & éminemment tout; il n'est rien de fini & de borné; il a toutes les perfections possibles; il est éminemment & souverainement toute chose; il ne peut être resserré dans aucune manière d'être finie & bornée. Etre une certaine chose seulement, c'est n'être que cette chose en particulier. Quand je dis de l'être infini qu'il est l'être par excellence, sans rien ajouter, j'ai tout dit. Le mot d'*infini* que j'ai ajouté, est un terme presque superflu. Les mots ne doivent être ajoutés que pour ajouter au sens des choses : ici qui ajoute au mot d'*être*, ajoute inutilement; plus on ajoute, plus on diminue; car ce qu'on ajoute ne fait que limiter ce qui étoit dans sa première simplicité sans restriction. Qui dit l'être sans restriction, emporte l'infini. C'est, pour ainsi dire, dégrader l'être par excellence que de croire avoir besoin d'ajouter quelque chose, quand on a dit qu'il est. Dieu est donc l'être, & j'entends enfin cette grande parole de Moïse : celui qui est, m'a envoyé vers vous. L'être est son nom essentiel, glorieux, incommunicable, ineffable, ignoré de la multitude.

J'ai l'idée de deux espèces de l'être; je conçois l'être pensant & l'être étendu. Que l'être étendu existe actuellement ou non, il est certain que j'en ai l'idée. Outre ces deux espèces de l'être, Dieu sans doute peut en tirer du néant une infinité d'autres, dont il ne m'a donné aucune idée; car il peut former des créatures correspondantes aux divers degrés d'être qui sont en lui, en remontant jusqu'à l'infini. Toutes ces espèces d'êtres possibles sont éminemment en lui, & comme dans leur source. Tout ce qu'il y a d'être de vérité & de bonté dans chacune de ces essences possibles découle de lui, & elles ne sont possibles qu'autant que leur degré d'être est contenu éminemment en Dieu. Dieu est donc éminemment & d'une manière infiniment parfaite tout ce qu'il y a de réel & de positif dans les êtres qui existent, tout ce qu'il y a de positif dans les essences de toutes les autres créatures possibles,

possibles, dont je n'ai point d'idée. Il est tellement tout être, qu'il a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne & les imperfections qui la restreignent. Otez toutes bornes, ôtez toute différence qui resserre l'être dans les espèces, vous demeurerez dans l'universalité de l'être, & par conséquent dans la perfection infinie par lui-même. Il s'ensuit de-là que l'être infini ne pouvant être resserré dans aucune espèce, Dieu, à proprement parler, ne doit pas plus être considéré sous l'idée restreinte de ce que nous appellons *esprit*, que sous quelque idée que ce soit d'une perfection particulière, déterminée & exclusive de toute autre; car cette restriction ne peut convenir à l'être infini en perfections. Je ne prétends pas dire ici que Dieu ne soit esprit & intelligent; mais je cherche au contraire à exprimer quelque chose du caractère de sa suprême intelligence, à montrer qu'elle renferme éminemment en elle la réalité de toutes les perfections qu'elle communique, & que tout ce qu'il y a de réel & de positif dans l'intelligence & dans l'étendue, découle de la plénitude de son être.

Ce qu'il y a de réel dans l'intelligence, Dieu le possède dans un souverain degré; c'est sa science, sa lumière. Cependant ce seroit le dégrader que de le restreindre à l'idée d'esprit dans ce degré & dans ce sens où nous le sommes. Son intelligence n'est ni successive, ni multipliée. Il n'est pas seulement esprit dans ce genre, & dans ce degré précis d'être qu'il nous a communiqué. Si nous voyions son essence à découvert, nous verrions qu'il diffère infiniment de l'idée que nous avons d'un esprit créé. Cette pensée, loin de ravaler l'idée de l'être incompréhensible, est une exaltation de cette idée au suprême degré d'incompréhensibilité. Mais, dira-t-on, pourquoi donc est-il dit que Dieu est un esprit? d'où vient que l'écriture même l'assure? C'est pour apprendre aux hommes grossiers que Dieu est incorporel, & que ce n'est point un être borné par la nature matérielle. C'est encore dans le dessein de faire entendre que Dieu est intelligent comme les esprits, & qu'il a en lui tout le positif, c'est-à-dire, toute la perfection de ce que nous entendons par la pensée, quoiqu'il n'en ait point la borne. Mais enfin, quand il envoie Moïse avec tant d'autorité pour prononcer son nom & pour déclarer ce qu'il est: Moïse ne dit point: celui qui est esprit m'a envoyé vers vous: il dit, celui qui est. Celui qui est, dit infiniment davantage que celui qui est esprit; celui qui est esprit, n'est qu'esprit; celui qui est par excellence, est esprit, est créateur, tout-puissant, immuable, il est souverainement, sans être rien de fini & de particulier. Il ne faut point disputer sur une équivoque. Au sens où l'écriture appelle Dieu *esprit*, sans doute il en est un; car il est incorporel & souverainement intelligent; mais il est plus qu'esprit, & plus parfaitement esprit que nous ne pouvons le concevoir ni l'exprimer. S'il étoit esprit, selon notre manière bornée de concevoir, ce qu'on appelle *esprit*, c'est-à-dire, déterminé au genre particulier d'être, il n'auroit aucune puissance sur la nature corporelle, ni aucun rapport à tout ce qu'elle contient; il ne pourroit ni la produire, ni la conserver, ni la mouvoir; mais quand je le conçois, tel que nulle différence ne peut jamais le faire décheoir de sa simplicité universelle, je conçois qu'il peut également tirer de son être simple & infini les esprits, les corps & toutes les autres essences possibles, qui correspondent à ses degrés infinis d'être.

De l'unité du premier être.

J'ai commencé à découvrir l'être qui est par lui-même; mais il s'en faut bien que je ne le connoisse, & je n'espère pas même de le connoître tout entier, puisqu'il est infini, & que ma pensée a des bornes. Je conçois néanmoins que je puis en connoître beaucoup de choses, en consultant l'idée que j'ai de la suprême perfection. Tout ce qui est clairement renfermé dans cette idée doit être attribué à cet être souverain, & je dois aussi exclure de lui tout ce qui est contraire à cette idée. Il ne me reste donc pour connoître Dieu, autant qu'il peut être connu par mon foible raisonnement, qu'à chercher dans cette idée tout ce que je puis concevoir de plus parfait. Je suis assuré que c'est Dieu. Tout ce qui paroît excellent, mais au-dessus de quoi on peut encore concevoir un autre degré d'excellence, ne peut lui appartenir: car il n'est pas seulement la perfection, mais il est la perfection suprême en tout genre. Ce principe est bientôt posé; mais il est très-fécond: les conséquences en sont infinies, & c'est à moi à prendre garde de les tirer toutes, sans me relâcher jamais.

1°. L'être qui est par lui-même est un, comme je l'ai déja remarqué: s'il étoit composé, il ne seroit plus parfaitemenr parfait: car je conçois, qu'à choses égales d'ailleurs, ce qui est simple, indivisible & véritablement un, est plus parfait que ce qui est divisible & composé de parties. J'ai même déja reconnu que nul composé divisible ne peut être véritablement infini.

2°. Je conçois qu'il ne peut y avoir deux êtres infiniment parfaits. Toutes les raisons qui me convainquent qu'il faut qu'il y en ait un, ne me permettent pas de croire qu'il y en ait deux. Il faut qu'il y ait un être par lui-même qui ait tiré du néant tous les autres êtres qui ne sont point par eux-mêmes: cela est clair. Mais un seul être par soi-même suffit pour tirer du néant tout ce qui en a été tiré. A cet égard, deux ne feroient pas plus qu'un; par conséquent rien n'est plus inutile & plus téméraire que d'en croire plusieurs. Deux

également parfaits seroient semblables en tout, & l'un ne seroit qu'une répétion inutile de l'autre : il n'y a pas plus de raison de croire qu'il y en a deux que de croire qu'il y en a cinq cens mille. De plus je conçois qu'une infinité d'êtres infiniment parfaits, ne mettroient dans la nature rien de réel au-delà d'un seul être infiniment parfait : rien ne peut aller au-delà du véritable infini : & quand on s'imagine que plusieurs infinis sont plus qu'un infini tout seul, c'est qu'on perd de vue ce que c'est qu'infini, & qu'on détruit par une supposition fausse, & qui se contredit elle-même, ce qu'on avoit supposé, en consultant la pure idée de l'infini. Il ne peut point y avoir plusieurs infinis. Qui dit plusieurs, dit une augmentation de nombres; l'infini ne peut admettre ni nombre ni augmentation. Qu'on suppose cent mille êtres infiniment parfaits, ils ne pourroient faire tous ensemble dans leur collection qu'une perfection infinie, & rien au-delà. Un seul être infiniment parfait, fournit également cette infinie perfection, avec cette différence qu'un seul être infiniment parfait est infiniment un & simple; au lieu que cette collection infinie d'êtres infiniment parfaits, auroit le défaut de la composition ou de la collection, & par conséquent seroit moins parfaite qu'un seul être qui auroit dans son unité l'infinie & souveraine perfection : ce qui détruit la supposition & renferme une contradiction manifeste.

D'ailleurs, il faut remarquer que si nous supposons deux êtres, dont chacun soit par soi-même, aucun des deux n'aura point véritablement une perfection infinie; en voici la preuve qui est claire. Une chose n'est point infiniment parfaite quand on peut en concevoir une autre d'une perfection supérieure. Or est-il que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres par eux-mêmes que nous venons de supposer : donc ces deux êtres ne seroient point infiniment parfaits. Il me reste à prouver que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres, & je n'aurai aucune peine à le démontrer. Quelque concorde & quelqu'union qu'on se représente entre deux premiers êtres, il faut toujours se les représenter comme deux puissances mutuellement indépendantes, & dont l'une ne peut rien ni sur l'action ni sur les ouvrages de l'autre. Voilà ce qu'on peut penser de mieux pour ces deux êtres, pour éviter l'opposition entr'eux : mais ce systême est bientôt renversé. Il est plus parfait de pouvoir tout seul produire toutes les choses possibles, que de n'en pouvoir produire qu'une partie quelqu'infinie qu'on veuille se l'imaginer; & de laisser à une autre cause une autre partie également infinie à produire de son côté : en un mot, il est plus parfait de réunir en soi la toute-puissance, que de la partager avec un autre être égal à soi. Dans ce systême, chacun de ces deux êtres n'auroit aucun pouvoir sur tout ce que l'autre auroit fait; ainsi sa puissance seroit bornée; & nous en concevons une autre bien plus grande, je veux dire, celle d'un seul premier être, qui réuniroit en lui la puissance des deux êtres. Donc un seul être par soi-même est quelque chose de plus parfait, que deux êtres qu'on supposeroit avoir par eux-mêmes l'existence. Cela posé, il s'ensuit clairement que pour remplir mon idée d'un être infiniment parfait, de laquelle je ne dois jamais rien me relâcher, il faut que je lui attribue d'être souverainement un : ainsi, qui dit perfection souveraine & infinie, réduit manifestement tout à l'unité. Je ne puis donc avoir aucune idée de deux êtres infiniment parfaits; car l'un partageant la puissance infinie avec l'autre, il partageroit aussi avec lui l'infinie perfection; & par conséquent chacun d'eux seroit moins puissant & moins parfait, que s'il étoit tout seul. D'où il faut conclure, contre la supposition, que ni l'un ni l'autre, ne seroit véritablement cette souveraine & infinie perfection que je cherche, & qu'il faut que je trouve quelque part, puisque j'en ai une idée claire & distincte. On peut encore faire ici une remarque décisive; c'est que si ces deux êtres qu'on suppose égaux, sont également & infiniment parfaits, ils se ressemblent en tout; car si chacun contient toute perfection, il n'y en a aucune dans l'un qui ne soit de même dans l'autre; s'ils sont si exactement semblables en tout, il n'y a rien qui distingue l'idée de l'un avec l'idée de l'autre; & on ne peut les discerner que par l'indépendance mutuelle de leur existence, comme les individus d'une même espèce; s'ils n'ont aucune distinction ou dissemblance dans l'idée, il n'est donc pas vrai que j'aie des idées distinctes des deux êtres de cette nature, & par conséquent je ne dois pas croire qu'ils existent.

3°. Il est évident qu'il ne peut point y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient inégaux; ensorte qu'il y en ait un supérieur aux autres, & auquel les autres soient subordonnés. J'ai déja remarqué que tout être qui existe par soi-même & nécessairement, est au souverain degré de l'être, & par conséquent de la perfection. S'il est souverainement parfait, il ne peut être inférieur en perfection à aucun autre : donc il ne peut y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient subordonnés les uns aux autres; il ne peut y en avoir qu'un seul infiniment parfait & nécessairement existant par soi-même. Tout ce qui existe au-dessous de celui-là n'existe que par lui, & par conséquent tout ce qui lui est inférieur est infiniment au-dessous de lui, pusqu'il y a une distance infinie entre l'existence nécessaire par soi-même, qui est essentielle à l'infinie perfection, & l'existence empruntée d'autrui, qui emporte toujours une perfection bornée, & par conséquent (s'il m'est permis de parler ainsi) une distance infinie de la suprême perfection.

4°. L'être par lui-même ne peut être qu'un; il est l'être sans rien ajouter. S'il étoit deux, ce seroit un ajouté à un; & chacun des deux ne

seroit plus l'être sans rien ajouter : chacun des deux seroit borné & restreint par l'autre. Les deux ensemble feroient la totalité de l'être par soi, & cette totalité seroit une composition : qui dit composition, dit parties & bornes, parce que l'une n'est point l'autre : qui dit composition de parties dit nombre, & exclut l'infini qui ne peut être qu'un. L'être suprême doit être la suprême unité. Puisque être & unité sont synonimes, nombre & bornes sont synonimes. J'en conclus que plusieurs Dieux, non-seulement ne seroient pas plus qu'un seul *Dieu*, mais encore seroient infiniment moins qu'un seul. Ils ne seroient pas plus qu'un seul : car cent millions d'infinis ne peuvent jamais surpasser un seul infini ; l'idée véritable de cet infini exclut tout nombre d'infinis, & l'infinité même d'infinis. Qui dit infinité d'infinis, ne fait qu'imaginer une multitude confuse d'êtres indéfinis, c'est-à-dire, sans bornes précises, mais néanmoins véritablement bornés. Dire une infinité d'infinis, c'est un pléonasme & une vaine & puérile répétition du même terme, sans pouvoir rien ajouter à la force de sa simplicité : c'est comme si on parloit de l'anéantissement du néant. Le néant anéanti est ridicule ; & il n'est pas plus néant que le néant simple ; de même l'infinité des infinis n'est que le simple infini unique & indivisible. Qui dit simplement infini, dit un être auquel on ne peut rien ajouter ; ce qui pourroit être ajouté étant distingué de cet infini, ne seroit point lui, & seroit quelque chose qui en seroit la borne : donc l'infini, auquel on pourroit ajouter, ne seroit pas un vrai infini. L'infini étant l'être auquel on ne peut rien ajouter, une infinité d'infinis ne seroient pas plus que l'infini simple ; ils sont clairement impossibles, car les nombres ne sont que des répétitions de l'unité ; & toute répétition est une addition. Puisqu'on ne peut ajouter à l'infini, il est évident qu'il est impossible de la répéter. Le tout est plus que les parties : les infinis simples dans cette supposition feroient les parties : l'infinité d'infinis feroient le tout, & le tout ne seroit point plus que chaque partie. Donc il est absurde & extravagant de vouloir imaginer ni une infinité d'infinis, ni même aucun nombre d'infinis.

J'ajoute que plusieurs infinis seroient infiniment moins qu'un ; un infini véritablement un, est véritablement infini. Ce qui est parfaitement & souverainement un, est parfait, est l'être souverain, est l'être infini, parce que l'unité, comme nous l'avons vu, & l'être sont synonymes. Un nombre pluriel ou une infinité d'infinis, seroient infiniment moins qu'un seul infini. Ce qui est composé consiste en des parties, dont l'une réellement n'est point l'autre, dont l'une est la borne de l'autre. Tout ce qui est composé de parties bornées est un nombre borné, & ne peut jamais faire la suprême unité qui est l'être suprême & le vrai infini : ce qui n'est pas véritablement infini est infiniment moindre que l'infini. Donc plusieurs infinis ou une infinité d'infinis, seroient infiniment moins qu'un seul véritable infini. *Dieu*, c'est l'infini : donc il est évident qu'il est un, & que plusieurs dieux ne seroient pas dieux. Cette supposition se détruit elle-même : en multipliant l'unité infinie, on la diminue, parce qu'on lui ôte son unité, dans laquelle seule peut se trouver le vrai infini.

5°. Le vrai infini est l'être le plus être que nous puissions concevoir. Il faut remplir entièrement cette idée de l'infini, pour trouver l'être infiniment parfait. Cette idée épuise d'abord tout l'être, & ne laisse rien pour la multiplication. Un seul être, qui est par lui seul, qui a en soi la totalité de l'être avec une fécondité unique & universelle, ensorte qu'il fait être tout ce qui lui plait, & que rien ne peut être hors de lui que par lui seul, est sans doute infiniment supérieur à un être qu'on suppose par soi, indépendant & fécond, mais qui a un égal indépendant & fécond comme lui : outre que ces deux prétendus infinis seroient la borne l'un de l'autre, & par conséquent ne seroient ni l'un ni l'autre infinis. De plus, chacun d'eux seroit moins qu'un seul infini qui n'auroit point d'égal : la simple égalité est une dégradation par comparaison à l'être unique & supérieur à tout ce qui n'est pas lui.

6°. Enfin chacun de ces dieux connoîtroit ou ignoreroit son égal. S'il l'ignoroit, il auroit une intelligence défectueuse ; il seroit ignorant d'une vérité infinie. S'il connoissoit parfaitement son égal, son intelligence surpasseroit infiniment son intelligibilité : son intelligibilité feroit la vérité au-delà de laquelle son intelligence appercevroit une autre intelligibilité infinie, je veux dire, celle de son égal. Son intelligibilité & son intelligence seroient pourtant sa propre essence : donc il seroit plus parfait & moins parfait que lui-même, ce qui est impossible. De plus, voici une autre contradiction. Ou chacun de ces deux infinis pourroit produire des êtres à l'infini, ou il ne le pourroit pas. S'il ne le pouvoit pas, il ne seroit pas infini, contre la supposition. Si au contraire il le pouvoit indépendamment l'un de l'autre, le premier qui commenceroit à produire des êtres, détruiroit son égal ; car cet égal ne pourroit pas produire ce que le premier auroit produit : donc sa puissance seroit bornée par cette restriction. Borner sa puissance, ce seroit borner sa perfection, & par conséquent sa substance même. Donc il est clair que le premier des deux qui agiroit librement sans l'autre, détruiroit l'infini de son égal. Que si on suppose qu'ils ne peuvent agir l'un sans l'autre, je conclus que ces deux puissances réciproquement dépendantes l'une de l'autre, sont imparfaites & bornées l'une par l'autre, & qu'elles sont un composé fini. Il faut donc revenir à une puissance véritablement une & indivisible pour trouver le véritable infini. Il n'y auroit pas plus de raison à admettre deux êtres infinis qu'à en admettre cent

mille, & qu'à en admettre un nombre infini. On ne doit admettre l'infini, qu'à cause de l'idée que nous en avons. Il n'est donc question que de trouver ce qui remplit cette idée. Or, est-il qu'un seul infini la remplît toute entière; qu'une infinité d'infinis n'y ajoute rien, qu'au contraire ils se détruiroient les uns les autres, & que leur collection ne seroit plus qu'un tout fini par une contradiction manifeste. Donc il est évident qu'il ne peut y avoir qu'un seul infini.

Quelle folie donc d'adorer plusieurs dieux. Pourquoi en croirai-je plus d'un? L'idée de la souveraine perfection ne souffre que l'unité. O vous, être infini, qui vous montrez à moi! vous êtes l'être par excellence; & il ne faut plus rien chercher après vous! Vous remplissez toutes choses, & il ne reste plus de place ni dans l'univers, ni dans mon esprit même pour une autre perfection égale à la vôtre. Vous épuisez toute ma pensée. Tout ce qui n'est pas vous est infiniment moins que vous. Tout ce qui n'est pas vous-même, n'est qu'une ombre de l'être, un être à demi tiré du néant, un rien dont il vous plaît de faire quelque chose. O être seul digne de ce nom! Qui est semblable à vous? Où sonr donc les vains fantômes de divinité que l'on a osé comparer à vous? Vous êtes, & tout le reste n'est point devant vous. Vous êtes, & tout le reste qui n'est que par vous, est comme s'il n'étoit pas. C'est vous qui avez fait ma pensée: c'est vous seul qu'elle cherche & qu'elle admire. Si je suis quelque chose, ce quelque chose sort de vos mains: il n'étoit point, & par vous il a commencé à être: il sort de vous, & il veut retourner à vous. Recevez donc ce que vous avez fait; reconnoissez votre ouvrage. Périssent tous les faux dieux qui sont les vaines images de votre grandeur! Périsse tout être qui veut être pour soi-même, ou qui veut que quelqu'autre être soit pour lui! Périsse tout ce qui n'est point à celui qui a tout fait pour lui même! Perisse toute volonté monstrueuse & égarée, qui n'aime point l'unique bien, pour l'amour duquel tout ce qui est a reçu l'être!

Simplicité.

Je conçois clairement par toutes les réflexions que j'ai déja faites, que le premier être est souverainement un & simple: d'où il faut conclure que toutes ses perfections n'en font qu'une; & que si je les multiplie, c'est par la foiblesse de mon esprit, qui ne pouvant d'une seule vue embrasser le tout qui est infini & parfaitement un, le multiplie pour se soulager, & le divise en autant de parties, qu'il a de rapports à diverses choses hors de lui. Ainsi je me représente en lui autant de degrés d'être qu'il en a communiqué aux créatures qu'il a produites, & une infinité d'autres qui correspondent aux créatures plus parfaites, en remontant jusqu'à l'infini, qu'il pourroit tirer du néant. Tout de-même je me représente cet être unique par diverses faces, pour ainsi dire, suivant les divers rapports qu'il a à ses ouvrages; c'est ce qu'on nomme perfection ou attribut: je donne à la même chose divers noms, suivant les divers rapports extérieurs; mais je ne prétends point par ces divers noms exprimer des choses réellement diverses. *Dieu* est infiniment intelligent, infiniment puissant, infiniment bon; son intelligence, sa volonté, sa bonté, sa puissance ne sont qu'une même chose réellement; ce qui pense en lui est le même que ce qui veut; ce qui agit, ce qui peut & qui fait tout est précisément le même qui pense & qui veut; ce qui prépare, ce qui arrange & conserve tout est le même qui détruit; ce qui punit, est le même qui pardonne & qui redresse; en un mot, en lui tout est un, d'une suprême unité. Il est vrai que malgré cette unité suprême, j'ai un fondement de distinguer ses perfections, de les considérer l'une sans l'autre, quoique l'une soit l'autre réellement: c'est qu'en lui, comme je l'ai remarqué, l'unité est équivalente & infiniment supérieure à la multitude. Ainsi je distingue ses perfections, non pour me représenter qu'elles ont quelqu'ombre de distinction entr'elles, mais pour les considérer par rapport à cette multirude des choses créées que l'unité souveraine surpasse infiniment. Cette distinction des perfections divines que j'admets en considérant *Dieu*, n'est donc rien de réel en lui; & je n'aurois aucune idée de lui, dès que je cesserois de le croire souverainement un: mais c'est un ordre & une méthode que je mets par nécessité dans les opérations bornées & successives de mon esprit, pour me faire des espèces d'entrepôts dans ce travail, & pour contempler l'infini à diverses reprises, en le regardant par rapport aux diverses choses qu'il fait hors de lui. Il ne faut point s'étonner que quand je contemple la divinité, mon opération ne puisse point être aussi une que mon objet. Mon objet est infini & infiniment un; mon esprit & mon opération ne sont ni infinis, ni infiniment un; au contraire ils sont infiniment bornés & multipliés. O unité infinie! je vous entrevois, mais c'est toujours, en me multipliant. Universelle & indivisible vérité! ce n'est pas vous que je divise, car vous demeurez toujours une & toute entière; & je croirois faire un blasphême que de croire en vous quelque composition: mais c'est moi, ombre de l'unité, qui ne suis jamais entièrement un. Non, je ne suis qu'un amas & un tissu de pensées successives & imparfaites. La distinction qui ne peut se trouver dans vos perfections, se trouve réellement dans mes pensées qui tendent vers vous, & dont aucune ne peut atteindre jusqu'à la suprême unité. Il faudroit être un autant que vous, pour vous voir d'un seul regard indivisible, dans votre unité infinie.

O multiplicité créée, que tu es pauvre dans ton abondance apparente! Tout nombre est bientôt épuisé; toute composition a des bornes étroites; tout ce qui est plus d'un, est infiniment moins

qu'un. Il n'y a proprement que l'unité elle ſeule: elle eſt plus que tout le reſte; car tout le reſte n'exiſte que par dépendance; & on ne ſait préciſément où il exiſte, ni quand il exiſte. En diviſant toujours, on cherche toujours l'être qui eſt l'unité, & on le cherche ſans le trouver jamais. La compoſition n'eſt qu'une repréſentation & une image trompeuſe de l'être. Ce qui a la réalité en ſoi, n'eſt point pluſieurs; il eſt ſingulier, & n'eſt qu'une ſeule choſe. Ce qui eſt vrai & réel en ſoi, doit ſans doute être préciſément ſoi-même, & rien au-delà. Mais où trouverons-nous cet être réel & vrai en ſoi, indépendamment de tout autre être? Pour y parvenir, il faut arriver juſqu'à la réelle & véritable unité: cette unité où eſt-elle, ſinon en Dieu? O Dieu! il n'y a que vous. Moi-même, je ne ſuis preſque point: je ne puis me trouver dans cette multitude de penſées ſucceſſives, qui ſont tout ce que je puis trouver de moi. L'unité, qui eſt la vérité même, ſe trouve ſi peu en moi, que je ne puis concevoir l'unité ſuprême, qu'en la diviſant & en la multipliant, comme je ſuis moi-même multiplié. A force d'être pluſieurs penſées, dont l'une n'eſt point l'autre, je ne ſuis plus rien; & je ne puis pas même voir d'une ſeule vue celui qui eſt un, parce qu'il eſt un, & que je ne le ſuis pas. O! qui me tirera des nombres, des compoſitions & des ſucceſſions, qui ſentent ſi fort le néant! Plus on multiplie les nombres, plus on s'éloigne de l'être précis & réel qui n'eſt que dans l'unité: les compoſitions ne ſont que des aſſemblages de bornes; tout y porte le caractère du néant; c'eſt un je ne ſais quoi qui n'a aucune conſiſtance, qui échappe de plus en plus, à meſure que l'on s'y enfonce, & qu'on y veut regarder de plus près: ce ſont des nombres magnifiques, & qui ſemblent promettre les unités qui les compoſent; mais les unités ne ſe trouvent point: plus on preſſe pour les ſaiſir, plus elles s'évanouiſſent: la multitude augmente toujours, & les unités ſeules, véritables fondemens de la multitude, ſemblent fuir & ſe jouer de notre recherche: les nombres ſucceſſifs s'enfuient auſſi toujours: celui dont nous parlons, pendant que nous en parlons, n'eſt déja plus: celui qui le touche, à peine eſt-il, & il finit; trouvez-le, ſi vous pouvez: le chercher, c'eſt l'avoir déja perdu. L'autre qui vient, n'eſt pas encore; il ſera, mais il n'eſt rien; & il ſera néanmoins un tout avec les autres qui ne ſont plus rien. Quel aſſemblage, de ce qui n'eſt plus, de ce qui ceſſe actuellement d'être, & de ce qui n'eſt pas encore? C'eſt pourtant cette multitude de néans qui compoſe mon exiſtence; c'eſt ce moi qui contemple l'être, qui le diviſe pour le contempler; & en le diviſant, qui confeſſe que la multitude ne peut atteindre l'unité indiviſible.

Eternité.

Quoique je ne puiſſe voir d'une vue aſſez ſimple la ſouveraine ſimplicité de *Dieu*, je conçois néanmois comment toute la variété des perfections que je lui attribue, ſe réunit dans un ſeul point eſſentiel. Je conçois en lui une première choſe, qui eſt lui-même tout entier, ſi je l'oſe dire, & dont toutes les autres réſultent. Poſé ce premier point, tout le reſte s'enſuit clairement & immédiatement. Mais quel eſt-il ce point? C'eſt celui-là même par lequel nous avons commencé, & qui m'a découvert la néceſſité d'un premier être. Etre par ſoi-même, c'eſt la ſource de tout ce que je trouve en *Dieu*; c'eſt par-là que j'ai reconnu qu'il eſt infiniment parfait. Ce qui a l'être par ſoi, exiſte au ſuprême degré, & par conſéquent poſſéde la plénitude de l'être. On ne peut atteindre au ſuprême degré & à la plénitude de l'être que par l'infini; car aucun fini n'eſt jamais ni plein ni ſuprême, puiſqu'il y a toujours quelque choſe de poſſible au-deſſus. Donc il faut que l'être par ſoi-même ſoit un être infini: s'il eſt un être infini, il eſt infiniment parfait; car l'être, la bonté & la perfection ſont la même choſe: d'ailleurs on ne peut rien concevoir de plus parfait que d'être par ſoi; & toute perfection d'un être qui n'eſt point par ſoi, quelque haute qu'on ſe la repréſente, eſt infiniment au-deſſous de celle d'un être qui eſt par lui-même: donc l'être qui eſt par lui-même, & par qui tout ce qui n'eſt pas lui exiſte, eſt infiniment parfait. Il faut même, pour faciliter cette diſcuſſion, en réglant les termes dont je ſuis obligé de me ſervir, arrêter une fois pour toutes, qu'à l'avenir ces manières de m'exprimer, *être par ſoi-même*, *être néceſſaire*, *être infiniment parfait*, *premier être*, *première cauſe*, & *Dieu*, ſont termes abſolument ſynonymes.

De cette idée de l'être néceſſaire, j'ai tiré la ſimplicité & l'unité de *Dieu*: la ſimplicité, parce que rien de compoſé ne peut être ni infiniment parfait, ni même infini: ſon unité, puiſque s'il y avoit deux êtres néceſſaires & indépendans l'un de l'autre, chacun d'eux ſeroit moins parfait dans cette puiſſance partagée, qu'un ſeul qui la réunit toute entière. Maintenant examinons les autres perfections que je dois lui attribuer.

Il eſt immuable; ce qui eſt par ſoi-même ne peut jamais être conçu autrement: il a toujours la même raiſon d'exiſter, & la même cauſe de ſon exiſtence, qui eſt ſon eſſence même; il eſt donc immuable dans ſon exiſtence. Il n'eſt pas moins incapable de changemens pour les manières d'être, que pour le fond de l'être. Dès qu'on le conçoit infini & infiniment ſimple, on ne peut plus lui attribuer aucune modification; car les modifications ſont les bornes de l'être: être modifié d'une telle façon, c'eſt être de cette façon à l'excluſion de toutes les autres. L'infini parfait ne peut donc avoir aucune modification, & par conſéquent n'en ſauroit changer: il n'en peut avoir non plus pour ſes parties que pour ſon tout, puiſqu'il n'a aucune partie: donc il eſt ſimplement & abſolument

immuable. Ce qu'il produit hors de lui est toujours fini. La créature ayant des bornes dans son être, elle a par conséquent des modifications : n'étant pas infinie, il faut qu'elle soit un être fini & particulier ; il faut qu'elle soit resserrée dans les bornes étroites de quelque manière précise d'être. Il n'y a que lui qui possède éminemment tout, & qui est infini, qui n'est jamais rien de singulier, & qui efface toutes les distinctions. Il est l'être simple & sans restriction.

Quoique chaque modification prise en particulier ne soit pas essentielle à la créature, parce qu'elle n'a rien en soi de nécessaire, rien qui ne soit contingent & variable au gré de celui qui la produit, il lui est néanmoins essentiel d'être bornée dans ses modifications. Ce qui n'est point par soi ne peut jamais renfermer toutes les perfections; ce qui ne les renferme point ne peut exister qu'avec une borne : vous pouvez changer la borne, mais il lui en faut toujours une nécessairement. Aussi-tôt que j'ai reconnu que la créature est essentiellement bornée & changeante par la mutabilité de ses bornes, je trouve ce que c'est que le temps. Le temps, sans en chercher une définition plus exacte, est le changement de la créature : qui dit changement, dit succession; car ce qui change passe nécessairement d'un état à un autre : l'état d'où l'on sort, précéde, & celui où l'on entre, suit ; le temps est le changement de l'être créé. Le temps est la négation d'une chose très-réelle & souverainement positive, qui est la permanence de l'être ; ce qui est permanent d'une absolue permanence, n'a en soi, ni avant ni après, ni plutôt ni plus tard. La non-permanence est le changement ; c'est la défaillance de l'être, ou la mutation d'une manière en une autre : mais enfin toute mutation renferme une succession, & toute existence bornée emporte une durée divisible, & plus ou moins longue. Il y a des changemens incertains que l'on mesure par d'autres qui sont certains & réglés. Comme on peut mesurer une promenade ou un travail qu'on fait, ou une conversation dont on s'occupe, par le cours des astres, par une pendule ou par une horloge de sable, c'est un changement ou un mouvement incertain d'un être qu'on mesure par un autre mouvement plus précis & plus uniforme : quand même les êtres créés ne changeroient point de modification, il ne laisseroit point d'y avoir, quant au fond de la substance, une mutation continuelle. Voici comment. C'est que la création de l'être qui n'est point par lui-même, n'est pas absolue & permanente ; l'être qui est par lui-même ne tire point du néant des êtres qui ensuite subsistent par eux-mêmes hors du néant d'une manière fixe ; ils ne peuvent continuer à exister qu'autant que l'être nécessaire les soutient hors du néant ; ils n'en sont jamais déhors par eux-mêmes, donc ils n'en sont déhors que par un don actuel de l'être. Le don actuel est libre, & par conséquent révocable ; s'il est libre & révocable, il peut être plus ou moins long, il est divisible ; dès qu'il est divisible, il renferme une succession ; dès qu'on y met une succession, voilà un tissu de création successive : ainsi ce n'est pas une existence fixe & permanente ; ce sont des existences bornées & divisibles, qui se renouvellent sans cesse par une création continuée. Il est donc certain que tout est successif dans la créature, non-seulement la variété de modification, mais encore le renouvellement continuel d'une existence bornée. Cette non-permanence de l'être créé est ce que j'appelle le temps : ainsi, loin de vouloir connoître l'éternité par le temps, comme je suis tenté de le faire, il faut au contraire connoître le temps par l'éternité ; car on peut connoître le fini par l'infini, en y mettant une borne ou négation ; mais on ne peut jamais connoître l'infini par le fini, car une borne ou négation ne donne aucune idée de ce qui est souverainement positif. Cette non-permanence de la créature est donc ce que je nomme le *temps* ; par conséquent la parfaite & absolue permanence de l'être nécessaire & immuable, est ce que je dois nommer l'*éternité*. Rien ne peut changer de modification, puisqu'il n'en peut jamais avoir aucune. Le vrai infini ne souffrant point de borne dans son être, ne peut avoir aucune borne dans son existence ; par conséquent il ne peut avoir aucun temps ni durée ; car ce que j'appelle *durée*, c'est une existence divisible & bornée, c'est ce qui est précisément opposé à la permanence. Il est donc permanent fixe dans son existence. J'ai déja remarqué que comme tout être divisible est borné, ainsi tout véritable infini est indivisible. L'existence divine, qui est infinie, est donc indivisible. Si elle n'est point divisible, comme l'existence bornée des créatures dans lesquelles il y a ce que l'on appelle la partie antérieure & la partie postérieure, il s'ensuit donc que cette existence infinie est toujours toute entière, celle des créatures n'est jamais tout-à-la fois; ses parties ne peuvent se réunir ; l'une exclut l'autre, & il faut que l'une finisse, afin que l'autre commence. La raison de cette incompatibilité entre ces parties d'existence, est que le Créateur ne donne qu'avec mesure l'existence à sa créature ; dès qu'il la lui donne bornée, il la lui donne divisible en partie, dont l'une n'est pas l'autre. Mais pour l'être nécessaire, infini & immuable, c'est tout le contraire ; son existence est infinie & indivisible. Ainsi, non-seulement il n'y a point d'incompatibilité dans les parties de son existence, comme dans celle de l'existence de la créature; mais, pour parler correctement, il faut dire que son existence n'a aucune partie ; elle est essentiellement toujours toute entière. C'est donc retomber dans l'idée du temps & confondre tout, que de vouloir encore imaginer en *Dieu* rien qui ait rapport à aucune succession. En lui rien ne dure, parce que rien ne passe ; tout est fixe ; tout est à la fois ; tout est immobile ; en *Dieu*, rien n'a

été, rien ne ſera ; mais tout eſt. Supprimons donc pour lui toutes les queſtions que l'habitude & la foibleſſe de l'eſprit fini, qui veut embraſſer l'infini à ſa mode étroite & racourcie, me tenteroient de faire. Dirai-je, ô mon *Dieu* ! que vous aviez déja une éternité d'exiſtence en vous-même, avant que vous m'euſſiez créé ; & qu'il vous reſte encore une autre éternité, après ma création, où vous exiſtez toujours : ces mots de *déja* & d'*après* ſont indignes de celui qui eſt : vous ne pouvez ſouffrir aucun paſſé & aucun avenir en vous : c'eſt une folie que de vouloir diviſer votre éternité, qui eſt une permanence indiviſible : c'eſt vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en deſcendant le long d'un fleuve, je m'éloigne toujours de ce rivage, qui eſt immobile. Inſenſé que je ſuis ! je veux, ô immobile vérité, vous attribuer l'être borné, changeant & ſucceſſif de votre créature ! Vous n'avez en vous aucune meſure dont on puiſſe meſurer votre exiſtence : car elle n'a ni borne ni parties ; vous n'avez rien de meſurable : les meſures même qu'on peut tirer des êtres bornés, changeans, diviſibles & ſucceſſifs, ne peuvent ſervir à vous meſurer, vous qui êtes infini, indiviſible, immuable & permanent. Comment dirai-je donc que la courte durée de la créature eſt par rapport à votre éternité ? N'étiez-vous pas avant moi ? Ne ſerez-vous pas après moi ? Ces paroles tendent à ſignifier quelque vérité ; mais elles ſont à la rigueur indignes & impropres : ce qu'elles ont de vrai, c'eſt que l'infini ſurpaſſe infiniment le fini ; qu'ainſi votre exiſtence infinie ſurpaſſe infiniment en tout ſens mon exiſtence, qui étant bornée, a un commencement, un préſent & un futur. Mais il eſt faux que la création de votre ouvrage, partage votre éternité en deux éternités. Deux éternités ne feroient pas plus qu'une ſeule : une éternité partagée, qui auroit une partie antérieure & une partie poſtérieure, ne ſeroit plus une véritable éternité : en voulant la multiplier, on la détruiroit, parce qu'une partie ſeroit néceſſairement la borne de l'autre par le bout où elles ſe touchoient. Qui dit éternité, s'il entend ce qu'il dit, ne dit que ce qui eſt, & rien au-delà ; car tout ce qu'on ajoute à cette infinie ſimplicité, l'anéantit : qui dit éternité, ne ſouffre plus le langage du temps. Le temps & l'éternité ſont incommenſurables ; ils ne peuvent être comparés ; & on eſt ſéduit par ſa propre foibleſſe toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choſes ſi diſproportionnées. Vous avez néanmoins, ô mon *Dieu*, fait quelque choſe hors de vous ! car je ne ſuis pas vous, & il s'en faut infiniment. Quand eſt-ce donc que vous m'avez fait ? Eſt-ce que vous n'étiez pas, avant que de me faire ? Mais que dis-je ? me voilà déja retombé dans mon illuſion & dans les queſtions du temps : je parle de vous comme de moi, ou comme de quelqu'autre être paſſager que je pourrois meſurer avec moi. Ce qui paſſe peut être meſuré avec ce qui paſſe ; mais ce qui ne paſſe point eſt hors de toute meſure & de toute comparaiſon avec ce qui paſſe : il n'eſt permis de demander ni quand il a été, ni s'il étoit avant ce qui n'eſt pas, ou qui n'eſt qu'en paſſant. Vous êtes, & c'eſt tout. O que j'aime cette parole, & qu'elle me remplit pour tout ce que j'ai à connoître de vous ? Vous êtes *celui qui eſt*. Tout ce qui n'eſt point cette parole vous dégrade. Il n'y a qu'elle qui vous reſſemble. En n'ajoutant rien au mot d'être, elle ne diminue rien de votre grandeur. Elle eſt (je l'oſe dire) cette parole, infiniment parfaite comme vous : il n'y a que vous qui puiſſiez parler ainſi, & renfermer votre infini dans trois mots ſi ſimples. Je ne ſuis pas, ô mon *Dieu*, ce qui eſt ! Hélas ! je ſuis preſque ce qui n'eſt pas. Je me vois comme un milieu incompréhenſible entre le néant & l'être : je ſuis celui qui a été ; je ſuis celui qui ſera ; je ſuis celui qui n'eſt plus ce qu'il a été ; je ſuis celui qui n'eſt pas encore ce qu'il ſera ; & dans cet entre-deux je ſuis un je ne ſais quoi, qui ne peut s'arrêter en ſoi, qui n'a aucune conſiſtance, qui s'écoule rapidement comme l'eau ; un je ne ſcais quoi que je ne puis ſaiſir, qui s'enfuit de mes propres mains, qui n'eſt plus, dès que je le veux ſaiſir ou l'appercevoir ; un je ne ſais quoi qui finit dans l'inſtant même où il commence ; enſorte que je ne puis jamais un ſeul moment me trouver moi-même fixe & préſent à moi-même, pour dire ſimplement je ſuis. Ainſi ma durée n'eſt qu'une défaillance perpétuelle. O que je ſuis loin de votre éternité qui eſt indiviſible, infinie & toujours préſente toute entière ! Que je ſuis même bien éloigné de la comprendre ! Elle m'échappe à force d'être vraie, ſimple & immenſe ; comme mon être m'échappe à force d'être compoſé de parties, mêlé de vérité & de menſonge, d'être & de néant. C'eſt trop peu que de dire de vous que vous étiez des ſiècles infinis avant que je fuſſe. J'aurois honte de parler ainſi, car c'eſt meſurer l'infini avec le fini, qui eſt un demi néant. Quand je crains de dire que vous étiez avant que je fuſſe, ce n'eſt pas pour douter que, vous exiſtant, vous ne m'ayez créé, moi qui n'exiſtois pas ; mais c'eſt pour éloigner de moi toutes les idées imparfaites qui ſont au-deſſous de vous. Dirai-je que vous étiez avant-moi ? Non ; car voilà deux termes que je ne puis ſouffrir. Il ne faut pas dire, *vous étiez* ; car *vous étiez* marque un temps paſſé & une ſucceſſion. *Vous êtes* : & il n'y a qu'un préſent immobile, indiviſible, & infini que l'on puiſſe vous attribuer, pour parler dans la rigueur des termes. Il ne faut point dire que vous avez toujours été, il faut dire que vous êtes ; & ce terme de *toujours*, qui eſt ſi fort pour la créature, eſt trop foible pour vous ; car il marque une continuité & non une permanence : il vaut mieux dire ſimplement & ſans reſtriction *que vous êtes*. O être ! votre éternité qui n'eſt que votre être même m'étonne, mais elle

me console. Je me trouve devant vous, comme si je n'étois pas : je m'abyme dans votre infini : loin de mesurer votre permanence par rapport à ma fluidité continuelle, je commence à me perdre de vue, à ne me trouver plus, & à ne voir en tout que ce qui est, je veux dire, vous-même. Ce que j'ai dit du passé, je le dis de même de l'avenir. On ne peut point dire que vous serez après ce qui se passe, car vous ne passez point : ainsi vous ne serez pas, mais vous êtes; & je me trompe toutes les fois que je sors du présent, en parlant de vous. On ne dit point d'un rivage immobile qu'il dévance ou qu'il suit les flots d'une rivière; il ne dévance ni ne suit, car il ne marche point. Ce que je remarque de ce rivage par rapport à l'immobilité locale, je le dois dire de l'être infini par rapport à l'immobilité d'existence. Ce qui passe a été & sera, & passe du prétérit au futur par un présent imperceptible, qu'on ne peut jamais assigner. Mais ce qui ne passe point, existe absolument, & n'a qu'un présent infini : il est, & c'est tout ce qu'il est permis d'en dire : il est sans temps dans tous les temps de la création : quiconque sort de cette simplicité tombe de l'éternité dans le temps. Il n'y a donc en vous, ô vérité infinie, qu'une existence indivisible & permanente ! Ce qu'on appelle éternité *à parte post*, éternité *à parte antè*, n'est qu'une expression impropre. Il n'y a en vous non plus de milieu que de commencement & de fin : ce n'est donc point au milieu de votre éternité que vous avez produit quelque chose hors de vous. Je le dirai trois fois; mais ces trois fois ne font qu'un. Les voici. O permanente & infinie vérité ! vous êtes, & rien n'est hors de vous; vous êtes, & ce qui n'étoit pas commence à être hors de vous; vous êtes, & ce qui étoit hors de vous, cesse d'être. Mais ces trois répétitions de ces termes *vous êtes*, ne font qu'un seul infini qui est indivisible. C'est cette éternité même qui reste encore toute entière. Il n'en est point écoulé une moitié; car elle n'a aucune partie. Ce qui est essentiellement toujours présent, ne peut jamais être passé. O éternité ! je ne puis vous comprendre, car vous êtes infinie : mais je conçois tout ce que je dois exclure de vous, pour ne vous méconnoître jamais. Cependant, ô mon *Dieu* ! quelques efforts que je fasse pour ne point multiplier votre éternité, par la multitude de mes pensées bornées, il m'échappe toujours de vous faire semblable à moi, & de diviser votre existence indivisible. Souffrez donc que j'entre encore une fois dans votre lumière inaccessible dont je suis ébloui. N'est-il pas vrai que vous avez pu créer une chose avant que d'en créer une autre ? Puisque cela est possible, je suis en droit de le supposer. Ce que vous n'avez pas fait encore, ne viendra sans doute qu'après ce que vous avez déja fait. La création n'est pas seulement la créature produite hors vous; elle renferme aussi l'action par laquelle vous produisez cette créature. Si vos créations sont les unes plutôt que les autres, elles sont successives : si vos actions sont successives, voilà une succession, & par conséquent voilà le temps de l'éternité même.

Pour démêler cette difficulté, je remarque qu'il y a entre vous & vos ouvrages toute la différence qui doit être entre l'infini & le fini, entre le permanent & le fluide ou successif. Ce qui est fini & divisible peut être comparé & mesuré avec ce qui est fini & divisible : ainsi vous avez mis un ordre & un arrangement dans vos créatures par le rapport de leurs bornes. Mais cet ordre, cet arrangement, ce rapport qui résulte des bornes de vos créatures ne peut jamais être en vous qui n'êtes ni divisible ni borné. Une créature peut donc être plutôt que l'autre, parce que chacune d'elles n'a qu'une existence bornée : mais il est faux & absurde de penser que cette succession de création se trouve en vous. Votre action par laquelle vous créez est vous-même; autrement vous ne pourriez agir, sans cesser d'être simple & indivisible. Il faut donc concevoir que vous êtes éternellement créant tout ce qu'il vous plaît de créer. De votre part, vous créez éternellement par une action simple, infinie & permanente, qui est vous-même; de la part de la créature, elle n'est pas créée éternellement; la borne est en elle, & point dans votre action. Ce que vous créez éternellement n'est que dans un temps; c'est que l'existence infinie & indivisible ne communique au-dehors qu'une existence divisible & bornée. Vous ne créez donc point une chose plutôt qu'une autre par une succession qui soit en vous, quoique cette chose doive exister deux mille ans plutôt qu'une autre : ces rapports sont entre vos ouvrages; mais les rapports de bornes ne peuvent aller jusqu'à vous. Vous connoissez les rapports que vous avez faits; mais la connoissance des bornes de votre ouvrage ne met aucune borne en vous. Vous voyez, dans ce cours d'existence divisible & bornée, ce que j'appelle le présent, le passé, l'avenir; mais vous voyez ces choses hors de vous : il n'y en a aucune qui vous soit plus présente qu'une autre. Vous embrassez tout également par votre infini indivisible : ce qui n'est plus, n'est plus, & sa cessation est réelle; mais la même existence permanente à laquelle ce qui n'est plus étoit présent pendant qu'il étoit, est encore la même, lorsqu'une autre chose passagère a pris la place de celle qui est anéantie.

Comme votre existence n'a aucune partie, une chose qui passe ne peut, dans son passage, répondre à une partie plutôt qu'à une autre de votre existence indivisible; ou, pour mieux dire, elle ne peut répondre à rien; car il n'y a nulle proportion concevable entre l'infini indivisible & ce qui est divisible & passager. Il faut néanmoins qu'il y ait quelque rapport entre l'ouvrier & l'ouvrage; mais il faut bien se garder d'imaginer un rapport

rapport de succession & de borne. L'unique rapport qu'il y faut concevoir, est que ce qui est & qui ne peut cesser d'être, fait que ce qui n'est point reçoit de lui une existence bornée qui commence pour finir.

Tout autre rapport, ô mon Dieu! détruit votre permanence & votre simplicité infinie. Vous êtes si grand & si pur dans votre perfection, que tout ce que je mêle du mien dans l'idée que j'ai de vous, fait qu'aussi-tôt ce n'est plus vous-même. Je passe ma vie à contempler votre infini; je le vois & je ne saurois en douter; mais dès que je veux le comprendre, il m'échappe; ce n'est plus lui; je retombe dans le fini; j'en vois assez pour me contredire & pour me reprendre toutes les fois que j'ai conçu ce qui est moins que vous-même. Mais à peine me suis-je relevé, que je retombe de mon propre poids. Ainsi c'est un mêlange perpétuel de ce que vous êtes & de ce que je suis. Je ne puis ni me tromper entiérement, ni posséder d'une manière fixe votre vérité: c'est que je vous vois de la même manière que j'existe: en moi tout est fini & passager: je vois, par des pensées courtes & fluides, l'infini qui ne s'écoule jamais. Bien loin de vous méconnoître dans cet embarras, je vous reconnois à ce caractère nécessaire de l'infini qui ne seroit plus l'infini, si le fini pouvoit y atteindre. Ce n'est pas un nuage qui couvre votre vérité; c'est la lumière de cette vérité même qui me surpasse: c'est parce que vous êtes trop clair & trop lumineux que mon regard ne peut se fixer sur vous. Je ne m'étonne point que je ne puisse vous comprendre; mais je ne saurois assez m'étonner de ce que je puis même vous entrevoir, & de ce que je m'apperçois de mon erreur lorsque je prends quelqu'autre chose pour vous, ou que je vous attribue ce qui ne vous convient pas.

Immensité.

Après avoir considéré l'éternité & l'immutabilité de Dieu, qui sont la même chose, je dois examiner son immensité. Puisqu'il est par lui-même, il est souverainement, il a éminemment & de la manière la plus parfaite tout l'être en lui. Puisqu'il a tout l'être en lui, il a sans doute le positif & le parfait de l'étendue: l'étendue est une manière d'être dont j'ai l'idée. J'ai déja vu que mes idées sur l'essence des choses sont des degrés réels de l'être, qui sont formellement ou éminemment en Dieu, & qui sont possibles hors de lui, parce qu'il peut les produire. Le positif & le parfait de l'étendue est donc en lui, & il ne peut la produire au-dehors qu'à cause qu'elle est éminemment renfermée dans la plénitude de son être. D'où vient donc que je ne le nomme point étendu & corporel? C'est qu'il y a une extrême différence, comme je l'ai déja remarqué, entre attribuer à Dieu tout le positif ou le parfait de l'étendue, ou lui attribuer l'étendue avec une borne ou négation. Qui met l'étendue sans borne, change l'étendue en immensité: qui met l'étendue avec une borne, fait la nature corporelle. Dès que vous ne mettez aucune borne à l'étendue, vous lui ôtez la figure, la divisibilité, le mouvemennt, l'impénétrabilité: la figure, parce qu'elle n'est que la manière d'être bornée par une superficie: la divisibilité, parce que ce qui est infini, comme nous l'avons vu, ne peut être diminué, ni par conséquent divisé, ni par conséquent composé & divisible: le mouvement, parce que si vous supposez un tout qui n'a ni partie ni borne, il ne peut ni se mouvoir au-delà de sa place, puisqu'il ne peut y avoir de place au-delà du vrai infini, ni changer l'arrangement & la situation de ses parties, puisqu'il n'a aucune partie dont il soit composé; ni enfin l'impénétrabilité, puisqu'on ne peut concevoir l'impénétrabilité, qu'en concevant deux corps bornés, dont l'un n'est point l'autre, & dont l'un ne peut occuper le même espace que l'autre. Il ne peut y avoir rien de semblable dans l'immensité infinie & indivisible: donc il n'y a point en elle d'impénétrabilité.

Ces principes posés, il s'ensuit que tout le positif de l'étendue se trouve en Dieu, sans que Dieu soit ni figuré, ni capable de mouvement, ni divisible, ni impénétrable, ni par conséquent palpable, ni par conséquent mesurable. Il n'est pas plus dans un certain lieu précis, qu'il n'est dans un certain temps: car il n'a, par son être absolu & infini, aucun rapport aux lieux & aux temps, qui ne sont que des bornes & des restrictions de l'être: demandez s'il est au-delà de l'univers, s'il en surpasse les extrémités en longueur, largeur, profondeur; c'est dans un sens faire une question aussi absurde que de demander s'il étoit avant que le monde fût, & s'il sera encore après que le monde ne sera plus. Comme il ne peut y avoir en Dieu ni passé ni futur, il ne peut y avoir aussi en lui au-delà ni au-deçà. Comme la permanence absolue exclut toute mesure de succession, l'immensité n'exclut pas moins toute mesure d'étendue. Il n'a point été, il ne sera point; mais il est. Tout de même, à proprement parler, il n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au-delà d'une telle borne; mais il est absolument. Toutes ces expressions qui le rapportent à quelque terme, qui le fixent à un certain lieu, sont impropres & indécentes. Où est-il donc? il est, & il est tellement, qu'il faut bien se garder de demander où. Ce qui n'est qu'à demi, ce qui n'est qu'avec des bornes, est tellement une certaine chose, qu'il n'est que cette chose précisément. Pour lui, il n'est précisément aucune chose singulière & restreinte: il est l'être, ou, pour dire encore mieux, en disant plus simplement, il est: car moins on dit de paroles de lui, & plus on dit de choses. Il est: gardez-vous bien d'y rien ajouter. Les autres êtres qui ne sont

que des demi-êtres, des êtres estropiés & des portions imperceptibles de l'être, ne sont point simplement. On est réduit à demander quand & où est-ce qu'ils sont : s'ils sont, ils n'ont pas été & ne seront pas; s'ils sont ici, ils ne sont pas là. Ces deux questions *quand* & *où* épuisent leur être; mais pour celui qui est, tout est dit, quand on a dit qu'il est. Celui qui demande encore quelque chose, n'a rien compris dans l'unique chose qu'il faut concevoir. L'infini indivisible ne peut répondre à aucun être divisible & fini que l'on nomme un *corps*. Mais refuserai-je de dire qu'il est par-tout ? Non, je ne refuserai point de le dire, s'il le faut pour m'accommoder aux notions imparfaites. Je me donnerai bien de garde de lui attribuer une présence corporelle en chaque lieu; car il n'est point corps; il n'a point de superficie contiguë à la superficie des autres corps. Mais je lui attribuerai, pour me faire entendre, une présence d'immensité, c'est-à-dire, que comme en chaque temps on doit toujours dire de Dieu, il est, sans le restreindre, en disant, il est aujourd'hui; de même en chaque lieu on doit dire, il est, sans le restreindre en disant, il est ici. Mais encore une fois, n'est-ce pas lui ôter une perfection & à moi une consolation merveilleuse, que de n'oser pas dire qu'il est ici ? Hé bien ! je le dirai tant qu'on voudra, pourvu que je l'entende comme je le dois. Quand je crains de dire qu'il est présent ici, ce n'est pas pour lui attribuer quelque chose de moins réel & de moins grand que la présence, c'est au contraire pour m'élever à une manière plus pure de le concevoir dans la simplicité universelle; c'est pour reconnoître qu'il est infiniment plus que présent.

Je soutiens que dire qu'il est simplement & absolument, est infiniment plus que de dire qu'il est par-tout; car qui dit par-tout, dit des lieux, & par conséquent une chose bornée : les lieux sont des superficies de corps, & par conséquent des corps véritables, qui sont divisibles & ont nécessairement des bornes. Il est vrai que je ne puis concevoir aucun lieu où Dieu n'agisse, c'est-à-dire, aucun être que Dieu ne produise sans cesse. Tout lieu est corps : il n'y a aucun corps sur lequel Dieu n'agisse, & qui ne subsiste par l'actuelle opération de Dieu. Il est donc clair qu'il n'y a aucun lieu où Dieu n'opère : mais il y a une grande différence entre opérer sur un corps, ou correspondre à un corps. Je ne puis concevoir la présence locale que par un rapport local de substance à substance : il n'y a aucun rapport local entre une substance, qui n'a ni borne ni lieu, & une substance bornée & figurée : il est donc manifeste que lorsque nous disons de Dieu qu'il est dans un corps, il faut entendre cela de son action sur ce corps; car il ne peut avoir aucun rapport local par sa substance avec un corps. Mais où est-il donc ? n'est-il nulle part ? Je réponds qu'il n'y a point de lieu particulier pour lui : il existe trop pour exister avec quelque borne, & par conséquent pour être présent par sa substance dans un certain lieu plutôt que dans un autre. Ces sortes de questions qui paroissent si embarassantes, ne le sont qu'à cause qu'on s'engage mal-à-propos à y répondre : au lieu d'y répondre, il faut les supprimer : c'est comme qui demanderoit, de quel bois est une statue de marbre ? de quelle couleur est l'eau pure qui n'en a aucune ? de quel âge est l'enfant qui n'est pas encore né ? Que deviennent donc toutes les idées d'immensité, qui représentent Dieu comme remplissant tous les espaces de l'Univers, & débordant infiniment au-delà ? Ce ne sont point des idées de mon esprit attentif sur lui-même, ce sont au contraire des imaginations par lesquelles je cherche à me représenter ce qui est au-dessus de toute image. A parler dignement de Dieu, il n'est ni dedans ni dehors le monde; car il n'y a pour l'être infini ni dedans, ni dehors, qui sont des termes de mesure. Toute cette erreur vient de ce que les idées d'éternité & d'immensité nous surmontent par leur caractère d'infini, & nous échappent par leur simplicité. On veut toujours rentrer dans le composé, dans le fini, dans le nombre & dans la mesure. Ainsi on imagine, contre ses propres idées, une image d'éternité qui n'est qu'une suite ou succession confuse des siècles à l'infini, & une fausse immensité qui n'est qu'une composition confuse d'espace & de substance à l'infini : mais tout cela n'a aucun rapport à l'éternité & à l'immensité véritable. Ces successions des siècles, ces assemblages d'espace remplis par des substances sont divisibles, & par conséquent ont essentiellement des bornes, quoique je ne me représente pas actuellement & distinctement ces bornes, en considérant ces objets. Ainsi, quand je leur attribue l'infini, je me contredis moi-même par distraction, & je dis une chose qui ne peut avoir aucun sens. La seule véritable manière de contempler l'éternité & l'immensité de Dieu, c'est de bien croire qu'il ne peut avoir en lui ni temps ni lieu; que toutes les questions du temps & du lieu sont impertinentes à son égard; qu'il faut y répondre, non par une réponse cathégorique & sérieuse, mais en se rappellant leur absurdité, & en leur imposant silence pour toujours. Ces deux choses, savoir l'éternité & l'immensité, ont entr'elles un merveilleux rapport : aussi ne sont-elles réellement que la même chose, c'est-à-dire, l'être simple & sans borne. Ecartez scrupuleusement toute idée de borne, & vous n'hésiterez plus par de vaines questions. Dieu est. Tout ce que vous ajoutez à ces deux mots, sous les plus beaux prétextes, obscurcit au lieu d'éclaircir. Dire qu'il est toujours, c'est tomber dans un équivoque, & se préparer une illusion. Toujours, peut vouloir dire une succession qui ne finit point, & Dieu n'a point une succession de

ſiècle, quelque durée infinie qu'on leur ſuppoſe. Ainſi dire qu'il eſt, dit plus que dire qu'il eſt toujours : tout de même, dire qu'il eſt par-tout, dit moins que de dire qu'il eſt ; car dire qu'il eſt par-tout, paroit ſignifier que la ſubſtance de Dieu s'étend & ſe rapporte localement à toutes les eſpèces diviſibles : or l'infini indiviſible ne peut avoir ce rapport local de ſubſtance avec les corps diviſibles & meſurables. Il eſt donc vrai qu'à parler en rigueur, il vaut bien mieux dire que Dieu eſt, que de dire qu'il eſt toujours & par-tout. Si un Dieu agit ſur un corps, il ne s'enſuit pas pour cela qu'il ſoit, par une préſence locale, dans ce corps ; l'infini indiviſible, ſans rapport de ſa part au fini diviſible, ne laiſſe pas d'agir ſur lui. Tout de même, quoique Dieu agiſſe ſur le temps ou ſucceſſion des créatures, il ne s'enſuit point qu'il ſoit dans aucun temps ou mutation de créature. L'immenſe borne & arrange tout ; l'immobile meut tout. Celui qui eſt, fait que chaque choſe eſt avec meſure pour l'étendue & pour la durée. Les choſes bornées peuvent ſe comparer & ſe rapporter par leurs bornes les unes aux autres. L'infini indiviſible ne peut être ni comparé, ni rapporté, ni meſuré ; en lui tout eſt abſolu, nul terme relatif ne peut lui convenir ; il n'eſt pas plus dans le monde qu'il a créé, que hors du monde dans les eſpaces qu'il n'a point créés ; car ſon immenſité n'eſt fixée à aucun lieu, elle ne ſeroit plus immenſité. Il n'a point été en un certain tems créant certaines choſes plutôt que d'autres, quoiqu'il ait mis une ſucceſſion à l'exiſtence bornée de ſes créatures ; car il eſt éternellement créant tout ce qui doit être créé & exiſter ſucceſſivement. Tout de même, il n'a point en lui de rapport différent aux parties les plus éloignées entr'elles, qui compoſent l'Univers : la borne étant dans la créature & point en lui, il s'enſuit que les rapports, les ſucceſſions & les meſures ſont uniquement dans les créatures, ſans qu'il ſoit permis de lui en rien donner. Il eſt éternellement créant ce qui eſt créé aujourd'hui, comme il eſt éternellement créant ce qui fut créé au premier jour de l'Univers. De même, il eſt immenſe dans les plus petites créatures comme dans les plus grandes. L'ordre & les relations ſont dans les créatures entr'elles. Comparez-les entr'elles ; il eſt vrai de dire qu'une créature eſt plus ancienne que l'autre, que l'une eſt plus étendue & plus éloignée que l'autre. La borne fait cet ordre & ce rapport. Il eſt vrai auſſi que Dieu voit cet ordre & ce rapport qu'il a faits dans ſes ouvrages ; mais cette diviſion qu'il voit dans le fini diviſible n'eſt pas en lui, puiſqu'il eſt indiviſible & infini ; car il ne ſe diviſe ni ne ſe borne en faiſant hors de ſoi des êtres diviſibles & bornés. Loin donc, loin de moi, toutes ces queſtions importunes où je trouve que mon Dieu eſt méconnu : il eſt plus que toujours, car il eſt : il eſt plus que par-tout, car il eſt : en lui, il n'y a ni préſence ni abſence finie & locale ; puiſqu'il n'y a point de lieu ni de borne, il n'y a ni au-delà ni au-deçà, ni dedans ni dehors : il eſt, & toutes choſes ſont par lui. On peut dire même qu'elles ſont en lui, non pour ſignifier qu'il eſt leur lieu & leur ſuperficie, mais pour repréſenter plus ſenſiblement qu'il agit ſur tout ce qui eſt, & qu'il peut, outre les êtres bornés, en produire d'autres plus étendus, ſur leſquels il agiroit avec la même puiſſance. O mon Dieu, que vous êtes grand ! Peu de penſées atteignent juſqu'à vous ; &, quand on commence à vous concevoir, on ne peut vous exprimer : les termes manquent ; les plus ſimples ſont les meilleurs ; les plus figurés & les plus multipliés ſont les plus impropres. Si on a la ſobriété de la ſageſſe, après avoir dit que vous êtes, on n'oſe plus rien ajouter. Plus on vous contemple, plus on aime à ſe taire, en conſidérant ce que c'eſt que cet être, qui n'eſt qu'être, & qui eſt le plus être de tous les autres, & qui eſt ſi ſouverainement être, qu'il fait lui ſeul comme il lui plaît être tout ce qui eſt. En vous voyant, ô ſimple & infinie vérité ! je deviens muet ; mais je deviens, ſi je l'oſe dire, ſemblable à vous. Ma vue devient ſimple & indiviſible comme vous : ce n'eſt point en parcourant la multitude de vos perfections que je vous conçois bien ; au contraire, en les multipliant pour les conſidérer par divers rapports & diverſes faces, j'affoiblis, je diminue l'idée que j'ai de vous ; je me diminue, je m'affoiblis, je me confonds : cet amas de paroles diverſes n'eſt plus mon Dieu : ces infinis partagés & diſtingués ne ſont plus ce ſimple infini, qui eſt le ſeul infini véritable. O que j'aime bien mieux vous voir tout réuni en vous-même ! d'un ſeul regard, je vois l'être, & j'ai tout vu ; j'ai puiſé dans la ſource, je vous ai preſque vu face à face. C'eſt vous-même ; car qui êtes-vous, ſinon l'être ? & que pourroit-on ajouter qui fût au-delà de cette grande expreſſion ? hélas ! comment cela ſe peut-il faire ! moi qui ſuis celui qui n'eſt point, ou tout au plus qui eſt un je ne ſais quoi qu'on ne peut trouver ni nommer, & qui dans le moment n'eſt déja plus : moi, néant : moi, ombre de l'être, je vois celui qui eſt ; & en le nommant celui qui eſt par excellence, j'ai tout dit, je ne crains point d'en dire trop peu. Dès-lors il n'eſt plus reſſerré, ni dans le temps, ni dans les eſpaces. Des mondes infinis, tels que je puis me les figurer, des ſiècles infinis imaginés de même ne ſont rien en préſence de celui qui eſt : il m'étonne, & j'en ſuis ravi : je ſuccombe en le voyant, & c'eſt ma joie ; je bégaie, & c'eſt tant mieux de ce qu'il ne me reſte plus aucune parole pour dire ni ce qu'il eſt, ni ce que je ne ſuis pas, ni ce qu'il fait en moi, ni ce que je conçois de lui.

Mais, ô mon Dieu ! craindrai-je que vous ne m'entendiez pas, ou que vous ſoyez abſent de moi, parce que j'ai reconnu qu'il eſt indigne de

vous de vous attribuer une préfence locale & bornée en chaque partie de l'Univers ? Non, non, mon Dieu, je ne le crains point. Je vous entends, & vous m'entendez mieux que toutes vos créatures ne m'entendront. Vous êtes plus que préfent en moi : vous êtes au-dedans de moi plus que moi-même : je ne fuis dans le lieu même où je fuis que d'une manière finie : vous êtes infiniment, & votre action infinie eft fur moi. Vous n'êtes borné nulle part, je vous trouve par-tout ; vous y êtes autant que j'y fuis, & infiniment plus, & je n'y vais qu'à caufe que vous m'y portez. Je vous laiffe au lieu que je quitte, & je vous trouve par-tout où je paffe ; vous m'attendez au lieu où j'arrive. Voilà, ô mon Dieu ! ce que ma foible connoiffance me fait dire ou plutôt bégaïer. Ces paroles impropres & imparfaites font le langage d'un amour foible & groffier : je les dis pour moi, & non pas pour vous ; pour contenter mon cœur, non pour m'inftruire ni pour vous louer dignement. Quand je parle pour vous, je trouve toutes mes expreffions baffes & impures : je reviens à l'être ; je m'envole jufqu'à celui qui eft ; je ne fuis plus en moi, ni moi-même ; je paffe en celui qui voit, en celui qui eft ; je le vois, je me perds, je m'entends ; mais je ne faurois me faire entendre : ce que je vois, éteint toute curiofité : fans raifonner, je vois la vérité univerfelle : je vois, & c'eft ma vie : je vois ce qui eft, & ne veux plus voir ce qui n'eft pas. Quand fera-ce que je verrai ce qui eft, pour n'avoir plus d'autre vue que cette vue fixe ? Quand ferai-je, par ce regard fimple & permanent, uni à lui ? Quand eft-ce que tout moi même fera réduit à cette feule parole immuable : il eft, il eft, il eft ? Si j'ajoute : il fera au fiècle des fiècles, c'eft pour parler, felon ma foibleffe, & non pour mieux exprimer fa perfection. *Traité de l'exiftence de Dieu, de Fénélon.*

* Discours *fur l'exiftence de Dieu.*

Si Dieu n'exiftoit pas, il faudroit l'inventer, a dit Voltaire. Il y a deux chofes, difoit très-fouvent Jean-Jacques Rouffeau, auxquelles les philofophes n'auroient jamais dû toucher : *Dieu & la fpiritualité de l'ame.* Ces grands objets font les appuis de toute morale, & les fondemens du bonheur public & particulier : la plûpart des tribus de fauvages ont des prénotions de l'exiftence d'un *Dieu* ; mais tous les hommes civilifés font intéreffés à en avoir une conviction intime : il eft fi doux d'y croire, il eft fi facile de s'en affurer, qu'on ne peut regarder que comme un abus de l'efprit les écarts de quelques philofophes fur ce fujet ; mais doit-on s'en étonner, puifqu'on en a vu porter le doute jufqu'à nier l'exiftence de leur propre corps, & celle de toute matière : fans entrer dans l'examen des différentes preuves que l'on a données de l'exiftence de *Dieu*, je crois d'abord devoir remarquer que les uns, égarés par trop de zèle, les ont recherchées dans les chofes les plus baffes & les plus communes ; que d'autres plus raifonnables ont reconnu la main d'un créateur dans l'organifation des infectes, dans leur prétendue intelligence, dans leur manière de fe loger, de pourvoir à leur fubfiftance, &c. De très-grands philofophes ont fenti toute la foibleffe de ce genre de preuve ; & élevant leurs regards au-deffus de ce globe, ils ont cru reconnoître la divinité dans l'uniformité des loix de la nature, dans le cours régulier & périodique de ces aftres, qui tournent autour d'un centre commun. Mais, outre le défavantage de cette preuve, qui ne frappe pas également tous les efprits, parce qu'elle eft au-deffus de leur fphère ; d'autres philofophes ont cru pouvoir expliquer la régularité de ces mouvemens par les feuls principes méchaniques. Tâchons donc de porter la conviction dans le cœur des athées les plus déterminés ; cela eft d'autant plus néceffaire, que dans le fiècle où nous vivons, l'athéifme a malheureufement encore beaucoup de partifans. Le matérialifme eft l'athéifme même.

Ce n'eft qu'en examinant l'ordre & l'enfemble qui règnent dans la nature, que nous pouvons nous affurer qu'il exifte un premier moteur, une fuprême intelligence. Si le défordre régnoit dans l'univers ; fi ces globes qui roulent fur nos têtes, n'étoient pas affujettis à un cours réglé ; fi tous les êtres animés qui compofent notre petite terre, n'avoient entr'eux aucun rapport ; fi toutes les productions de la nature étoient tellement variées, qu'elles n'euffent entr'elles aucune reffemblance, aucune analogie ; on pourroit croire que cet univers eft le produit du hafard ; mais fi nous obfervons de l'ordre dans la nature ; fi les aftres font affujettis à des loix ; fi tous les phénomènes font liés les uns avec les autres, nous devons nous perfuader de l'exiftence d'un être fuprême, quoique nous ne puiffions parvenir à dire ce qu'il eft. C'eft ainfi que les philofophes & les géomètres reconnoiffent dans l'univers, des loix conftantes, auxquelles le mouvement des corps eft affujetti. Toutes ces forces, à la vérité, ne leur font connues que par les effets ; leur nature eft cachée, mais ils n'en font pas moins perfuadés pour cela de leur exiftence. De même, quoique nous ne puiffions pas dire ce que c'eft que l'être fuprême, nous pouvons nous affurer qu'il exifte, & nous en avons une conviction intime, en recueillant, & en comparant les faits & les obfervations. Sans prétendre infirmer aucune des preuves que l'on donne de l'exiftence de *Dieu*, je crois qu'il y en a de plus frappantes les unes que les autres. Celle qui fe tire de cette régularité conftante & uniforme, à laquelle font affujetties les planètes, qui fe meuvent toutes dans le même fens, prefque dans le même plan, & dans des orbites à

peu près semblables, me paroît mériter le premier rang. On sentira toute la force de cette preuve, si l'on fait attention qu'elle fut suffisante pour convaincre le grand Newton. Celle que je vais exposer m'a frappé par sa généralité, par l'ensemble des faits qu'elle présente, & par sa simplicité, qui la met à portée d'être saisie par un très-grand nombre d'esprits. Pour en sentir toute la solidité, il faut se représenter que tout ce qui respire, tout ce qui vit sur ce globe, ne compose qu'une longue chaîne, qui descend par degrés, de l'animal le plus composé à celui qui l'est moins; de celui-ci à un autre qui l'est encore moins, & ainsi de suite, (car les individus qui se suivent dans cette chaîne, n'ont entr'eux que quelques légères différences), les parties essentielles à la vie se conservent d'un bout de la chaîne à l'autre; &, ce qu'il faut bien remarquer, c'est que les parties communes, sont semblablement posées dans cette chaîne d'individus. Dans les animaux qui ont de la chair & du sang, ces parties sont le cœur, les intestins, les poumons, &c. & elles occupent relativement la même place dans chaque animal. Il y a encore d'autres parties aussi essentielles, ce sont les grosses parties du squelette qui se conservent, quoique différemment modifiées, depuis l'homme, jusqu'aux plus petits insectes. Les côtes, par exemple, se trouvent dans tous les quadrupèdes, dans les oiseaux, dans les poissons, &, on en suit les vestiges jusques dans la tortue, où elles paroissent encore dessinées sous les sillons qui sont sous son écaille. L'homme, en ne considérant, que son corps, a du rapport avec le singe, celui-ci avec un autre animal, & ainsi de suite. Les moyens de développement & de réproduction sont généraux. La dernière des plantes se nourrit & se reproduit comme le premier des animaux. La substance est commune; la plante est un composé de molécules semblables à ceux de l'animal; ils ne diffèrent que par la disposition & l'arrangement de ces molécules, qui produit différens dégrés dans la vie de l'animal & de la plante. La forme du corps varie, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur; mais cette variation n'est point si considérable, que l'éternel ouvrier n'ait laissé appercevoir entr'eux quelque ressemblance. Que l'on compare un rat à l'homme, on observera quelques analogies entre leurs parties, tant internes qu'externes: l'un & l'autre sont composés de parties solides, qui ont entr'elles beaucoup de rapports. Le squelette du rat, n'est que celui de l'homme, qui a passé par des variations & des changemens successifs. L'un & l'autre ont un cœur & des poumons, des veines, des artères, des nerfs. Toutes ces parties sont semblablement placées dans chaque animal. Si l'on compare les parties extérieures, on y découvrira d'autres analogies. Qu'on compare l'homme au plus petit insecte, ses rapports seront moins sensibles, parce que ce dernier, dans la chaîne des individus, est très-éloigné de l'homme.

Les différences posées entre l'animal & le végétal, sont si légères, que les plantes les plus organisées, sont très-près des moindres animaux. Les plantes, pour la plupart, ne diffèrent des animaux que parce qu'elles sont destituées de sentiment & de mouvement; mais ces différences ne sont pas si complettes, que l'on ne trouve des plantes qui aient une apparence de sentiment, comme la sensitive, & même des animaux qui paroissent inanimés, comme les zoophytes. Cette perfection des plantes décroit par une infinité de degrés inobservables; de manière qu'on ne sauroit assigner les limites d'une espèce, qui diffère toujours infiniment peu de celle qui la suit ou la précède. Les bornes qui séparent le règne végétal du règne animal, ne sont pas plus marquées: il y a des plantes d'une si petite organisation, qu'elles atteignent presque les principales espèces des matières inanimées, comme les sels, qui prennent une forme régulière, & des angles constans. Les minéraux aussi, pour la plupart, ne diffèrent des végétaux, que parce qu'ils manquent de mouvement & de vie. De ces faits, on tire naturellement & sans effort, une nouvelle preuve de l'existence de *Dieu*; car tous les êtres qui nous environnent, formant une longue chaîne qui descend par dégrés, de l'animal le plus composé, à celui qui l'est moins; cette chaîne, qui forme un tout régulier & constant, ne sauroit être le produit du concours aveugle des atômes, ou l'effet de quelques forces motrices, ou pour le dire en général, elle ne sauroit être l'effet du hasard; car en supposant que le hasard pût former des corps réguliers, des corps vivans & animés, les métamorphoses continuelles qu'il produiroit, se montreroient sous mille formes différentes, qui n'auroient entr'elles aucune analogie, ni rien de commun. Mais dans cette chaîne, tous les individus ont entr'eux quelque ressemblance: ils conservent d'un bout à l'autre, d'une manière caractéristique, des parties communes, qui les lient les uns avec les autres. Cette conformité est frappante, & règne dans toutes les espèces d'animaux & de végétaux; or des rapports, des ressemblances qui appartiennent à tous les individus vivants & végétans, peuvent-ils, sous aucun rapport, être le produit d'une combinaison aveugle, d'un coup du hasard. Anéantissons pour un moment tout ce qui vit, tout ce qui végète; supposons que les molecules de tous les animaux & de tous les végétaux, qui sont actuellement sur la terre, soient répandus dans l'espace; que ces molécules, ces atômes tendant à se réunir, & se réunissant en effet, parviennent enfin par les coups multipliés du sort, dans l'espace de plusieurs milliers de siecles, à former un animal, un végétal: j'accorde que ce grand prodige puisse enfin avoir lieu; mais je le demande à tout homme qui raisonnera de

bonne-foi, si le hasard qui aura formé cet animal, ce végétal, aura pu former des milliers d'espèces d'animaux & de végétaux, qui tous auront des rapports communs, des ressemblances dans leurs parties intérieures & extérieures. En comparant les planches anatomiques de l'immortel ouvrage de M. de Buffon, j'ai été frappé, je l'avouerai, d'étonnement & d'admiration, en voyant que les squelettes de tous les animaux quadrupèdes étoient à peu près semblables; & en méditant sur cette prodigieuse quantité d'individus des deux règnes, qui tous ont des parties & des fonctions communes, je me suis dit, non; le hasard n'a pu former toutes ces productions: toute la nature atteste un *Dieu*; le corps de l'homme & son admirable structure, suffiroient seuls pour le démontrer; mais cette démonstration devient éclatante, quand on compare l'homme à tous les animaux, & qu'on s'apperçoit que les quadrupèdes ont leurs fonctions & leurs parties, sur-tout intérieures, entièrement semblables à celles d'un autre quadrupède. Oui, un *Dieu* tout-puissant a créé la matière, en a ordonné & réglé la réunion: ce *Dieu* préside à l'harmonie de l'univers, il en règle le cours; & ce *Dieu* voulant distinguer l'homme de tous les autres animaux, lui a départi quelques rayons de sa propre nature; présent qu'il ne lui eût point fait, s'il n'eût voulu, qu'à l'instar des animaux auxquels il ressemble, par l'organisation de son corps, l'homme ne pût connoître son auteur & lui rendre hommage.

(*Cet article est de M. Panckoucke, Libraire.*)

DIVERSITÉ. *Ce que c'est que diversité & identité.* Une grande source de comparaisons, dont nous faisons un assez fréquent usage, c'est l'existence même des choses, lorsque venant à considérer une chose comme existante dans un tel temps & dans un tel lieu déterminé, nous la comparons avec elle-même existante dans un autre temps, par où nous formons les idées d'identité & de *diversité*. Quand nous voyons une chose dans une telle place durant un certain moment, nous sommes assurés (quoi que ce puisse être) que c'est la chose même que nous voyons, & non une autre qui, dans le même temps, existe dans un autre lieu, quelque semblables & difficiles à distinguer qu'elles soient à tout autre égard. Et c'est en cela que consiste l'identité, je veux dire, en ce que les idées auxquelles on l'attribue, ne sont en rien différentes de ce qu'elles étoient dans le moment que nous considérons leur première existence, & à quoi nous comparons leur existence présente. Car ne trouvant jamais & ne pouvant même concevoir qu'il soit possible que deux choses de la même espèce existent en même temps dans le même lieu, nous avons droit de conclure que tout ce qui existe quelque part dans un certain temps, en exclut toute autre chose de la même espèce, & existe là tout seul. Lors donc que nous demandons *si une chose est la même ou non*, cela se rapporte toujours à une chose qui, dans un tel temps, existoit dans une telle place, & qui dans cet instant étoit certainement la même avec elle-même & non avec une autre. D'où il s'ensuit qu'une chose ne peut avoir deux commencemens d'existence, ni deux choses, un seul commencement; étant impossible que deux choses de la même espèce soient ou existent, dans le même instant, dans un seul & même lieu, ou qu'une seule & même chose existe en différens lieux. Par conséquent, ce qui a un même commencement par rapport au temps & au lieu, est la même chose; & ce qui, à ces deux égards, a un commencement différent de celle-là, n'est pas la même chose qu'elle, mais en est actuellement différent. L'embarras qu'on a trouvé dans cette espèce de relation, n'est venu que du peu de soin qu'on a pris de se faire des notions précises des choses auxquelles on l'attribue.

Nous n'avons d'idée que de trois sortes de substances, qui sont, 1°. DIEU, 2°. les *intelligences finies*, 3°. les *corps*.

Premièrement, Dieu est sans commencement, éternel, inaltérable & présent par-tout; c'est pourquoi l'on ne peut former aucun doute sur son *identité*.

En second lieu, les esprits finis ayant eu chacun un certain temps & un certain lieu, qui a déterminé le commencement de leur existence, la relation à ce temps & à ce lieu, déterminera toujours l'identité de chacun d'eux aussi longtemps qu'elle subsistera.

En troisième lieu, l'on peut dire de même à l'égard de chaque particule de matière, que tandis qu'elle n'est ni augmentée ni diminuée par l'addition ou la soustraction d'aucune matière, elle est la même. Car quoique ces trois sortes de substances, comme nous les nommons, ne s'excluent pas l'une l'autre du même lieu, cependant nous ne pouvons nous empêcher de concevoir que chacune d'elles doit nécessairement exclure du même lieu tout autre qui est de la même espèce. Autrement, les notions & les noms d'*identité* & de *diversité* seroient inutiles; & il ne pourroit y avoir aucune distinction de substances ni d'aucunes choses différentes l'une de l'autre. Par exemple, si deux corps pouvoient être dans un même lieu tout-à-la-fois, deux particules de matière seroient une seule & même particule, soit que vous les supposiez grandes ou petites: ou plutôt tous les corps ne seroient qu'un seul & même corps. Car par la même raison que deux particules de matière peuvent être dans un seul lieu, tous les corps peuvent être aussi dans un seul lieu; supposition, qui étant une fois admise, détruit toute distinction entre l'identité & la *diversité*, entre un & plu-

ſieurs, & la rend tout-à-fait ridicule. Or comme c'eſt une contradiction que deux ou plus d'un ne ſoient qu'un, l'identité & la *diverſité* ſont des rapports & des moyens de comparaiſon très-bien fondés, & de grand uſage à l entendement.

Toutes les autres choſes n'étant, après les ſubſtances, que des modes ou des relations qui ſe terminent aux ſubſtances, on peut déterminer encore par la même voie l'identité & la *diverſité* de chaque exiſtence particulière qui leur convient. Seulement à l'égard des choſes, dont l'exiſtence conſiſte dans une perpétuelle ſucceſſion, comme ſont les actions des êtres finis, le mouvement & la penſée, qui conſiſtent l'un & l'autre dans une continuelle ſucceſſion, on ne peut douter de leur *diverſité ;* car chacune périſſant dans le même moment qu'elle commence, elles ne ſauroient exiſter en différens temps ou en différens lieux, ainſi que des êtres permanens peuvent, en divers temps, exiſter dans des lieux différens; & par conſéquent, aucun mouvement ni aucune penſée qu'on conſidère comme dans différens temps, ne peuvent être les mêmes, puiſque chacune de leurs parties a un différent commencement d'exiſtence.

Par tout ce que nous venons de dire, il eſt aiſé de voir ce que c'eſt qui conſtitue un individu & le diſtingue de tout autre être, (ce qu'on nomme *principium individuationis* dans les écoles, où l'on ſe tourmente ſi fort pour ſavoir ce que c'eſt;) il eſt, dis-je, évident que ce principe conſiſte dans l'exiſtence même qui fixe chaque être, de quelque ſorte qu'il ſoit, à un temps particulier, &à un lieu incommunicable à deux êtres de la même eſpèce. Quoique cela paroiſſe plus aiſé à concevoir dans les ſubſtances ou modes les plus ſimples, on trouvera pourtant, ſi l'on y fait réflexion, qu'il n'eſt pas plus difficile de le comprendre dans les ſubſtances ou modes les plus complexes, ſi l'on prend la peine de conſidérer à quoi ce principe eſt préciſément appliqué. Suppoſons, par exemple, un atome, c'eſt-à-dire, un corps contenu ſous une ſurface immuable, qui exiſte dans un temps & dans un lieu déterminé ; il eſt évident que, dans quelqu'inſtant de ſon évidence qu'on le conſidère, il eſt, dans cet inſtant, le même avec lui-même. Car étant dans cet inſtant ce qu'il eſt effectivement, & rien autre choſe, il eſt le même, & doit continuer d'être tel, auſſi long-temps que ſon exiſtence eſt continuée : car, pendant tout ce tems, il ſera le même, & non autre. Et ſi deux, trois, quatre atômes & davantage, ſont joints enſemble dans une même maſſe, chacun de ces atomes ſera le même par la règle que je viens de poſer ; & pendant qu'ils exiſtent joints enſemble, la maſſe qui eſt compoſée des mêmes atomes, doit être la même maſſe ou le même corps, de quelque manière que les parties ſoient aſſemblées. Mais ſi l'on en ôte un de ces atomes, ou qu'on y en ajoute un nouveau, ce n'eſt plus la même maſſe ni le même corps. Quant aux créatures vivantes, leur identité ne dépend pas d'une maſſe compoſée des mêmes particules, mais de quelqu'autre choſe. Car en elles un changement de grandes parties de matière ne donne point d'atteinte à l'identité. Un chêne, qui d'une petite plante devient un grand arbre, & qu'on vient d'émonder, eſt toujours le même chêne ; & un poulain devenu cheval, tantôt gras, & tantôt maigre, eſt, durant tout ce temps-là, le même cheval, quoique, dans ces deux cas, il y ait un manifeſte changement de parties : de ſorte qu'en effet ni l'un ni l'autre n'eſt une même maſſe de matière, bien qu'ils ſoient véritablement, l'un le même chêne, & l'autre le même cheval. Et la raiſon de cette différence eſt fondée ſur ce que, dans ces deux cas concernant une maſſe de matière & un corps vivant, l'identité n'eſt pas appliquée à la même choſe.

Il reſte donc de voir en quoi un chêne diffère d'une maſſe de matière ; & c'eſt, ce me ſemble, en ce que la dernière de ces choſes n'eſt que la cohéſion de certaines particules de matière, de quelque manière qu'elles ſoient unies, au lieu que l'autre eſt une diſpoſition de ces particules, telle qu'elle doit être pour conſtituer les parties d'un chêne, & une telle organiſation de ces parties qui ſoit propre à recevoir & à diſtribuer la nourriture néceſſaire pour former le bois, l'écorce, les feuilles, &c. d'un chêne, en quoi conſiſte la vie des végétaux. Puis donc que ce qui conſtitue l'unité d'une plante, c'eſt d'avoir une telle organiſation de parties dans un ſeul corps, qui participe à une commune vie ; une plante continue d'être la même plante auſſi long-temps qu'elle a part à la même vie, quoique cette vie vienne à être communiquée à de nouvelles parties de matière, unies vitalement à la plante déja vivante, en vertu d'une pareille organiſation continuée, laquelle convient à cette eſpèce de plante. Car cette organiſation étant en un certain moment dans un certain amas de matière, eſt diſtinguée dans ce compoſé particulier de toute autre organiſation, & conſtitue cette vie individuelle, qui exiſte continuellement dans ce moment, tant avant qu'après, dans la même continuité de parties inſenſibles qui ſe ſuccèdent les unes aux autres, unies au corps vivant de la plante, par où la plante a cette identité qui la fait être la même plante, & qui fait que toutes ſes parties ſont les parties d'une même plante, pendant tout le tems qu'elles exiſtent jointes à cette organiſation continuée, qui eſt propre à tranſmettre cette commune vie à toutes les parties ainſi unies.

Le cas n'eſt pas ſi différent dans les brutes que chacun ne puiſſe conclure de-là que leur identité conſiſte dans ce qui conſtitue un animal, & le fait continuer d'être le même. Il y a quelque choſe de pareil dans les machines artificielles, & qui peut ſervir à éclaircir cet article. Car, par exemple, qu'eſt-ce qu'une montre ? Il eſt évident

que ce n'est autre chose qu'une organisation ou construction de parties propre à une certaine fin, qu'elle est capable de remplir, lorsqu'elle reçoit l'impression d'une force suffisante pour cela. De sorte que, si nous supposions que cette machine fût un seul corps continu, dont toutes les parties organisées fussent réparées, augmentées ou diminuées par une constante addition ou séparation de parties insensibles par le moyen d'une commune vie qui entretient toute la machine, nous aurions quelque chose de fort semblable au corps d'un animal, avec cette différence que, dans un animal, la justesse de l'organisation & du mouvement, en quoi consiste la vie, commence tout-à-la-fois, le mouvement venant de dedans; au lieu que dans les machines la force qui les fait agir, venant du dehors, manque souvent lorsque l'organe est en état & bien disposé à en recevoir les impressions.

Cela montre encore en quoi consiste l'identité du même homme; savoir, en cela seul qu'il jouit de la même vie, continuée par des particules de matière qui sont dans un flux perpétuel, mais qui, dans cette succession, sont vitalement unies au même corps organisé. Quiconque attachera l'identité de l'homme à quelqu'autre chose qu'à ce qui constitue celle des animaux, je veux dire, à un corps bien organisé dans un certain instant, & qui dès-lors continue dans cette organisation vitale par une succession de diverses particules de matière qui lui sont unies, aura de la peine à faire qu'un embryon, un homme âgé, un fou & un sage soient le même homme, en vertu d'une supposition, d'où il ne s'ensuive qu'il est possible que Seth, Ismaël, Socrate, Pilate, S. Augustin & César Borgia sont un seul & même homme. Car si l'identité de l'ame fait toute seule qu'un homme est le même, & qu'il n'y ait rien dans la nature de la matière qui empêche qu'un même esprit individuel ne puisse être uni à différens corps, il sera fort possible que ces hommes qui ont vécu en différens siècles, & ont été d'un tempérament différent, aient été un seul & même homme : façon de parler qui seroit fondée sur l'étrange usage qu'on feroit du mot *homme*, en l'appliquant à une idée dont on excluroit le corps & la forme extérieure. Cette manière de parler s'accorderoit encore plus mal avec les notions de ces philosophes qui reconnoissent la transmigration, croient que les ames des hommes peuvent être envoyées, pour punition de leurs déréglements, dans des corps de bêtes, comme dans des habitations propres à l'assouvissement de leurs passions brutales. Car je ne crois pas qu'une personne qui seroit assurée que l'ame d'Héliogabale existoit dans l'un de ses pourceaux, voulût dire que ce pourceau étoit un homme, ou le même homme qu'Héliogabale.

Ce n'est donc pas l'unité de substance qui comprend toute sorte d'identité, ou qui la peut déterminer dans chaque rencontre. Mais, pour se faire une idée exacte de l'identité, & en juger sainement, il faut voir quelle idée est signifiée par le mot auquel on l'applique; car être la même substance, le même homme & la même personne, sont trois choses différentes, s'il est vrai que ces trois termes, *personne*, *homme* & *substance*, emportent trois différentes idées, parce que telle qu'est l'idée qui appartient à un certain nom, telle doit être l'identité. Cela considéré avec un peu plus d'attention & d'exactitude, auroit peut-être prévenu une bonne partie des embarras où l'on tombe souvent sur cette matière, & qui sont suivis de grandes difficultés apparentes, principalement à l'égard de l'identité personnelle que nous allons examiner pour cet effet avec un peu d'application.

Un animal est un corps vivant organisé, & par conséquent le même animal est, comme nous avons déja remarqué, la même vie continuée, qui est communiquée à différentes particules de matière, selon qu'elles viennent à être successivement unies à ce corps organisé qui a de la vie. Et, quoi qu'on dise des autres définitions, une observation sincère nous fait voir certainement que l'idée que nous avons dans l'esprit de ce dont le mot *homme* est un signe dans notre bouche, n'est autre chose que l'idée d'un animal d'une certaine forme. C'est de quoi je ne doute en aucune manière; car je crois pouvoir avancer hardiment que qui de nous verroit une créature faite & formée comme soi-même, quoiqu'il n'eût jamais fait paroître plus de raison qu'un chat ou un perroquet, ne laisseroit pas de l'appeller *homme*; ou que, s'il entendoit un perroquet discourir raisonnablement & en philosophe, il ne l'appelleroit ou ne le croiroit que perroquet, & qu'il diroit du premier de ces animaux, que c'est un homme grossier, lourd & destitué de raison, & du dernier, que c'est un perroquet plein d'esprit & de bon sens. Un fameux (1) écrivain de ce tems nous raconte une histoire qui peut suffire pour autoriser la supposition que je viens de faire d'un perroquet raisonnable. Voici ses paroles : « J'avois toujours eu envie de savoir de la propre » bouche du prince Maurice de Nassau ce qu'il » y avoit de vrai dans une histoire que j'avois » ouï dire plusieurs fois, au sujet d'un perroquet » qu'il avoit, pendant qu'il étoit dans son gouver» nement du Brésil. Comme je crus que vraisem» blablement je ne le verrois plus, je le priai de » m'en éclaircir. On disoit que ce perroquet fai» soit des questions & des réponses aussi justes » qu'une créature raisonnable auroit pu faire; de » sorte que l'on croyoit dans la maison de ce

(1) M. le chevalier Temple, dans ses Mémoires, pag. 66. édition de Hollande, année 1692.

» prince

» prince que ce perroquet étoit possédé. On » ajoutoit qu'un de ses chapelains, qui avoit vécu » depuis ce temps-là en Hollande, avoit pris » une si forte aversion pour les perroquets à cause » de celui-là, qu'il ne pouvoit pas les souffrir, » disant qu'ils avoient le diable dans le corps. » J'avois appris toutes ces circonstances & plu- » sieurs autres qu'on m'assuroit être véritables; » ce qui m'obligea de prier le prince Maurice » de me dire ce qu'il y avoit de vrai en tout » cela. Il me répondit avec sa franchise ordinaire » & en peu de mots, qu'il y avoit quelque chose » de véritable, mais que la plus grande partie » de ce qu'on m'avoit dit étoit faux. Il me dit » que lorsqu'il vint dans le Brésil, il avoit ouï » parler de ce perroquet; & qu'encore qu'il crût » qu'il n'y avoit rien de vrai dans le récit qu'on » lui en faisoit, il avoit eu la curiosité de l'en- » voyer chercher, quoiqu'il fût fort loin du lieu » où le prince faisoit sa résidence; que cet oi- » seau étoit fort vieux & fort gros; & que lors- » qu'il vint dans la salle où le prince étoit avec » plusieurs hollandois auprès de lui, le perroquet » dit, dès qu'il les vit, quelle compagnie d'hom- » mes blancs est celle-ci? On lui demanda, en » lui montrant le prince, qui il étoit? Il répon- » dit que c'étoit quelque général. On le fit ap- » procher, & le prince lui demanda, d'où ve- » nez-vous? Il répondit, de Marinan. Le prince, » à qui êtes-vous? Le perroquet, à un portu- » gais. Le prince, que fais tu là? Le perroquet, » je garde les poules. Le prince se mit à rire, » & dit, vous gardez les poules? Le perroquet » répondit, oui, moi, & je sais bien faire, » *chuc*, *chuc*; ce qu'on a accoutumé de faire » quand on appelle les poules, & ce que le per- » roquet répéta plusieurs fois. Je rapporte les » paroles de ce beau dialogue, comme le prince » me les dit. Je lui demandai encore en quelle » langue parloit le perroquet. Il me répondit que » c'étoit en bresilien. Je lui demandai s'il enten- » doit cette langue. Il me répondit que non; » mais qu'il avoit eu soin d'avoir deux interprè- » tes, en bresilien qui parloit hollandois, & » l'autre hollandois qui parloit brasilien; qu'il les » avoit interrogés séparément, & qu'ils lui avoient » rapporté tous deux les mêmes paroles. Je n'ai » pas voulu omettre cette histoire, parce qu'elle » est extrêmement singulière, & qu'elle peut pas- » ser pour certaine. J'ose dire au moins que ce » prince croyoit ce qu'il me disoit, ayant tou- » jours passé pour un homme de bien & d'hon- » neur. Je laisse aux naturalistes le soin de rai- » sonner sur cette aventure, & aux autres hom- » mes la liberté d'en croire ce qu'il leur plaira. » Quoi qu'il en soit, il n'est peut-être pas mal » d'égayer la scène par de telles digressions, à- » propos ou non ».

J'ai eu soin de faire voir à mon lecteur cette histoire tout au long, dans les propres termes de l'auteur, parce qu'il me semble qu'il ne l'a pas jugée incroyable; car on ne sauroit s'imaginer qu'un si habile homme que lui, qui avoit assez de capacité pour autoriser tous les témoignages qu'il nous donne de lui-même, eût pris tant de peine dans un endroit où cette histoire ne fait rien à son sujet, pour nous réciter sur la foi d'un homme qui étoit non-seulement son ami, comme il nous l'apprend lui-même, mais encore un prince qu'il reconnoît homme de bien & d'honneur, un conte qu'il ne pouvoit croire incroyable, sans le regarder comme fort ridicule. Il est visible que le prince qui garantit cette histoire, & que notre auteur qui la rapporte après lui, appellent tous deux ce causeur, un *perroquet*. Et je demande à toute autre personne à qui cette histoire paroît digne d'être racontée, si, supposé que ce perroquet & tous ceux de son espèce eussent toujours parlé, comme ce prince nous assure que celui-là parloit; je demande, dis-je, s'ils n'auroient pas passé pour une race d'animaux raisonnables; mais si, malgré tout cela, ils n'auroient pas été reconnus pour des perroquets plutôt que pour des hommes. Car je m'imagine que ce qui constitue l'idée d'un homme dans l'esprit de la plupart des gens, n'est pas seulement l'idée d'un être pensant & raisonnable, mais aussi celle d'un corps formé de telle & de telle manière qui est joint à cet être. Or si c'est-là l'idée d'un homme, le même corps formé de parties successives qui ne se dissipent pas toutes à la fois, doit concourir aussi-bien qu'un même esprit immatériel à faire le même homme.

Cela posé, pour trouver en quoi consiste l'identité personnelle, il faut voir ce qu'emporte le mot de *personne*. C'est, à ce que je crois, un être pensant & intelligent, capable de raison & de réflexion, & qui se peut consulter soi-même comme le même, comme une même chose qui pense en différens temps & en différens lieux; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions, lequel est inséparable de la pensée, & lui est, ce me semble, entiérement essentiel, étant impossible à quelque être que ce soit d'appercevoir, sans appercevoir qu'il apperçoit. Lorsque nous voyons que nous entendons, que nous flairons, que nous goûtons, que nous sentons, que nous méditons, ou que nous voulons quelque chose, nous le connoissons à mesure que nous le faisons. Cette connoissance accompagne toujours nos sensations & nos perceptions présentes, & c'est par-là que chacun est à lui-même ce qu'il appelle *soi-même*. On ne considère pas dans ce cas si le même soi est continué dans la même substance, ou dans diverses substances. Car puisque la conscience accompagne toujours la pensée, & que c'est-là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme *soi-même*, & par où il se distingue de toute autre chose pensante; c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle,

ou ce qui fait qu'un être raisonnable est toujours le même. Et aussi loin que cette conscience peut s'étendre sur les actions ou les pensées déja passées, aussi loin s'étend l'identité de cette personne: le *soi* est présentement le même qu'il étoit alors, & cette action passée a été faite par le même *soi* que celui qui se la remet à présent dans l'esprit.

Mais on demande, outre cela, si c'est précisément & absolument la même substance. Peu de gens penseroient être en droit d'en douter, si les perceptions avec la conscience qu'on a en soi-même, se trouvoient toujours présentes à l'esprit, par où la même chose pensante seroit toujours sciemment présente, & comme on croiroit évidemment la même à elle-même. Mais ce qui semble faire de la peine dans ce point, c'est que cette conscience est toujours interrompue par l'oubli, n'y ayant aucun moment dans notre vie, auquel tout l'enchaînement des actions que nous avons jamais faites soit présent à notre esprit; c'est que ceux qui ont le plus de mémoire perdent de vue une partie de leurs actions, pendant qu'ils considèrent l'autre; c'est que quelquefois, ou plutôt la plus grande partie de notre vie, au lieu de réfléchir sur notre *moi* passé, nous sommes occupés de nos pensées présentes; & qu'enfin, dans un profond sommeil, nous n'avons absolument aucune pensée, ou aucune du moins qui soit accompagnée de cette conscience qui est attachée aux pensées que nous avons en veillant. Comme, dis-je, dans tous les cas, le sentiment que nous avons de nous-mêmes est interrompu, & que nous nous perdons nous-mêmes de vue par rapport au passé, on peut douter si nous sommes toujours la même chose pensante, c'est-à-dire, la même substance ou non: lequel doute, quelque raisonnable ou déraisonnable qu'il soit, n'intéresse en aucune manière l'identité personnelle. Car il s'agit de savoir ce qui fait la même personne, & non si c'est précisément la même substance qui pense toujours dans la même personne, ce qui ne fait rien dans ce cas; parce que différentes substances peuvent être unies dans une seule personne par le moyen de la même conscience à laquelle ils ont part, tout ainsi que différens corps sont unis par la même vie dans un seul animal, dont l'identité est conservée parmi le changement de substances, à la faveur de l'unité d'une même vie continuée. En effet, comme c'est la même conscience qui fait qu'un homme est le même à lui-même, l'identité personnelle ne dépend que de-là, soit que cette conscience ne soit attachée qu'à une seule substance individuelle, ou qu'elle puisse être continuée dans différentes substances qui se succèdent l'une à l'autre. En effet, tant qu'un être intelligent peut répéter en soi-même l'idée d'une action passée avec la même conscience qu'il en avoit eu premiérement, & avec la même qu'il a d'une action présente, jusques-là il est le même *soi*. Car c'est par la conscience qu'il a en lui-même de ses pensées & de ses actions présentes, qu'il est dans ce moment le même à lui-même; & par la même raison, il sera le même *soi* aussi long-tems que cette conscience peut s'étendre aux actions passées ou à venir: de sorte qu'il ne sauroit non plus être deux personnes par la distance des tems, ou par le changement de substance, qu'un homme être deux hommes, parce qu'il porte aujourd'hui un habit qu'il ne portoit pas hier, après avoir dormi entre deux draps pendant un long ou un court espace de temps. Cette même conscience réunit dans la même personne ces actions qui ont existé en différens temps, quelles que soient les substances qui ont contribué à leur production.

Que cela soit ainsi, nous en avons une espèce de démonstration dans notre propre corps, dont toutes les particules sont partie de nous-mêmes, c'est-à dire, de cet être pensant qui se reconnoît intérieurement le même, tandis que ces particules sont vitalement unies à ce même *soi* pensant; de sorte que nous sentons le bien ou le mal qui leur arrive, par l'attouchement ou par quelqu'autre voie que ce soit. Ainsi, les membres du corps de chaque homme sont une partie de lui-même; il prend part, est intéressé à ce qui les touche. Mais qu'une main vienne à être coupée, & par-là séparée du sentiment que nous avions du chaud, du froid & des autres affections de cette main, dès ce moment elle n'est non plus une partie de ce que nous appellons *nous-mêmes*, que la partie de matière qui est la plus éloignée de nous. Ainsi, nous voyons que la substance dans laquelle consistoit le *soi* personnel en un temps, peut être changée dans un autre temps, sans qu'il arrive aucun changement à l'identité personnelle: car on ne doute point de la continuation de la même personne, quoique les membres qui en faisoient partie, il n'y a qu'un moment, viennent à être retranchés.

Mais la question est, *si la même substance qui pense, étant changée, la personne peut être la même; ou si cette substance demeurant la même, il peut y avoir différentes personnes?*

A quoi je réponds, en premier lieu, que cela ne sauroit être une question pour ceux qui font consister la pensée dans une constitution animale, purement matérielle, sans qu'une substance immatérielle y ait aucune part. Car, que leur supposition soit vraie ou fausse, il est évident qu'ils conçoivent que l'identité personnelle est conservée dans quelqu'autre chose que dans l'identité de substance, tout de même que l'identité de l'animal est conservée dans une identité de vie & non de substance. Et par conséquent ceux qui n'attribuent la pensée qu'à une substance immatérielle doivent montrer, avant que de pouvoir attaquer ces premiers, pourquoi l'identité personnelle ne peut être conservée dans un changement de substances immatérielles, ou dans une variété de substances particulières immatérielles, aussi

bien que l'identité animale se conserve dans un changement de substances matérielles, ou dans une variété de corps particuliers, à moins qu'ils ne veulent dire qu'un seul esprit immatériel fait la même vie dans les brutes, comme un seul esprit immatériel fait la même personne dans les hommes; ce que les cartésiens au moins n'admettront pas, de peur d'ériger aussi les bêtes brutes en êtres pensans.

Mais, supposé qu'il n'y ait que des substances immatérielles qui pensent, je dis sur la première partie de la question, qui est, *si la même substance pensante étant changée, la personne peut être la même?* Je réponds, dis-je, qu'elle ne peut être résolue que par ceux qui savent quelle est l'espèce de substance qui pense en eux, & si la conscience qu'on a de ses actions passées peut être transférée d'une substance pensante à une autre substance pensante. Je conviens que cela ne pourroit se faire, si cette conscience étoit une seule & même action individuelle. Mais, comme ce n'est qu'une représentation actuelle d'une action passée, il reste à prouver comment il n'est pas possible que ce qui n'a jamais été réellement, puisse être représenté à l'esprit comme ayant été véritablement. C'est pourquoi nous aurons de la peine à déterminer jusqu'où le sentiment des actions passées est attaché à quelqu'agent individuel, ensorte qu'un autre agent ne puisse l'avoir; il nous sera, dis-je, bien difficile de déterminer cela jusqu'à ce que nous connoissions quelle espèce d'actions ne peuvent être faites sans un acte réfléchi de perception qui les accompagne, & comment ces sortes d'actions sont produites par des substances pensantes, qui ne sauroient penser sans en être convaincues en elles-mêmes. Mais parce que ce que nous appellons la *même conscience* n'est pas même un acte individuel, il n'est pas facile de s'assurer, par la nature des choses, comment une substance intellectuelle ne sauroit recevoir la représentation d'une chose comme faite par elle-même, qu'elle n'auroit pas faite, mais qui peut-être auroit été faite par quelqu'autre agent, tout aussi-bien que plusieurs représentations en songe que nous regardons comme véritables pendant que nous songeons. Et jusqu'à ce que nous connoissions plus clairement la nature des substances pensantes, nous n'aurons point de meilleur moyen, pour nous assurer que cela n'est point ainsi, que de nous en remettre à la bonté de Dieu: car, autant que la félicité ou la misère de quelqu'une de ses créatures capables de sentiment, se trouve idtéressée en cela, il faut croire que cet être suprême dont la bonté est infinie, ne transportera pas de l'une à l'autre, en conséquence de l'erreur où elles pourroient être, le sentiment qu'elles ont de leurs bonnes ou de leurs mauvaises actions, qui entraîne après lui la peine ou la récompense. Je laisse à d'autres à juger jusqu'où ce raisonnement peut être pressé contre ceux qui font consister la pensée dans un assemblage d'esprits animaux qui sont dans un flux continuel. Mais pour revenir à la question que nous avons en main, on doit reconnoître que si la même conscience, qui est une chose entiérement différente de la même figure ou du même mouvement numérique dans le corps, peut être transportée d'une substance pensante à une autre substance pensante, il se pourra faire que deux substances pensantes ne constituent qu'une seule personne. Car l'identité personnelle est conservée, dès-là que la même conscience est préservée dans la même substance, ou dans différentes substances.

Quant à la seconde partie de la question, qui est, *si la même substance immatérielle restant, il peut y avoir deux personnes distinctes*; elle me paroît fondée sur ceci, savoir, si le même être immatériel, convaincu en lui-même de ses actions passées, peut être tout-à-fait dépouillé de tout sentiment de son existence passée, & le perdre entiérement, sans le pouvoir jamais recouvrer; de sorte que commençant, pour ainsi dire, un nouveau compte depuis une nouvelle période, il ait une conscience qui ne puisse s'étendre au-delà de ce nouvel état. Tous ceux qui croient la préexistence des ames, sont visiblement dans cette pensée, puisqu'ils reconnoissent que l'ame n'a aucun reste de connoissance de ce qu'elle a fait dans l'état où elle a préexisté, ou entiérement séparée du corps. Et, s'ils faisoient difficulté de l'avouer, l'expérience seroit visiblement contr'eux. Ainsi, l'identité personnelle ne s'étendant pas plus loin que le sentiment intérieur qu'on a de sa propre existence, un esprit préexistant qui n'a pas passé tant de siècles dans une parfaite insensibilité, doit nécessairement constituer différentes personnes. Supposez un chrétien platonicien ou pythagoricien, qui se crût en droit de conclure de ce que Dieu auroit terminé le septième jour tous les ouvrages de la création, que son ame a existé depuis ce temps-là, & qu'il vînt à s'imaginer qu'elle auroit passé dans différens corps humains, comme un homme que j'ai vu, qui étoit persuadé que son ame avoit été l'ame de Socrate; (je n'examinerai point si cette prétention étoit bien fondée; mais ce que je puis assurer certainement, c'est que dans le poste qu'il a rempli, & qui n'étoit pas de petite importance, il a passé pour un homme fort raisonnable, & il a paru, par ses ouvrages qui ont vu le jour, qu'il ne manquoit ni d'esprit ni de savoir:) cet homme ou quelqu'autre qui crût la transmigration des ames, diroit-il qu'il pourroit être la même personne que Socrate, quoiqu'il ne trouvât en lui-même aucun sentiment des actions ou des pensées de Socrate? Qu'un homme, après avoir réfléchi sur soi-même, conclût qu'il a en lui-même une ame immatérielle, qui est-ce qui pense en lui, & le fait être le même, dans le changement continuel qui arrive à son corps, & que c'est-là ce qu'il appelle *soi-même*: qu'il suppose encore que c'est la même ame

qui étoit dans Neſtor ou dans Therſite au ſiège de Troie ; car les ames étant indifférentes à l'égard de quelque portion de matière que ce ſoit, autant que nous le pouvons connoître par leur nature, cette ſuppoſition ne renferme aucune abſurdité apparente, & par conſéquent cette ame peut avoir été alors auſſi-bien celle de Neſtor ou de Therſite, qu'elle eſt préſentement celle de quelqu'autre homme : cependant ſi cet homme n'a préſentement aucun ſentiment de quoi que ce ſoit que Neſtor ou Therſite ait jamais fait ou penſé, conçoit-il ou peut-il concevoir que c'eſt la même perſonne que Neſtor ou Therſite ? Peut-il prendre part aux actions de ces deux anciens grecs? peut-il ſe les attribuer, ou penſer qu'elles ſoient plutôt ſes propres actions que celles de quelqu'autre homme qui ait jamais exiſté ? Il eſt viſible que le ſentiment qu'il a de ſa propre exiſtence, ne s'étendant à aucune des actions de Neſtor ou de Therſite, il n'eſt pas plus une même perſonne avec l'un des deux, que ſi l'ame ou l'eſprit immatériel qui eſt préſentement en lui, avoit été créé, & avoit commencé d'exiſter, lorſqu'il commença d'animer le corps qu'il a préſentemennt, quelque vrai qu'il fût d'ailleurs que le même eſprit qui avoit animé le corps de Neſtor ou de Therſite, étoit le même que celui qui anime le ſien préſentement. Cela, dis-je, ne contribueroit pas davantage à le faire la même perſonne que Neſtor, que ſi quelques-unes des particules de matière, qui une fois ont fait partie de Neſtor, étoient à préſent une partie de cet homme-là : car la même ſubſtance immatérielle, ſans la même conſcience, ne fait non plus la même perſonne pour être unie à tel ou tel corps, que les mêmes particules de matière unies à quelque corps ſans une conſcience commune, ne peuvent faire la même perſonne. Mais que cet homme vienne à trouver en lui-même que quelqu'une des actions de Neſtor lui appartient comme émanée de lui-même, il ſe trouve alors la même perſonne que Neſtor.

Et par-là nous pouvons concevoir ſans aucune peine ce qui, à la réſurrection, doit faire la même perſonne, quoique dans un corps qui n'ait pas exactement la même forme & les mêmes parties qu'il avoit dans ce monde, pourvu que la même conſcience ſe trouve jointe à l'eſprit qui l'anime. Cependant l'ame toute ſeule, le corps étant changé, peut à peine ſuffire pour faire le même homme, hormis à l'égard de ceux qui attachent toute l'eſſence de l'homme à l'ame qui eſt en lui. Car que l'ame d'un prince accompagnée d'un ſentiment intérieur de la vie de prince qu'il a déja menée dans le monde, vint à entrer dans le corps d'un ſavetier, auſſi-tôt que l'ame de ce pauvre homme auroit abandonné ſon corps, chacun voit que ce ſeroit la même perſonne que le prince, uniquement reſponſable des actions qu'elle auroit faites étant prince. Mais qui voudroit dire que ce ſeroit le même homme ? Le corps doit donc entrer auſſi dans ce qui conſtitue l'homme ; & je m'imagine qu'en ce cas-là le corps détermineroit l'homme au jugement de tout le monde ; & que l'ame accompagnée de toutes les penſées de prince qu'elle avoit autrefois, ne conſtitueroit pas un autre homme. Ce ſeroit toujours le même ſavetier, dans l'opinion de chacun, lui ſeul excepté. Je ſais que, dans le langage ordinaire, la même perſonne & le même homme ſignifient une ſeule & même choſe. A la vérité, il ſera toujours libre à chacun de parler comme il voudra, & d'attacher tels ſons articulés à telles idées qu'il jugera à propos, & de les changer auſſi ſouvent qu'il lui plaira. Mais lorſque nous voudrons rechercher ce que c'eſt qui fait le même eſprit, le même homme, ou la même perſonne, nous ne ſaurions nous diſpenſer de fixer en nous-mêmes les idées d'eſprit, d'homme & de perſonne ; & après avoir ainſi établi ce que nous entendons par ces trois mots, il ne ſera pas mal aiſé de déterminer à l'égard d'aucune de ces choſes, ou d'autres ſemblables, quand c'eſt qu'elle eſt, ou n'eſt pas la même.

Mais quoique la même ſubſtance immatérielle, ou la même ame ne ſuffiſe pas toute ſeule pour conſtituer l'homme, où qu'elle ſoit, & dans quelqu'état qu'elle exiſte, il eſt pourtant viſible que la conſcience, auſſi loin qu'elle peut s'étendre, quand ce ſeroit juſqu'aux ſiècles paſſés, réunit dans une même perſonne les exiſtences & les actions les plus éloignées par le temps, tout de même qu'elle unit l'exiſtence & les actions du moment immédiatement précédent ; de ſorte que quiconque a une conſcience, un ſentiment intérieur de quelques actions préſentes & paſſées, eſt la même perſonne à qui ces actions appartiennent. Si, par exemple, je ſentois également en moi-même que j'ai vu l'arche & le déluge de Noë, comme je ſens que j'ai vu, l'hiver paſſé, l'inondation de la Tamiſe, je ne pourrois non plus douter que le moi qui écrit dans ce moment, qui a vu, l'hiver paſſé, inonder la Tamiſe, & qui a été préſent au déluge univerſel, ne fût le même ſoi ; dans quelque ſubſtance que vous mettiez ce ſoi, je ſuis certain que moi qui écris ceci, ſuis, à préſent que j'écris, le même moi que j'étois hier, ſoit que je ſois tout compoſé ou non de la même ſubſtance matérielle ou immatérielle. Car, pour être le même ſoi, il eſt indifférent que ce même ſoi ſoit compoſé de la même ſubſtance, ou de différentes ſubſtances ; car je ſuis autant intéreſſé, & auſſi juſtement reſponſable pour une action faite il y a mille ans, qui m'eſt préſentement adjugée par cette conſcience que j'en ai, comme ayant été faite par moi-même, que je le ſuis pour ce que je viens de faire dans le moment précédent.

Le ſoi eſt cette choſe penſante, intérieurement convaincue de ſes propres actions, (de quelque ſubſtance qu'elle ſoit formée, ſoit ſpirituelle ou

matréielle, simple ou composée, il n'importe) qui sent du plaisir & de la douleur, qui est capable de bonheur ou de misère, & par-là est intéressée pour soi-même, aussi loin que cette conscience peut s'étendre. Ainsi, chacun éprouve tous les jours que tandis que son petit doigt est compris sous cette conscience, il fait autant partie de soi-même que ce qui y a le plus de part. Et si ce petit doigt, venant à être séparé du reste du corps, cette conscience accompagnoit le petit doigt, & abandonnoit le reste du corps, il est évident que le petit doigt seroit la personne, la même personne; & qu'alors le soi n'auroit rien à démêler avec le reste du corps. Comme dans ce cas, ce qui fait la même personne & constitue ce soi qui en est inséparable, c'est la conscience qui accompagne la substance lorsqu'une partie vient à être séparée de l'autte; il en est de même par rapport aux substances qui sont éloignées par le temps. Ce à quoi la conscience de cette présente chose pensante se peut joindre, fait la même personne & le même soi, & non avec aucune autre chose; & ainsi il reconnoît & s'attribue à lui même toutes les actions de cette chose comme des actions qui lui sont propres, autant que cette conscience s'élève, & pas plus loin, comme l'appercevront tous ceux qui y feront quelque réflexion.

C'est sur cette identité personnelle que sont fondés tout le droit & toute la justice des peines & des récompenses, du bonheur & de la misère, puisque c'est sur cela que chacun est intéressé pour lui-même, sans se mettre en peine de ce qui arrive d'aucune substance qui n'a aucune liaison avec cette conscience, ou qui n'y a point de part. Car comme il paroît nettement dans l'exemple que je viens de proposer, si la conscience suivoit le petit doigt, lorsqu'il vient à être coupé, le même soi, qui hier étoit intéressé par tout le corps, comme faisant partie de lui-même, ne pourroit que regarder les actions qui furent faites hier, comme des actions qui lui appartiennent présentement. Et cependant, si le même corps continuoit de vivre & d'avoir, immédiatement après la séparation du petit doigt, sa conscience particulière à laquelle le petit doigt n'eût aucune part, le soi attaché au petit doigt n'auroit garde d'y prendre aucun intérêt comme à une partie de lui-même, ne pourroit avouer aucune de ses actions, & l'on ne pourroit non-plus lui en imputer aucune.

Nous pouvons voir par-là en quoi consiste l'identité personnelle, & qu'elle ne consiste pas dans l'identité de substance, mais comme j'ai dit, dans l'identité de conscience: desorte que si Socrate & le présent roi du Mogol participent à cette dernière identité, Socrate & le roi du Mogol sont une même personne. Que le même Socrate, veillant & dormant, ne participe pas à une seule & même conscience; Socrate, veillant & dormant, n'est pas la même personne. Et il n'y auroit pas plus de justice à punir Socrate veillant pour ce qu'auroit pensé Socrate dormant, & dont Socrate veillant n'auroit jamais eu aucun sentiment qu'à punir un jumeau pour ce qu'auroit fait son frère, & dont il n'auroit aucun sentiment, parce que leur extérieur seroit si semblable, qu'on ne pourroit les distinguer l'un de l'autre, car on á vu de tels jumeaux.

Mais voici une objection qu'on fera peut-être encore sur cet article. Supposé que je perde entièrement le souvenir de quelques parties de ma vie, sans qu'il soit possible de les rappeller, de sorte que je n'en aurois peut-être jamais aucune connoissance: ne suis-je pourtant pas la même personne qui a fait ces actions, qui a eu ces pensées desquelles j'ai eu une fois en moi-même un sentiment positif, quoique je les aie oubliées présentement? Je réponds à cela: que nous devons prendre garde à quoi ce mot *je* est appliqué dans cette occasion. Il est visible que dans ce cas il ne désigne autre chose que l'homme. Et comme on présume que le même homme est la même personne, on suppose aisément que le mot *je* signifie aussi la même personne. Mais s'il est possible à un même homme d'avoir en différens temps une conscience distincte & incommunicable, il est hors de doute que le même homme doit constituer différentes personnes en différens temps; & il paroît par des déclarations solemnelles que c'est-là le sentiment du genre humain; car les loix humaines ne punissent pas l'homme fou pour les actions que fait l'homme de sens rassis, ni l'homme de sens rassis pour ce qu'a fait l'homme fou, par où elles sont deux personnes; ce qu'on peut expliquer en quelque sorte par une façon de parler dont on se sert communément en françois, quand on dit, *un tel n'est plus le même*, ou *il est hors de lui-même:* expressions qui donnent à entendre en quelque manière que ceux qui s'en servent présentement, ou du moins qui s'en sont servis au commencement, ont cru que le soi étoit changé; que ce soi, dis-je, qui constitue la même personne, n'étoit plus dans cet homme.

Il est pourtant bien difficile de concevoir que Socrate, le même homme individuel, soit deux personnes. Pour nous aider un peu nous-mêmes à résoudre cette difficulté, nous devons considérer ce qu'on peut entendre par *Socrate*, ou par le même homme individuel.

On ne peut entendre par-la que ces trois choses.

Premièrement la même substance individuelle, immatérielle & pensante, en un mot, la même ame en nombre, & rien autre chose.

En second lieu, le même animal sans aucun rapport à l'ame immatérielle.

Ou en troisieme lieu, le même esprit immatériel uni au même animal.

Qu'on prenne telle de ces suppositions qu'on voudra, il est impossible de faire consister l'idendité personnelle dans autre chose que dans la conscience, ou même de la porter au-delà.

Car, par la première de ces suppositions, on doit reconnoître qu'il est possible qu'un homme, né de différentes femmes & en divers temps, soit le même homme: façon de parler qu'on ne sauroit admettre sans avouer qu'il est possible qu'un même homme soit aussi bien deux personnes distinctes, que deux hommes qui ont vécu en différens siècles, sans avoir eu aucune connoissance mutuelle de leurs pensées.

Par la seconde & la troisième supposition, Socrate dans cette vie, & après, ne peut être en aucune manière le même homme qu'à la faveur de la même conscience; & ainsi en faisant consister l'identité humaine dans la même chose à quoi nous attachons l'identité personnelle, il n'y aura point d'inconvénient à reconnoître que le même homme est la même personne. Mais en ce cas-là, ceux qui ne placent l'identité humaine que dans la conscience, & non dans aucune autre chose, s'engagent dans un fâcheux défilé; car il leur reste à voir comment il pourroit se faire que Socrate enfant soit le même homme que Socrate après la résurrection. Mais quoi que ce soit qui, selon certaines gens, constitue l'homme, & par conséquent le même homme individuel, (sur quoi peut-être il y en a peu qui soient d'un même avis,) il est certain qu'on ne sauroit placer l'identité personnelle dans aucune autre chose que dans la conscience, qui seule fait ce qu'on appelle *soi-même*, sans s'embarrasser dans de grandes absurdités.

Mais si un homme qui est ivre, & qui ensuite ne l'est plus, n'est pas la même personne, pourquoi la punit-on pour ce qu'il a fait étant ivre, quoiqu'il n'en ait plus aucun sentiment? Il est tout autant la même personne qu'un homme qui, pendant son sommeil, marche & fait plusieurs autres choses, & qui est responsable de tout le mal qu'il vient à faire dans cet état, les loix humaines punissant l'un & l'autre par une justice conforme à leur manière de connoître les choses. Comme, dans ces cas-là elles ne peuvent pas distinguer certainement ce qui est réel & ce qui est contrefait, l'ignorance n'est pas reçue pour excuse de ce qu'on a fait étant ivre ou endormi. Car, quoique la punition soit attachée à la personnalité, & la personnalité à la conscience, & qu'un homme ivre n'ait peut-être aucune conscience de ce qu'il fait, il est pourtant puni devant les tribunaux humains, parce que le fait est prouvé contre lui, & qu'on ne sauroit prouver pour lui le défaut de conscience. Mais au grand & redoutable jour du jugement, où les secrets de tous les cœurs seront découverts, on a droit de croire que personne ne sera responsable de ce qui lui est entièrement inconnu, mais que chacun recevra ce qui lui est dû, étant accusé ou excusé par sa propre conscience.

Il n'y a que la conscience qui puisse réunir dans une même personne des existences éloignées. L'identité de substance ne peut le faire. Car quelle que soit la substance, de quelque manière qu'elle soit formée, il n'y a point de personnalité sans conscience; & un cadavre peut aussi bien être une personne, qu'aucune sorte de substance peut l'être sans conscience.

Si nous pouvions supposer deux consciences distinctes & incommunicables, qui agiroient dans le même corps, l'une constamment pendant le jour, & l'autre durant la nuit, & d'un autre côté la même conscience agissant par intervalle dans deux corps différens; je demande si, dans le premier cas, l'homme de jour & l'homme de nuit, si j'ose m'exprimer de la sorte, ne seroient pas deux personnes aussi distinctes que Socrate & Platon; & si, dans le second cas, ce ne seroit pas une seule personne dans deux corps distincts, tout de même qu'un homme est le même homme dans deux différens habits? Et il n'importe en rien de dire que cette même conscience qui affecte deux différens corps, & ces consciences distinctes qui affectent le même corps en divers temps, appartiennent, l'une à la même substance immatérielle, & les deux autres à deux distinctes substances immatérielles qui introduisent ces diverses consciences dans ces corps-là. Car que cela soit vrai ou faux, le cas ne change en rien du tout, puisqu'il est évident que l'idendité personnelle seroit également déterminée par la conscience, soit que cette conscience fût attachée à quelque substance individuelle, immatérielle ou non. Car après avoir accordé que la substance pensante qui est dans l'homme, doit être supposée nécessairement immatérielle, il est évident qu'une chose immatérielle qui pense, doit quelquefois perdre de vue sa conscience passée, & la rappeller de nouveau, comme il paroît en ce que les hommes oublient souvent leurs actions passées, & que plusieurs fois l'esprit rappelle le souvenir de choses qu'il avoit faites, mais dont il n'avoit eu aucune réminiscence pendant vingt ans de suite. Supposez que ces intervalles de mémoire & d'oubli reviennent par tour, le jour & la nuit, dès-là vous avez deux personnes avec le même esprit immatériel, tout ainsi que dans l'exemple que je viens de proposer, on voit deux personnes dans un même corps. D'où il s'ensuit que le soi n'est pas déterminé par l'identité ou la diversité de substance, dont on ne peut être assuré, mais seulement par l'identité de conscience.

A la vérité le soi peut concevoir que la substance, dont il est présentement composé, a existé auparavant, uni au même être qui se sent le même. Mais séparez-en la conscience, cette substance ne constitue non-plus le même soi, ou n'en fait non-plus une partie que quelqu'autre substance que ce soit, comme il paroît par l'exemple que nous avons dèja donné, d'un membre retranché du reste du corps, dont la chaleur, la froideur ou les autres affections n'étant plus attachées au sentiment intérieur que l'homme a de ce qui le tou-

che, ce membre n'appartient pas plus au ſoi de l'homme, qu'aucune autre matière de l'univers. Il en ſera de même de toute ſubſtance immatérielle qui eſt deſtituée de cette conſcience, par laquelle je ſuis moi-même à moi-même; car s'il y a quelque partie de ſon exiſtence dont je ne puiſſe rappeller le ſouvenir pour la joindre à cette conſcience préſente par laquelle je ſuis préſentement moi-même, elle n'eſt non-plus moi-même par rapport à cette partie de ſon exiſtence, que quelqu'autre immatériel que ce ſoit. Car qu'une ſubſtance ait penſé ou fait de choſes que je ne puis me rappeller en moi-même, ni en faire mes propres penſées & mes propres actions, par ce que nous nommons *conſcience*, tout cela, dis-je, a beau avoir été fait ou penſé par une partie de moi, il ne m'appartient pourtant pas plus que ſi un autre être immatériel, qui eût exiſté en tout autre endroit, l'eût fait ou penſé.

Je tombe d'accord que l'opinion la plus probable, c'eſt que ce ſentiment intérieur, que nous avons de notre exiſtence & de nos actions, eſt attaché à une ſeule ſubſtance individuelle & immatérielle.

Mais que les hommes décident ce point comme ils voudront ſelon leurs différentes hypothèſes, chaque être intelligent, ſenſible au bonheur ou à la miſère, doit reconnoître qu'il y a en lui quelque choſe qui eſt lui-même, à quoi il s'intéreſſe, & dont il deſire le bonheur; que ce ſoi a exiſté dans une durée continue plus d'un inſtant; qu'ainſi il eſt poſſible qu'à l'avenir il exiſte, comme il a déja fait, des mois & des années, ſans qu'on puiſſe mettre des bornes préciſes à ſa durée; & qu'il peut être le même ſoi, à la faveur de la même conſcience, continuée pour l'avenir. Et ainſi par le moyen de cette conſcience, il ſe trouve être le même ſoi qui fit, il y a quelques années, telle ou telle action par laquelle il eſt préſentement heureux ou malheureux. Dans cette expoſition de ce qui conſtitue le ſoi, on n'a point d'égard à la même ſubſtance numérique comme conſtituant le même ſoi, mais à la même conſcience continuée; & quoique différentes ſubſtances puiſſent avoir été unies à cette conſcience, & en avoir été ſéparées dans la ſuite, elles ont pourtant fait partie de ce même ſoi, tandis qu'elles ont perſiſté dans une union vitale avec le ſujet où cette conſcience réſidoit alors. Ainſi chaque partie de notre corps, qui eſt vitalement unie à ce qui agit en nous avec conſcience, fait une partie de nous-mêmes; mais dès qu'elle vient à être ſéparée de cette union vitale, par laquelle cette conſcience lui eſt communiquée, ce qui étoit partie de nous-mêmes, il n'y a qu'un moment, ne l'eſt non-plus à préſent, qu'une portion de matière unie vitalement au corps d'un autre homme, eſt une partie de moi-même; & il n'eſt pas impoſſible qu'elle puiſſe devenir en peu de temps une partie réelle d'une autre perſonne. Voilà comment une même ſubſtance numérique vient à faire partie de deux différentes perſonnes; & comment une même perſonne eſt conſervée parmi le changement de différentes ſubſtances. Si l'on pouvoit ſuppoſer un eſprit entièrement privé de tout ſouvenir & de toute conſcience de ſes actions paſſées, comme nous éprouvons que les nôtres le ſont à l'égard d'une grande partie, & quelquefois de toutes, l'union ou la ſeparation d'une telle ſubſtance ſpirituelle, ne feroit non-plus de changement à l'identité perſonnelle, que celle que fait quelque particule de matière que ce puiſſe être. Toute ſubſtance vitalement unie à ce préſent être penſant, eſt une partie de ce même ſoi, qui eſt le même tant à l'égard de ce temps paſſé, qu'à l'égard du temps préſent.

Je regarde le mot de *perſonne* comme un mot qui a été employé pour déſigner préciſément ce qu'on entend par *ſoi-même*. Par-tout où un homme trouve ce qu'il appelle *ſoi-même*, je crois qu'un autre peut dire que là réſide la même perſonne. Le mot de *perſonne* eſt un terme de barreau, qui approprie des actions, & le mérite ou démérite de ces actions; & qui par conſéquent n'appartient qu'à des agens intelligens, capables de loi & de bonheur ou de miſère. La perſonnalité ne s'étend au-delà de l'exiſtence préſente juſqu'à ce qui eſt paſſé, que par le moyen de la conſcience, qui fait que la perſonne prend intérêt à des actions paſſées, en devient reſponſable, les reconnoît pour ſiennes, & ſe les impute ſur le même fondement & pour la même raiſon qu'elle s'attribue les actions préſentes. Et tout cela eſt fondé ſur l'intérêt qu'on prend au bonheur qui eſt inévitablement attaché à la conſcience; car ce qui a un ſentiment de plaiſir & de douleur, deſire que ce ſoi en qui réſide ce ſentiment, ſoit heureux. Ainſi toute action paſſée qu'il ne ſauroit adopter ou approprier par la conſcience à ce préſent ſoi, ne peut non-plus l'intéreſſer que s'il ne l'avoit jamais faite, de ſorte que s'il venoit à recevoir du plaiſir ou de la douleur, c'eſt-à dire, des récompenſes ou des peines en conſéquence d'une telle action, ce feroit autant que s'il devenoit heureux ou malheureux dès le premier moment de ſon exiſtence ſans l'avoir mérité en aucune manière. Car ſuppoſé qu'un homme fût puni préſentement pour ce qu'il a fait dans une autre vie, mais dont on ne ſauroit lui faire avoir abſolument aucune conſcience, il eſt tout viſible qu'il n'y auroit aucune différence entre un tel traitement, & celui qu'on lui feroit en le créant miſérable. C'eſt pourquoi ſaint Paul nous dit, qu'au jour du jugement où Dieu rendra à chacun, ſelon ſes œuvres, les cœurs ſeront manifeſtés. La ſentence ſera juſtifiée par la conviction même où ſeront tous les hommes, que dans quelques corps qu'ils paroiſſent, ou à quelque ſubſtance que ce ſentiment intérieur ſoit attaché, ils ont eux-mêmes

commis telles ou telles actions, & qu'ils méritent le châtiment qui leur est infligé pour les avoir commises.

Je n'ai pas de peine à croire que certaines suppositions que j'ai faites, pour éclaircir cette matière, paroîtront étranges à quelques-uns de mes lecteurs, & peut-être le sont-elles effectivement. Il me semble pourtant qu'elles sont excusables, vu l'ignorance où nous sommes concernant la nature de cette chose pensante qui est nous-mêmes. Si nous savions ce que c'est que cet être, ou comment il est uni à un certain assemblage d'esprits animaux qui sont dans un flux continuel, ou s'il pourroit ou ne pourroit pas penser & se ressouvenir hors d'un corps organisé comme sont les nôtres; & si Dieu a jugé à propos d'établir qu'un tel esprit ne fût uni qu'à un tel corps, ensorte que sa faculté de retenir ou de rappeller les idées, dépendît de la juste constitution des organes de ce corps; si, dis-je, nous étions une fois bien instruits de toutes ces choses, nous pourrions voir l'absurdité de quelques-unes des suppositions que je viens de faire. Mais si, dans les ténèbres où nous sommes sur ce sujet, nous prenons l'esprit de l'homme, comme on doit faire, pour une substance immatérielle, indépendante de la matière, à l'égard de laquelle il est également indifférent; il ne peut y avoir aucune absurdité, sur la nature des choses, à supposer que le même esprit peut, en divers tems, être uni à différens corps, & composer avec eux un seul homme durant un certain temps, tout ainsi que nous supposons que ce qui étoit hier une partie du corps d'une brebis, peut être demain une partie du corps d'un homme, & faire dans cette union une partie vitale de Mélibée, aussi-bien qu'il faisoit auparavant une partie de son bélier.

Enfin, toute substance qui commence à exister, doit nécessairement être la même durant son existence: de même, quelque composition de substance qui vienne à exister, le composé doit être le même pendant que ces substances sont ainsi jointes ensemble; & tout mode qui commence à exister, est ainsi le même durant tout le temps de son existence. Enfin la même règle a lieu, soit que la composition renferme des substances distinctes, ou différens modes. D'où il paroît que la difficulté ou l'obscurité qu'il y a dans cette matière vient plutôt des mots mal appliqués, que de l'obscurité des choses mêmes. Car quelle que soit la chose qui constitue une idée spécifique, désignée par un certain nom, si cette idée est constamment attachée à ce nom, la distinction de l'identité ou de la *diversité* d'une chose sera fort aiséeà concevoir, sans qu'il puisse naître aucun doute sur ce sujet.

Supposons, par exemple, qu'un esprit raisonnable constitue l'idée d'un homme, il est aisé de savoir ce que c'est que le même homme; car il est visible qu'en ce cas-là le même esprit, séparé du corps ou dans le corps, sera le même homme. Que si l'on suppose qu'un esprit raisonnable, vitalement uni à un corps d'une certaine configuration de parties, constitue un homme, l'homme sera le même, tandis que cet esprit raisonnable restera uni à cette configuration vitale de parties, quoique continuée dans un corps dont les particules se succèdent les unes aux autres dans un flux perpétuel. Mais si d'autres gens ne renferment dans leur idée de l'homme que l'union vitale de ces parties avec une certaine forme extérieure, un homme restera le même aussi long-temps que cette union vitale & cette forme resteront dans un composé, qui n'est le même qu'à la faveur d'une succession de particules, continuée dans un flux perpétuel. Car quelle que soit la composition dont une idée complexe est formée, tant que l'existence la fait une chose particulière sous une certaine dénomination, la même existence continuée, fait qu'elle continue d'être le même individu sous la même dénomination.

DIVINATION. *De l'origine & des progrès de la divination.* L'esprit du peuple est systématique comme celui du philosophe; mais il n'est pas aussi facile de démêler les principes qui l'égarent. Ses erreurs s'accumulent en si grand nombre, & se tiennent par des analogies quelquefois si fines, qu'il n'est pas lui-même capable de reconnoître son ouvrage dans les systêmes qu'il a formés. L'histoire de la *divination* en est un exemple bien sensible. Je vais exposer par quelle suite d'idées tant de suppositions ont pu prendre naissance.

Si la vie de l'homme n'avoit été qu'une sensation non interrompue de plaisir ou de douleur, heureux, dans un cas, sans aucune idée de malheur, malheureux, dans l'autre, sans aucune idée de bonheur, il eût joui ou souffert; & comme si telle eût été sa nature, il n'eût point regardé autour de lui pour découvrir si quelqu'être veilloit à sa conservation, ou travailloit à lui nuire; c'est le passage alternatif de l'un à l'autre de ces états qui l'a fait réfléchir qu'il n'est jamais si malheureux, que sa nature ne lui permette d'être quelquefois heureux; & qu'ainsi il n'est jamais si heureux, qu'il ne puisse devenir malheureux. De-là l'espérance de voir la fin des maux qu'il souffre, & la crainte de perdre un bien dont il jouit. Plus il remarque cette alternative, plus il voit qu'il ne dispose pas des causes qui la produisent. Chaque circonstance lui apprend la dépendance où il est de tout ce qui l'environne; & quand il saura conduire sa réflexion, pour remonter des effets à leur vrai principe, tout lui indiquera ou lui démontrera l'existence du premier des êtres.

Parmi les maux auxquels nous sommes exposés, il en est dont la cause se manifeste, & d'autres que nous ne savons à quoi attribuer. Ceux-ci furent une source de conjectures pour ces esprits qui croient interroger la nature, lorsqu'ils ne consultent que leur imagination. Cette manière de

de satisfaire sa curiosité, encore aujourd'hui si ordinaire, étoit la seule pour des hommes que l'expérience n'avoit point éclairés; c'étoit alors le premier effort du génie. Tant que les maux ne furent que particuliers, aucune de ces conjectures ne se répandit assez pour devenir l'opinion générale. Mais sont-ils plus communs? Est-ce la peste, par exemple, qui ravage la terre? Ce phénomène fixe l'attention de tout le monde, & les hommes à imagination ne manquent pas de faire adopter les systêmes qu'ils se sont faits. Or à quelle cause des esprits encore grossiers pouvoient-ils rapporter les maux dont on étoit accablé, sinon à des êtres qui se trouvent heureux en faisant le malheur du genre humain?

Cependant il eût été cruel d'avoir toujours à craindre. Ainsi l'espérance ne tarda pas à modifier ce systême. Elle fit imaginer des êtres plus favorables & plus capables de contrebalancer la puissance des premières. On se crut donc l'objet de leur amour, comme on se croyoit l'objet de la haine des autres.

On multiplia ces deux sortes d'êtres suivant les circonstances. L'air en fut rempli; ce furent les esprits aëriens & les génies de toute espèce. On leur ouvrit les maisons, ce furent les dieux pénates. Enfin on les distribua dans les bois, dans les eaux, par-tout, parce que la crainte & l'espérance accompagnent par-tout les hommes.

Mais ce n'étoit pas assez de peupler la terre d'êtres amis ou ennemis. L'influence du soleil sur tout ce qui existe, étoit trop sensible pour n'être pas remarquée. Sans doute cet astre fut mis de bonne heure au nombre des astres bienfaisans. On ne tarda pas non-plus à supposer de l'influence à la lune: peu à peu on en dispensa à toutes les étoiles qu'on eut occasion d'observer plus particulièrement; ensuite l'imagination donna à son gré un caractère de bonté ou de malignité à cette influence, & dès-lors les cieux parurent concerter le bonheur ou le malheur du genre humain. Il ne s'y passa plus rien qui ne devînt intéressant; on étudia les astres, & on rapporta à leurs différentes positions des effets différens. On ne manqua pas d'attribuer, par exemple, les plus grands évènemens, les famines, les guerres, la mort des souverains, &c. aux phénomènes les plus rares & les plus extraordinaires, tels que les éclipses & les comètes: l'imagination suppose volontiers un rapport entre ces choses.

Si les hommes avoient pu considérer que tout est lié dans l'univers, & que ce que nous prenons pour l'action d'une seule de ses parties, est le résultat des actions combinées de toutes ensemble, depuis le corps le plus grand jusqu'aux moindres atomes, ils n'auroient jamais songé à regarder une planète ou une constellation comme le principe de ce qui leur arrivoit, ils auroient senti combien il étoit peu raisonnable de n'avoir égard, dans l'explication d'un évènement, qu'à la moindre partie des causes qui y ont contribué. Mais la crainte, premier principe de ce préjugé, ne permet pas de réfléchir: elle montre le danger, elle le grossit, & on se croit trop heureux de le pouvoir rapporter à une cause quelconque. C'est une espèce de soulagement aux maux qu'on souffre: restât-il quelque doute, on se garde bien de l'écouter.

L'influence des astres fut donc reconnue, & il ne fut plus question que de partager entr'eux la dispensation des biens & des maux. Voici sur quel fondement on fit ce partage.

Les hommes, familiarisés avec le langage des sons articulés, s'imaginèrent que rien n'avoit été plus naturel que de donner aux choses les noms qui leur avoient d'abord été donnés. Ces sons leur parurent avoir un si grand rapport avec ce que les objets sont en eux-mêmes, qu'ils jugèrent que les dieux seuls en avoient pu enrichir les langues; les philosophes mêmes, trop prévenus ou trop vains pour soupçonner les bornes de l'esprit humain, ne doutoient pas que les premiers inventeurs des langues n'eussent connu la nature des êtres. L'étude des noms devoit donc paroître un moyen très-propre à découvrir l'essence des choses.

Une autre raison a contribué à cette erreur. Les premiers noms ne furent pas toujours absolument arbitraires: comme le besoin les faisoit imaginer, on les choisit toutes les fois qu'on le put, relativement aux effets qu'on avoit à craindre ou à espérer de la part des objets. Dans ce cas, le nom indiquoit le caractère qu'on croyoit être celui de l'objet: c'est ce qu'on voit encore sensiblement dans les mots composés dont nous connoissons les racines. Tels sont *thermomètre*, *baromètre*, & plusieurs autres termes d'arts. Mais cela ne peut avoir lieu que par rapport aux choses d'usage, parce que ce sont les seules dont l'expérience apprenne à connoître l'action. Par la suite on jugea précipitamment qu'il en étoit de même dans tous les cas; on chercha dans les noms qui avoient été donnés au hasard, s'ils n'avoient point rapport à quelqu'effet, & on décida de la nature des êtres, sur les rapports les moins fondés.

Ces préjugés généralement répandus, il n'étoit pas difficile de déterminer l'influence qu'on pouvoit attribuer à chaque planète.

Des hommes qui s'étoient rendus célèbres avoient été mis au rang des dieux, & on leur avoit conservé, après leur apothéose, le même caractère qu'ils avoient eu sur la terre. Soit que de leur vivant on eût par flatterie donné leurs noms à des astres, soit qu'on ne l'eût fait qu'après leur mort, & pour marquer le lieu destiné à les recevoir, les mêmes noms furent communs aux divinités & aux étoiles.

Il ne falloit donc plus que consulter le caractère de chaque dieu pour deviner l'influence de chaque planète. Ainsi Jupiter signifie les dignités, les grands soins, la justice, &c. Mars, la force,

le courage, la vengeance, la témérité, &c. Vénus, la beauté, les graces, la volupté, l'amour du plaisir, &c. En un mot, on jugea de chaque planète, par l'idée qu'on s'étoit formée du dieu dont elle portoit le nom. Quant aux signes, ils durent leur vertu aux animaux d'après lesquels ils avoient été nommés.

On ne s'arrêta pas là. Une vertu étant une fois attribuée aux astres, il n'y avoit plus de raison pour borner leur influence. Si cette planète produit tel effet, pourquoi ne produira-t-elle pas cet autre, qui a quelque rapport avec le premier? Pourquoi pas encore un troisième qui en a également avec le second? L'imagination des astrologues passant de la sorte, d'une analogie à l'autre, il n'est plus possible de découvrir les différentes liaisons d'idées dont se sont formées leurs systêmes. Il faudra enfin que la même planète produise des effets tout différents, & que les planètes les plus contraires en produisent de tout-à fait semblables. Ainsi tout sera confondu par la même manière de raisonner, qui avoit d'abord départi à chaque astre une vertu particulière.

On ne pouvoit pas accorder indifféremment de l'influence à toutes les parties des cieux. Il étoit naturel de croire que celles où l'on ne remarquoit point de variation, n'influent pas, ou que si elles influent, elles tendent à conserver toujours les choses dans le même état. C'est pourquoi les astrologues, bornant tout aux révolutions du zodiaque, n'ont communément attribué de l'influence qu'aux douze signes, & aux planètes qui les parcourent.

Chaque planète ayant, dans ce systême, une vertu qui lui est propre, il étoit naturel d'inférer qu'elles tempèrent mutuellement leur action suivant le lieu du ciel qu'elles occupent & les rapports où elles se trouvent.

De-là on eût dû conclure que la vertu d'une planète change à chaque instant: mais il n'eût plus été possible de déterminer cette vertu, & l'astrologie fût devenue impraticable.

Ce n'étoit pas le compte des astrologues qui avoient intérêt à abuser de la simplicité des peuples, ni même de ceux qui, agissant de bonne-foi, étoient les premiers trompés. On établit donc que pour juger de l'influence des planètes, il n'étoit pas nécessaire de les observer dans tous les points du zodiaque, & on se borna aux douze lieux principaux, qui avoient été partagés entre les signes.

Un autre obstacle fut levé de la même manière. Ce n'étoit pas assez d'avoir déterminé la constellation où l'on doit observer chaque astre, il falloit encore décider si l'on doit avoir égard au lieu que nous occupons sur la terre. Quel fondement auroit-on pour supposer qu'une planète produit de semblables effets sur un chinois & sur un françois, puisque la direction de ses rayons n'est pas la même pour l'un & pour l'autre? Mais tant d'exactitude eût rendu les calculs trop embarrassans. Dans la distance où la terre est des cieux, on la considéra comme un point, & il fut arrêté que la différente direction des rayons est si peu de chose, qu'on doit la compter pour rien.

Mais ce qui pouvoit sur-tout embarrasser les astrologues, c'est que, dans leur systême, les astres devroient influer sur un animal à chaque instant, c'est-à-dire, depuis celui où il est conçu jusqu'à celui où il cesse de vivre: ils ne voyoient pas de raisons pour suspendre cette action jusqu'à un certain temps marqué après la conception, ni pour l'arrêter entièrement avant le moment de la mort.

Or les planètes passant alternativement d'un état où elles exercent toute leur puissance, à un état où elles ne peuvent rien, elles auroient donc détruit successivement l'ouvrage l'une de l'autre; nous aurions éprouvé toutes les vicissitudes que ce combat n'eût pas manqué de produire, & la suite des évènemens eût été à peu près la même pour chaque homme. S'il y eût eu quelque différence, ce n'eût été qu'autant que les astres, dont on auroit d'abord éprouvé l'influence, eussent fait des impressions si profondes, qu'elles n'auroient jamais pu être entièrement effacées. Alors pour déterminer cette différence, il eût fallu s'assurer du moment de la conception, il eût même fallu remonter plus haut: car pourquoi n'eût-on pas dit que l'action des astres préparoit le germe long-temps avant que l'animal fût conçu?

On ne devine pas comment les astrologues auroient surmonté ces difficultés, si un préjugé ne fût venu à leur secours. Heureusement pour eux on a de tout temps été persuadé que nous ne sommes, dans le cours de la vie, que ce que nous sommes nés. En conséquence ils établirent pour principe, qu'il suffisoit d'observer les astres par rapport au moment de la naissance. On sent combien cette maxime les mit à leur aise.

Cependant il étoit encore bien difficile de connoître exactement le moment de la naissance d'un homme. L'astronome le plus exact l'eût-il observé, on ne pouvoit pas s'assurer qu'il n'y eût quelque erreur. Or une erreur d'une minute, d'une seconde, ou de quelque chose de moins, suffit pour que l'influence ne soit pas la même. Mais les astrologues n'avoient garde de rechercher une précision qui auroit rendu leur art impraticable; & ceux qui les consultoient, curieux qu'on leur dît l'avenir, étoient contens, pourvu qu'on leur prédît quelque chose. On se bornoit donc ordinairement au jour & à l'heure de la naissance, comme si les évènemens devoient être les mêmes pour tous ceux qui sont nés le même jour & à la même heure. Ceux qui se piquent d'être plus exacts, ne le sont pas davantage, ils n'ont que plus d'ostentation.

A mesure que ce systême d'astrologie se formoit, on faisoit des prédictions. Dans le grand

nombre quelques-unes furent confirmées par l'événement ; on s'en prévalut ; les autres ne portèrent point coup à l'astrologie. On rejettoit tout sur les astrologues, qu'on supposoit ignorans ; ou, s'ils passoient pour habiles, on les excusoit, en attribuant à quelque méprise de calcul ce qui provenoit du vice même de l'art, ou même on n'y faisoit point d'attention. Quand une fois les hommes se livrent à la superstition, ils ne font plus de pas que pour aller d'égaremens en égaremens. Sur mille observations, neuf cent quatre-vingt-dix-neuf pourroient les tirer d'erreur; ils n'en font qu'une, & c'est celle qui les y retient. Ainsi la simplicité des uns, la mauvaise foi des autres, tout contribuoit à accréditer l'astrologie.

Il y a un artifice qui a souvent réussi aux astrologues, c'est de rendre leurs oracles d'une manière obscure & équivoque, & de laisser à l'événement le soin de les éclaircir. Mais ils n'ont pas besoin toujours de tant d'adresse, & quelquefois ils n'attendent l'accomplissement de leurs prophéties, que de l'imagination de ceux qui en sont l'objet. Celles qui menacent de quelques malheurs, s'accomplissent plus communément que les autres, parce que la crainte a bien plus d'empire sur nous que l'espérance. Les exemples en sont communs.

Il y a donc du danger à faire tirer son horoscope, quand on croit à l'astrologie. J'ajoute qu'il y a même de l'imprudence, quand on n'y croit pas. Si on me prédit des choses désagréables qui aient quelque liaison avec les différentes circonstances où me fait naturellement passer le genre de vie que j'ai embrassé, chacune de ces circonstances me les rappellera malgré moi. Ces images tristes me troubleront plus ou moins, à proportion de la vivacité avec laquelle elles se retraceront. L'impression sera grande, sur-tout si dans l'enfance j'ai cru à l'astrologie : car l'imagination conservera sur moi, devenu raisonnable, l'empire qu'elle avoit quand je ne l'étois pas. En vain, me dirai-je, il y a de la folie à m'inquiéter : assez philosophe pour connoître combien mon inquiétude est peu fondée, je ne le serai point assez pour la dissiper.

J'ai lu quelque part qu'un jeune homme, destiné par sa naissance & par ses talens à avoir part au gouvernement de sa république, commençoit à y jouir de quelque considération. Par complaisance, il accompagna deux ou trois de ses amis chez une devineresse. On le pressoit de se faire à son tour tirer son horoscope, mais inutilement. Aussi convaincu qu'on peut l'être de la futilité de cet art, il ne répondit que par des railleries sur la sybille. *Plaisantez, plaisantez*, répliqua cette femme piquée, *mais je vous apprends, moi, que vous perdrez la tête sur un échafaud.* Le jeune homme ne s'apperçut pas que, dans le moment, ce propos fit la moindre impression sur lui ; il en rit, & se retira sans trouble. Cependant son imagination avoit été frappée, & il fut fort étonné que la menace de la devineresse se retraçât à lui, & le tourmentât, comme s'il y eût ajouté foi. Il combattit long-temps cette folie ; mais le moindre mouvement de la république la réveilloit, & rendoit tous ses efforts inutiles. Enfin il n'y trouva d'autre remède que de renoncer aux affaires, & de s'exiler de sa patrie pour aller vivre dans un gouvernement plus tranquille.

On pourroit conclure de-là que la philosophie consiste plus à nous méfier assez de nous-mêmes, pour éviter toutes les occasions où notre esprit peut être frappé, qu'à nous flatter que nous serons toujours les maîtres d'écarter les inquiétudes dont l'imagination peut être cause.

A peine les astrologues purent-ils citer quelques prédictions justifiées par l'évènement, qu'ils se vantèrent qu'une longue suite d'observations déposoit en leur faveur.

Je ne m'arrêterai point à détruire une pareille prétention, sa fausseté est manifeste. On ne peut disconvenir que l'exactitude des observations astrologiques ne dépende des connoissances acquises en astronomie. Les progrès que les modernes ont faits dans cette dernière science, montrent donc sensiblement pendant combien de siècles les astrologues ont été dans l'ignorance de bien des choses nécessaires à leur art.

Cependant on n'a pas hésité à faire des systêmes. Les chaldéens & les égyptiens avoient chacun leurs principes : les grecs qui reçurent d'eux cet art ridicule, y firent des changemens, comme ils en ont fait a tout ce qu'ils ont emprunté des étrangers : les arabes, a leur tour, traitèrent l'astrologie des grecs avec la même liberté, & transmirent aux modernes des systêmes, auxquels chacun ajoute & retranche comme il lui plaît. Les astrologues ne conviennent plus que sur un point ; c'est qu'il y a un art pour connoître l'avenir, par l'inspection des astres. Quant aux loix qu'on doit suivre, chacun en prescrit qui lui sont particulières, & condamne celles des autres.

Le peuple cependant, qui ne voyoit pas combien il régnoit peu d'intelligence parmi eux, croyoit que toutes les fables qu'on lui débitoit, étoient autant de vérités qu'une longue expérience avoit confirmées. Il ne doutoit point, par exemple, que les planètes ne se fussent partagées les jours, les nuits, les heures, les pays, les plantes, les arbres, les minéraux ; & qu'enfin chaque chose étant sous la domination de quelque astre, le ciel ne fût un livre où l'on pouvoit lire tout ce qui devoit arriver aux empires, aux royaumes, aux provinces, aux villes & aux particuliers. On peut voir, dans les ouvrages d'astrologie, que ce partage n'a d'autre fondement que quelque rapport imaginaire entre le caractère qu'on a donné aux astres, & les choses qu'on a voulu mettre sous la protection de chacun d'eux.

C'étoit beaucoup que d'avoir pourvu de la sorte au gouvernement du monde : mais il restoit encore un inconvénient, grand sans doute aux yeux des astrologues ; c'est que les astres bienfaisans trouvoient quelquefois des obstacles à nous faire éprouver l'effet de leur influence. On songea à y remédier ; & comme on croyoit que les astres étoient des dieux, ou qu'au moins ils étoient animés par des intelligences auxquelles le soin de notre monde étoit confié, on imagina qu'il n'y avoit qu'à appeller à nous, & qu'à faire descendre ces esprits sur la terre : c'est ce qu'on nomma *évocation*.

On fit donc réflexion que les astres se plaisoient davantage dans les lieux d'où ils exerçoient une plus grande puissance, & qu'ils avoient une inclination particulière pour les objets qui étoient sous leur protection. En conséquence on les invoqua au nom de ces choses ; &, pour prier avec plus de vivacité, on se saisit d'une baguette avec laquelle on traça les figures autour de soi, dans l'air, sur la terre, sur les murs, & sur les objets pour lesquels on imploroit le secours de ces intelligences. Telle est, je pense, la première origine de la magie. Cette superstition ayant vraisemblablement pris naissance dans un temps où le langage d'action étoit très-familier, il a été naturel qu'on attachât à certains mouvemens toute la vertu magique.

On fit plus : on considéra que, s'il étoit important de pouvoir évoquer ces êtres, il l'étoit encore plus d'avoir toujours sur soi quelque chose qui nous assurât d'en éprouver continuellement les bienfaits. On raisonna sur les mêmes principes qu'on avoit eus jusqu'alors, & on conclut qu'il suffisoit de graver les mêmes figures qu'on avoit coutume de tracer pour les évoquer, & les prières qu'on prononçoit. On ne douta point que cet artifice ne réussît, pourvu qu'on eût la précaution de choisir la pierre & le métal simpathiques à la planète dont on vouloit avoir continuellement le secours, de les graver le jour & l'heure qui lui sont consacrés, & de prendre surtout le moment qu'elle est dans l'endroit du ciel où elle jouit de toute sa puissance. Telle est l'origine des abraxas & des talismans.

Une autre cause contribua encore beaucoup à entretenir & à répandre de plus en plus ces préjugés.

L'établissement des lettres alphabétiques ayant entiérement fait oublier la signification des hyérogliphes, il fut aisé aux prêtres de faire passer aux yeux du peuple ces caractères pour des choses sacrées, qui cachoient les plus grands secrets. Ils leur attribuèrent donc telle vertu qu'il leur plut, & on eut d'autant moins d'éloignement à les croire, qu'on ne doutoit point que les dieux ne fussent les auteurs de la science hyérogliphique, c'est-à-dire, d'une science qui devoit tout renfermer par cette seule raison qu'on ne savoit pas ce qu'elle renfermoit. Par-là tous les caractères hyérogliphiques passèrent peu à peu dans la magie, & ce systême n'en devint que plus fécond.

De cette magie réunie avec la science mystérieuse des hyérogliphes, naquirent d'autres superstitions.

Les hyérogliphes renfermoient des traits de toute espèce : il n'y eut donc plus de ligne qui ne devînt un signe. Ainsi les magiciens, au lieu de consulter le ciel, n'eurent plus qu'à observer la main des personnes qui s'adressoient à eux ; & ils purent leur promettre une bonne ou mauvaise fortune, suivant le caractère des lignes qui y étoient gravées. Mais, parce que leurs principes ne permettoient pas qu'il arrivât rien sans l'influence des astres, chaque ligne fut consacrée à quelqu'une des planètes. C'en fût assez pour lui attribuer les mêmes présages, & cet art n'en devint que plus facile à pratiquer. On lui donna le nom de *chiromancie*.

D'un côté, dans l'écriture hyérogliphique, le soleil, la lune & les étoiles servoient à représenter les états, les empires, les rois, les grands ; l'éclipse & l'extinction de ces luminaires marquoient des astres temporels ; le feu & l'inondation signifioient une désolation produite par la guerre ou par la famine ; un serpent indiquoit une maladie; une vipère, de l'argent ; des grenouilles, des imposteurs ; des perdrix, des personnes impies ; une hirondelle, affliction, mort : en un mot, il n'y avoit point d'objet connu, qui ne servît à désigner quelque chose.

D'un autre côté, l'imagination des hommes n'agit jamais dans le sommeil que pour faire différentes combinaisons des choses qui leur sont connues. Elle ne peut donc leur retracer que les mêmes objets qui étoient employés dans l'écriture hyérogliphique. Cependant on ne pouvoit pas encore soupçonner que les songes fussent l'ouvrage de l'imagination. Quand il n'étoit question que des mouvemens que nous faisons avec connoissance & réflexion, on disoit, *ils sont les effets de notre volonté*, & on croyoit avoir tout expliqué. Mais les mouvemens involontaires paroissoient se passer en nous sans nous : à qui par conséquent les attribuer, si ce n'est à un Dieu ? Voilà donc les dieux également auteurs des hyérogliphes & des songes ; & on ne put pas douter qu'ils ne voulussent pendant le sommeil, nous faire connoître leur volonté, lorsqu'ils tenoient avec nous le même langage qu'ils avoient établi pour l'écriture. Telle est l'origine de l'onéirocritie, ou de l'interprétation des songes.

Ce préjugé reçu, que les dieux sont le principe de tous les mouvemens involontaires, on voit combien les hommes trouvèrent en eux de motifs de crainte & d'espérance. Un geste fait sans dessein, un pied avancé avant l'autre, un

éternuement, &c. devinrent pour eux d'un bon ou d'un mauvais présage.

Parmi les figures hyérogliphiques, il y avoit des oiseaux qui dirigeoient leur vol vers différentes parties du monde, ou qui paroissoient chanter. Dans les commencemens, c'étoit-là une écriture dont on se servoit pour signifier des choses toutes naturelles, telles que les changemens de saison, les vents, &c. Mais quand les hyérogliphes furent devenues des choses sacrées, on crut qu'il y avoit du mystère; & c'est vraisemblablement d'après ce préjugé que les augures imaginèrent de découvrir l'avenir par le vol & par le chant des oiseaux.

Les dieux, toujours occupés à éclairer les hommes sur l'avenir, devoient l'être encore plus particuliérement dans le temps des sacrifices : il étoit même naturel de penser qu'ils frappoient la victime, & imprimoient jusques dans son sein, des marques de colère ou de faveur. Il ne put donc pas être indifférent d'observer les circonstances des sacrifices, & sur-tout de fouiller dans les entrailles des animaux qu'on avoit immolés. Tels furent les fondemens de l'art des aruspices.

Quoiqu'on ne revoquât en doute aucune de ces manières de connoître l'avenir, on étoit trop curieux pour n'en pas sentir souvent l'insuffisance. On souhaita quelque chose de plus précis, & on fut favorisé par des circonstances qui donnèrent lieu à des oracles. Quelques paroles échappées sans dessein à celui qui présidoit aux sacrifices, se trouvèrent par hasard avoir rapport au motif qui faisoit avoir recours aux dieux; on les prit pour une inspiration. Ce succès donna occasion à plus d'une distraction de cette espèce; &, parce que moins on paroissoit maître de ses mouvemens, plus ils sembloient venir d'un Dieu, on crut souvent ne devoir rendre des oracles qu'après être entré en fureur. C'est pourquoi on ne manqua pas de bâtir des temples dans les lieux où les exhalaisons de la terre avoient la propriété d'aliéner l'esprit. Ailleurs on employa d'autres moyens pour inspirer la fureur; enfin le peuple, devenu de plus en plus superstitieux, ne demanda pas qu'on prît tant de précautions, & les prophéties faites de sang-froid devinrent fort ordinaires.

Il ne manquoit plus que de faire mouvoir & parler les statues des dieux. En cela la fourberie des prêtres contenta la superstition des peuples. Les statues rendirent des oracles.

L'imagination va vîte quand elle s'égare, parce que rien n'est si fécond qu'un faux principe : il y a des dieux par-tout : ils disposent de tout. Donc il n'y a rien qui ne puisse servir à faire connoître le destin qui nous attend. Par ce raisonnement, les choses les plus connues comme les plus rares, tout devint, suivant les circonstances, d'un bon ou d'un mauvais augure. Les objets qui inspiroient de la vénération, ayant par-là quelque liaison avec l'idée qu'on a de la divinité, parurent sur-tout les plus propres à satisfaire la curiosité des hommes. C'est ainsi, par exemple, que le respect pour Homère fit croire qu'on trouveroit des prophéties dans ses ouvrages.

Les opinions des philosophes contribuèrent à entretenir une partie de ces préjugés. Notre ame, selon eux, n'étoit qu'une portion de l'ame du monde. Enveloppée dans la matière, elle ne participoit plus à la divinité de cette substance, dont elle avoit été séparée. Mais dans les songes, dans la fureur & dans tous les mouvemens faits sans réflexion, son commerce avec son corps étoit interrompu : elle rentroit pour lors dans le sein de la divinité, & l'avenir se manifestoit à elle.

Les magiciens surent encore se prévaloir des connoissances que la médecine leur procura. Ils profitèrent de la superstition qui attribue toujours à des causes surnaturelles, les choses dont l'ignorance ne permet pas de rendre raison.

Enfin la politique favorisa la divination des prêtres; car on n'entreprenoit rien de considérable, sans consulter les augures, les aruspices ou les oracles.

C'est ainsi que tout a concouru à nourrir des erreurs si grossières. Elles ont été si générales, que les lumières de la religion n'ont pas empêché qu'elles ne se répandissent, du moins en partie, chez les juifs & chez les chrétiens. On a vu parmi eux des hommes se servir, pour invoquer le diable & les morts, de cérémonies à-peu-près semblables à celles des payens pour l'évocation des astres & des démons : on en a vu chercher dans l'écriture sainte des découvertes de physique, & tout ce qui pouvoit satisfaire leur curiosité ou leur cupidité.

Tel est le systême de la divination des astrologues, des magiciens, des interprètes de songes, des augures, des aruspices, &c. Si l'on pouvoit suivre tous ceux qui ont écrit pour établir ces extravagances, on les verroit tous partir du même point, & s'en écarter, suivant que chacun est guidé par son imagination. On les verroit même s'en éloigner si fort & par des routes si bisarres, qu'on auroit bien de la peine à reconnoître ce qui a été la première cause de leurs égaremens. Mais ç'en est assez pour faire voir combien il étoit naturel que les peuples adoptassent ces préjugés, & combien cependant il étoit ridicule d'y croire. *Traité des Systêmes de l'Abbé de Condillac.*

DOUTE, s. m. (*Log. & Met.*) Les philosophes distinguent deux sortes de *doutes*, l'un effectif & l'autre méthodique. Le *doute* effectif est celui par lequel l'esprit demeure en suspens entre deux propositions contradictoires, sans avoir aucun motif dont le poids le fasse pencher d'un côté plutôt que d'un autre. Le *doute* méthodique est celui par lequel l'esprit suspend son consentement sur des vérités dont il ne *doute* pas réellement, afin de rassembler des preuves qui les rendent inac-

cessibles à tous les traits avec lesquels on pourroit les attaquer.

Descartes, naturellement plein de génie & de pénétration, sentant le vuide de la philosophie scholastique, prit le parti de s'en faire une toute nouvelle. Etant en Allemagne, & se trouvant fort désœuvré dans l'inaction d'un quartier d'hiver, il s'occupa plusieurs mois de suite à repasser les connoissances qu'il avoit acquises, soit dans ses études, soit dans ses voyages; il y trouva tant d'obscurité & d'incertitude, que la pensée lui vint de renverser ce mauvais édifice, & de rebâtir, pour ainsi dire, le tout à neuf, en mettant plus d'ordre & de liaison dans ses principes.

Il commença par mettre à l'écart les vérités révélées, parce qu'il pensoit, disoit-il, que pour entreprendre de les examiner, & pour y réussir, il étoit nécessaire d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, & d'être plus qu'homme. Il prit donc pour première maxime de conduite, d'obéir aux loix & aux coutumes de son pays, retenant constamment la religion dans laquelle Dieu lui avoit fait la grace d'être instruit dès son enfance, & se gouvernant en toute autre chose selon les opinions les plus modérées; il crut qu'il étoit de la prudence de se prescrire par provision cette règle, parce que la recherche successive des vérités qu'il vouloit savoir, pouvoit être très-longue, & que les actions de la vie ne souffrant aucun délai, il falloit se faire un plan de conduite; ce qui lui fit joindre une seconde maxime à la précédente, qui étoit d'être le plus ferme & le plus résolu dans ses actions qu'il le pourroit, & de ne pas suivre moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsqu'il s'y seroit une fois déterminé, que si elles eussent été très-assurées. Sa troisième maxime fut de tâcher toujours de se vaincre plutôt que la fortune, & de changer plutôt ses desirs que l'ordre du monde.

Descartes s'étant assuré de ces maximes, & les ayant mises à part avec les vérités de foi, qui ont toujours été les premières en sa créance, jugea que pour tout le reste de ses opinions il pouvoit librement entreprendre de s'en défaire. En cela il a eu raison; mais il s'est trompé lorsqu'il a cru qu'il suffisoit pour cela de les révoquer en *doute*. Douter si deux & deux font quatre, si l'homme est un animal raisonnable, c'est avoir des idées de deux, de quatre, d'homme, d'animal, de raisonnable. Le *doute* laisse donc subsister les idées telles qu'elles sont; ainsi nos erreurs venant de ce que nos idées ont été mal faites, il ne les sauroit prévenir. Il peut pendant un temps nous faire suspendre nos jugemens; mais enfin nous ne sortirons d'incertitude qu'en consultant les idées qu'il n'a pas détruites; & par conséquent si elles sont vagues & mal déterminées, elles nous égareront comme auparavant. Le *doute* de Descartes est donc inutile: chacun peut éprouver par lui-même qu'il est encore impraticable; car si l'on compare des idées familières & bien déterminées, il n'est pas possible de douter des rapports qui sont entr'elles: telles sont, par exemple, celles des nombres. Si l'on peut douter de tout, ce n'est que par un *doute* vague & indéterminé, qui ne porte sur rien du tout en particulier.

Si Descartes n'avoit pas été prévenu pour les idées innées, il auroit vu que l'unique moyen de se faire un nouveau fonds de connoissances, étoit de détruire les idées mêmes, pour les reprendre à leur origine, c'est-à-dire, aux sensations. La plus grande obligation que nous puissions avoir à ce philosophe, c'est de nous avoir laissé l'histoire des progrès de son esprit. Au-lieu d'attaquer directement les scholastiques, il représente le temps où il étoit dans les mêmes préjugés; il ne cache point les obstacles qu'il a eus à surmonter pour s'en dépouiller; il donne les règles d'une méthode beaucoup plus simple qu'aucune de celles qui avoient été en usage jusqu'à lui, laisse entrevoir les découvertes qu'il croit avoir faites, & prépare par cette adresse les esprits à recevoir les nouvelles opinions qu'il se proposoit d'établir. Je crois que cette conduite a eu beaucoup de part à la révolution dont ce philosophe est l'auteur.

Le *doute* introduit par Descartes, est bien différent de celui dans lequel se renferment les sceptiques. Ceux-ci, en doutant de tout, étoient déterminés à rester toujours dans leur *doute*, au-lieu que Descartes ne commença par le *doute*, que pour mieux s'affermir dans ses connoissances. Dans la philosophie d'Aristote, disent les disciples de Descartes, on ne *doute* de rien, on rend raison de tout, & néanmoins rien n'y est expliqué que par des termes barbares & inintelligibles, & que par des idées obscures & confuses; au lieu que Descartes, s'il vous fait oublier même ce que vous connoissez déja, fait vous en dédommager abondamment, par les connoissances sublimes auxquelles il vous mène par dégrés; c'est pourquoi ils lui appliquent ce qu'Horace dit d'Homère:

Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem
Cogitat, ut speciosa dehinc miracula promat.

Il faut le dire ici, il y a bien de la différence entre douter & douter: on *doute* par emportement & par brutalité, par aveuglement & par malice, & enfin par fantaisie, & parce que l'on veut douter; mais on *doute* aussi par prudence & par défiance, par sagesse & par sagacité d'esprit. Les académiciens & les athées *doutent* de la première façon, les vrais philosophes *doutent* de la seconde. Le premier *doute* est un *doute* de ténèbres, qui ne conduit point à la lumière, mais qui en éloigne toujours. Le second *doute* naît de la lumière, & il aide en quelque façon à la produire à son tour. C'est de ce *doute* qu'on peut dire qu'il est le premier pas vers la vérité.

Il est plus difficile qu'on ne pense de douter. Les

esprits bouillans, dit un auteur ingénieux, les imaginations ardentes ne s'accomodent pas de l'indolence du sceptique; ils aiment mieux hasarder un choix que de n'en faire aucun, se tromper que de vivre incertains: soit qu'ils se méfient de leurs bras, soit qu'ils craignent la profondeur des eaux, on les voit toujours suspendus à des branches dont ils sentent toute la foiblesse, & auxquelles ils aiment mieux demeurer accrochés que de s'abandonner au torrent. Ils assûrent tout, bien qu'ils n'aient rien soigneusement examiné, ils ne *doutent* de rien, parce qu'ils n'en ont ni la patience ni le courage: sujets à des lueurs qui les décident, si par hasard ils rencontrent la vérité, ce n'est point à tâtons, c'est brusquement & comme par révélation: ils sont entre les dogmatiques, ce que sont les illuminés chez le peuple dévot. Les individus de cette espèce inquiète ne conçoivent pas comment on peut allier la tranquillité d'esprit avec l'indécision.

Il ne faut pas confondre le *doute* avec l'ignorance. Le *doute* suppose un examen profond & désintéressé; celui qui *doute* parce qu'il ne connoît pas les raisons de crédibilité, n'est qu'un ignorant.

Quoiqu'il soit d'un esprit bien fait de rejeter l'assertion dogmatique dans les questions qui ont des raisons pour & contre, & presque à égale mesure, ce seroit néanmoins agir contre la raison, que de suspendre son jugement dans des choses qui brillent de la plus vive évidence; un tel *doute* est impossible, il traîne après lui des conséquences funestes à la société, & ferme tous les chemins qui pourroient conduire à la vérité.

Que ce *doute* soit impossible, rien n'est plus évident; car pour y parvenir il faudroit avoir, sur toutes sortes de matières, des raisons d'un poids égal pour ou contre: or, je le demande, cela est-il possible? Qui a jamais douté sérieusement s'il y a une terre, un soleil, une lune, & si le tout est plus grand que sa partie? Le sentiment intime de notre existence peut-il être obscurci par des raisonnemens subtils & captieux? On peut bien faire dire extérieurement à sa bouche qu'on en *doute*, parce qu'on peut mentir; mais on ne peut pas le faire dire à son esprit. Ainsi le pyrrhonisme n'est pas une secte de gens qui soient persuadés de ce qu'ils disent; mais c'est une secte de menteurs: aussi se contredisent-ils souvent en parlant de leur opinion, leur cœur ne pouvant s'accorder avec leur langue, comme on peut le voir dans Montaigne, qui a tâché de le renouveller au dernier siècle.

Car après avoir dit que les académiciens étoient différens des pyrrhoniens, en ce que les académiciens avouoient qu'il y avoit des choses plus vraisemblables les unes que les autres, ce que les pyrrhoniens ne vouloient pas reconnoître, il se déclare pour les pyrrhoniens en ces termes: *or l'avis*, dit-il, *des pyrrhoniens est plus hardi, & quand plus vraisemblable.* Il y a donc des choses plus vraisemblables que les autres; & ce n'est point pour dire un bon mot qu'il parle ainsi, ce ce sont des paroles qui lui sont échappées sans y penser, & qui naissent du fond de la nature, que le mensonge des opinions ne peut étouffer.

D'ailleurs, chaque action que fait un pyrrhonien, ne dément-elle pas son systême? Car enfin un pyrrhonien est un homme qui, dans ses principes, doit douter universellement de toutes choses, qui ne doit pas même savoir s'il y a des choses plus probables les unes que les autres; qui doit ignorer s'il lui est plus avantageux de suivre les impressions de la nature, que de ne pas s'y conformer. S'il suivoit ses principes, il devroit demeurer dans une perpétuelle indolence, sans boire, sans manger, sans voir ses amis, sans se conformer aux loix, aux usages & aux coutumes, en un mot se pétrifier & être immobile comme une statue. Si un chien enragé se jette sur lui, il ne doit pas faire un pas pour le fuir: que sa maison menace ruine, & qu'elle soit prête à s'écrouler & à l'engloutir sous ses ruines, il n'en doit point sortir; qu'il soit défaillant de faim ou de soif, il ne doit ni manger ni boire: pourquoi? parce qu'on ne fait jamais une action qu'en conséquence de quelques jugemens intérieurs, par lesquels on se dit qu'il y a du danger, qu'il est bon de l'éviter; que pour l'éviter, il faut faire telle ou telle chose. Si on ne le fait pas, c'est que l'esprit demeure dans l'inaction, sans se déterminer. Heureusement pour les pyrrhoniens, l'instinct supplée avec usure à ce qui leur manque du côté de la conviction, ou plutôt il corrige l'extravagance de leur *doute*.

Mais il suffit, diront-ils, que le danger paroisse probable, pour qu'on soit obligé de le fuir: or nous ne nions pas les apparences; nous disons seulement que nous ne savons pas que les choses soient telles en effet qu'elles nous paroissent. Mais cette réponse n'est qu'un vain subterfuge, par lequel ils ne pourront échapper à la difficulté qu'on leur fait. Je veux que le danger leur paroisse probable; mais quelle raison ont-ils pour s'y soustraire? Le danger qu'ils redoutent est peut-être pour eux un très-grand bien. D'ailleurs je voudrois bien savoir s'ils ont idée de danger, de *doute*, de probabilité; s'ils en ont idée, ils connoissent donc quelque chose, savoir qu'il y a des dangers, des *doutes*, des probabilités: voilà donc pour eux une première marque de vérité. C'est un point fixe & constant chez eux, qu'il faut vivre comme les autres, & ne point se singulariser; qu'il faut se laisser aller aux impressions qu'inspire la nature; qu'il faut se conformer aux loix & aux coutumes. Mais où ont-ils pris tous ces principes? Sceptiques dans leur façon de penser, comment peuvent-ils être dogmatiques dans leur manière d'agir? Ce seul point qu'ils accordent, est un écueil où vienent se briser toutes leurs vaines subtilités.

Pyrrhon agiſſoit quelquefois en conſéquence de ſon principe. Perſuadé qu'il n'y avoit rien de certain, il portoit ſon indifférence en pluſieurs choſes auſſi loin que ſon ſyſtême le comportoit. On dit de lui qu'il n'aimoit rien, & ne ſe fâchoit de rien; que quand il parloit, il ſe mettoit peu en peine ſi on l'écoutoit ou ſi on ne l'écoutoit pas; & qu'encore que ſes auditeurs s'en allaſſent, il ne laiſſoit pas de continuer. Si tous les hommes étoient de ce caractère, que deviendroit alors parmi eux la ſociété? Oui, rien ne lui eſt plus contraire que ce *doute*. En effet, il détruit & renverſe toutes les loix, ſoit naturelles, ſoit divines, ſoit humaines; il ouvre un vaſte champ à tous les déſordres, & autoriſe les plus grands forfaits. De ce principe qu'il faut douter de tout, il s'enſuit qu'il eſt incertain s'il y a un être ſuprême, s'il y a une religion, s'il y a un culte qui nous ſoit néceſſairement commandé. De ce principe qu'il faut douter de tout, il s'enſuit que toutes les actions ſont indifférentes, & que les bornes ſacrées qui ſont poſées entre le bien & le mal, entre le vice & la vertu, ſont renverſées.

Or qui ne voit combien ces conſéquences ſont pernicieuſes à la ſociété? Jugez-en par Pyrrhon lui-même, qui voyant Anaxarque ſon maître, tombé dans un précipice, paſſa outre, ſans daigner lui tendre la main pour l'en retirer: Anaxarque qui étoit imbu des mêmes principes, loin de l'en blâmer, parut lui en ſavoir bon gré; ſacrifiant ainſi à l'honneur de ſon ſyſtême, le reſſentiment qu'il devoit avoir contre ſon diſciple.

Ce *doute* n'eſt pas moins contraire à la recherche de la vérité; car ce *doute* une fois admis, tous les chemins pour arriver à la vérité ſont fermés, on ne peut s'aſſurer d'aucune règle de vérité: rien ne paroît aſſez évident pour n'avoir pas beſoin de preuve; ainſi dans cet abſurde ſyſtême il faudroit remonter juſqu'à l'infini, pour y trouver un principe ſur lequel on pût aſſeoir ſa croyance.

Je vais plus loin: ce *doute* eſt extravagant, & indigne d'un homme qui penſe; quiconque s'y conformeroit dans la pratique, donneroit aſſurément des marques de la plus inſigne folie: car cet homme douteroit s'il faut manger pour vivre, s'il faut fuir quand on eſt menacé d'un danger preſſant: tout doit lui paroître également avantageux ou déſavantageux. Ce *doute* eſt encore indigne d'un homme qui penſe, il l'abaiſſe au-deſſous des bêtes mêmes; car en quoi l'homme diffère-t-il des bêtes? ſi ce n'eſt en ce qu'outre les impreſſions des ſens qui lui viennent des objets extérieurs, & qui lui ſont communes avec elles, il a encore la faculté de juger & de vouloir: c'eſt le plus noble exercice de ſa raiſon, la plus noble opération de ſon eſprit; or le ſcepticiſme rend ces deux facultés inutiles. L'homme ne jugera point, il s'eſt fait une loi de s'abſtenir de juger; & ils appellent cela *époque*. Or ſi l'homme ne juge point, vous concevez que ſa volonté n'a plus aucun exercice, qu'elle demeure dans l'inaction, & comme aſſoupie ou engourdie; car la volonté ne peut rien choiſir, que l'eſprit n'ait connu auparavant ce qui eſt bon ou mauvais; or un eſprit imbu des principes pyrrhoniens eſt plongé dans les ténèbres. Mais il peut juger, dira-t-on, qu'une choſe lui paroît plus aimable que les autres. Cela ne doit point être dans leur ſyſtême; néanmoins en leur accordant ce point, on ne leur accorde pas en même temps qu'il y ait une raiſon ſuffiſante pour ſe déterminer à pourſuivre un tel objet; cette raiſon ne ſauroit être que la ferme conviction où l'on ſeroit qu'il faut ſuivre les objets les plus aimables.

Que conclure de tout ceci? ſinon qu'un pyrrhonien réél & parfait parmi les hommes, eſt dans l'ordre des intelligences un monſtre qu'il faut plaindre. Le pyrrhoniſme parfait eſt le délire de la raiſon, & la production la plus ridicule de l'eſprit humain. On pourroit douter avec raiſon s'il y a de véritables ſceptiques; quelques efforts qu'ils faſſent pour le faire croire aux autres, il eſt des momens, & ces momens ſont fréquens, où il ne leur eſt pas poſſible de ſuſpendre leur jugement; ils reviennent à la condition des autres hommes: ils ſe ſurprennent à tous momens, auſſi décidés que les plus fiers dogmatiques; témoin Pyrrhon lui-même, qui ſe fâcha un jour contre ſa ſœur, parce qu'il avoit été contraint d'acheter les choſes dont elle eut beſoin pour offrir un ſacrifice. Quelqu'un lui remontra que ſon chagrin ne s'accordoit pas avec l'indolence dont il faiſoit profeſſion. Penſez-vous, répondit-il, que je veuille mettre en pratique pour une femme cette vertu? N'allez pas vous imaginer qu'il vouloit dire qu'il ne renonçoit pas à l'amour, ce n'étoit point ſa penſée, il vouloit dire que toutes ſortes de ſujets ne méritoient pas l'exercice de ſon dogme, de ne ſe fâcher de rien. *Anc. Encic.*

DURÉE. *De la durée & de ſes modes ſimples.*

Il y a une eſpèce de diſtance ou de longueur, dont l'idée ne nous eſt pas fournie par les parties permanentes de l'eſpace, mais par les changemens perpétuels de la ſucceſſion, dont les parties dépériſſent inceſſamment: c'eſt ce que nous appellons *durée*. Et les modes ſimples de cette *durée* ſont toutes ſes différentes parties, dont nous avons des idées diſtinctes, comme les heures, les jours, les années, &c. le temps & l'éternité.

La réponſe qu'un grand homme fit à celui qui lui demandoit ce que c'étoit que le temps: *ſi non rogas, intelligo*: je comprends ce que c'eſt, lorſque vous ne me le demandez pas; c'eſt-à-dire, plus je m'applique à en découvrir la nature, moins je la comprends: cette réponſe, dis-je, pourroit peut-être faire croire à certaines perſonnes que le temps qui découvre toutes choſes, ne ſauroit être connu lui-même. A la vérité, ce n'eſt pas ſans raiſon

raison qu'on regarde la durée, le temps & l'éternité, comme des choses dont la nature est, à certains égards, bien difficile à pénétrer. Mais, quelqu'éloignées qu'elles paroissent être de notre conception, cependant, si nous les rapportons à leur véritable origine, je ne doute nullement que les deux sources de toutes nos connoissances, qui sont la sensation & la réflexion, ne puissent nous en fournir des idées aussi claires & aussi distinctes que plusieurs autres qui passent pour beaucoup moins obscures; & nous trouverons que l'idée de l'éternité elle-même découle de la même source d'où viennent toutes nos autres idées.

Pour bien comprendre ce que c'est que le tems & l'éternité, nous devons considérer avec attention quelle est l'idée que nous avons de la *durée*, & comme elle nous vient. Il est évident à quiconque voudra rentrer en soi-même & remarquer ce qui se passe dans son esprit, qu'il y a dans son entendement une suite d'idées qui se succèdent constamment les unes aux autres pendant qu'il veille. Or la réflexion que nous faisons sur cette suite de différentes idées qui paroissent l'une après l'autre dans notre esprit, est ce qui nous donne l'idée de la succession; & nous appellons *durée* la distance qui est entre quelques parties de cette succession, ou entre les apparences de deux idées qui se présentent à notre esprit. Car, tandis que nous pensons, ou que nous recevons successivement plusieurs idées dans notre esprit, nous connoissons que nous existons; & ainsi la continuation de notre être, c'est-à-dire, notre propre existence & la continuation de tout autre être, laquelle est commensurable à la succession des idées qui paroissent & disparoissent dans notre esprit, peut être appellée *durée* de nous-mêmes, & *durée* de tout autre être coexistant avec nos pensées.

Que la notion que nous avons de la succession & de la *durée* nous vienne de cette source, je veux dire, de la réflexion que nous faisons sur cette suite d'idées que nous voyons paroître l'une après l'autre dans notre esprit, c'est ce qui me semble suivre évidemment de ce que nous n'avons aucune perception de la *durée* qu'en considérant cette suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres dans notre entendement. En effet, dès que cette succession d'idées vient à cesser, la perception que nous avions de la *durée* cesse aussi, comme chacun l'éprouve clairement par lui-même lorsqu'il vient à dormir profondément : car qu'il dorme une heure ou un jour, un mois ou une année, il n'a aucune perception de la *durée* des choses, tandis qu'il dort ou qu'il ne songe à rien. Cette *durée* est alors tout-à-fait nulle à son égard, & il lui semble qu'il n'y a aucune distance entre le moment qu'il a cessé de penser en s'endormant, & celui auquel il est réveillé. Et je ne doute pas qu'un homme éveillé n'éprouvât la même chose, s'il lui étoit possible de n'avoir qu'une seule idée dans l'esprit, sans qu'il arrivât aucun changement à cette idée, & qu'aucune autre ne vînt se joindre à elle. Nous voyons tous les jours que lorsqu'une personne fixe ses pensées avec une extrême application sur une seule chose, ensorte qu'il ne songe presque point à cette suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres dans son esprit, il laisse échapper, sans y faire réflexion, une bonne partie de la *durée* qui s'écoule pendant tout le temps qu'il est dans cette sorte de contemplation, s'imaginant que ce temps-là est beaucoup plus court qu'il ne l'est effectivement. Que si le sommeil nous fait regarder ordinairement les parties distantes de la *durée* comme un seul point, c'est parce que, tandis que nous dormons, cette succession d'idées ne se présente point à notre esprit. Car, si un homme vient à songer en dormant, & que ses songes lui présentent une suite d'idées différentes, il a pendant tout ce temps-là une perception de la *durée* & de la longueur de cette *durée*. Ce qui, à mon avis, prouve évidemment que les hommes tirent les idées qu'ils ont de la *durée*, de la réflexion qu'ils font sur cette suite d'idées dont ils observent la succession dans leur propre entendement, sans quoi ils ne sauroient avoir aucune idée de la *durée*, quoi qu'il pût arriver dans le monde.

En effet, dès qu'un homme a une fois acquis l'idée de la *durée* par la réflexion qu'il a faite sur la succession & le nombre de ses propres pensées, il peut appliquer cette notion à des choses qui existent, tandis qu'il ne pense point; tout de même que celui à qui la vue ou l'attouchement ont fourni l'idée de l'étendue, peut appliquer cette idée à différentes distances où il ne voit ni ne touche aucun corps. Ainsi, quoiqu'un homme n'ait aucune perception de la longueur de la *durée* qui s'écoule pendant qu'il dort, ou qu'il n'a aucune pensée, cependant comme il a observé la révolution des jours & des nuits, & qu'il a trouvé que la longueur de cette *durée* est en apparence régulière & constante, dès-là qu'il suppose que, tandis qu'il a dormi ou pensé à autre chose, cette révolution s'est faite comme à l'ordinaire, il peut juger de la longueur de la *durée* qui s'est écoulée pendant son sommeil. Mais lorsqu'Adam & Eve étoient seuls, si, au lieu de ne dormir que pendant le temps qu'on emploie ordinairement au sommeil, ils eussent dormi vingt-quatre heures sans interruption, cet espace de vingt-quatre heures auroit été absolument perdu pour eux, & ne seroit jamais entré dans le compte qu'ils faisoient du temps.

C'est ainsi qu'en réfléchissant sur cette suite de nouvelles idées qui se présentent à nous l'une après l'autre, nous acquérons l'idée de la succession. Que, si quelqu'un se figure qu'elle vient plutôt de la réflexion que nous faisons sur le mouvement par le moyen des sens, il changera peut-être de sentiment pour entrer dans ma pensée,

s'il confidère que le mouvement même excite dans fon efprit une idée de fucceffion, juftement de la même manière qu'il y produit une fuite continue d'idées diftinctes les unes des autres. Car un homme qui regarde un corps qui fe meut actuellement, n'y apperçoit aucun mouvement, à moins que ce mouvement n'excite en lui une fuite conftante d'idées fucceffives: par exemple, qu'un homme foit fur la mer lorfqu'elle eft calme par un beau jour & hors de la vue des terres, s'il jette les yeux vers le foleil, fur la mer ou fur fon vaiffeau une heure de fuite, il n'y appercevra aucun mouvement, quoiqu'il foit affuré que deux de ces corps, & peut-être tous trois, aient fait beaucoup de chemin pendant tout ce temps-là : mais s'il s'apperçoit que l'un de ces trois corps ait changé à l'égard de quelqu'autre corps, ce mouvement n'a pas plutôt produit en lui une nouvelle idée, qu'il reconnoît qu'il y a eu du mouvement. Mais, quelque part qu'un homme fe trouve, toutes chofes étant en repos autour de lui, fans qu'il apperçoive le moindre mouvement durant l'efpace d'une heure, s'il a eu des penfées pendant cette heure de repos, il appercevra les différentes idées de fes propres penfées, qui tout d'une fuite ont paru les unes après les autres dans fon efprit; & par-là il obfervera & trouvera de la fucceffion où il ne fauroit remarquer aucun mouvement.

Et c'eft-là, je crois, la raifon pourquoi nous n'appercevrons pas des mouvemens fort lents, quoique conftans, parce qu'en paffant d'une partie fenfible à une autre, le changement de diftance eft fi lent qu'il ne caufe aucune nouvelle idée en nous qu'après un long-temps écoulé depuis un terme jufqu'à l'autre. Or, comme ces mouvemens fucceffifs ne nous frappent point par une fuite conftante de nouvelles idées qui fe fuccèdent immédiatement l'une à l'autre dans notre efprit, nous n'avons aucune perception de mouvement : car, comme le mouvement confifte dans une fucceffion continue, nous ne faurions appercevoir cette fucceffion, fans une fucceffion conftante d'idées qui en proviennent.

On n'apperçoit pas non plus les chofes qui fe meuvent fi vîte qu'elles n'affectent point les fens, parce que les différentes diftances de leur mouvement ne pouvant frapper nos fens d'une manière diftincte, elles ne produifent aucune fuite d'idées dans l'efprit. Car lorfqu'un corps fe meut en rond, en moins de temps qu'il n'en faut à nos idées pour pouvoir fe fuccéder dans notre efprit les unes aux autres, il ne paroît pas être en mouvement, mais femble être un cercle parfait & entier, de la même matière que le corps qui eft en mouvement, & nullement une partie d'un cercle en mouvement.

Qu'on juge après cela, s'il n'eft pas fort probable que, pendant que nous fommes éveillés, nos idées fe fuccèdent les unes aux autres dans notre efprit, à-peu-près de la même manière que ces figures difpofées en rond au-dedans d'une lanterne, que la chaleur d'une bougie fait tourner fur un pivot. Or, quoique nos idées fe fuivent peut être quelquefois un peu plus vîte & quelquefois un peu plus lentement, elles vont pourtant à mon avis prefque toujours du même train dans un homme éveillé, & il me femble même que la vîteffe & la lenteur de cette fucceffion d'idées ont certaines bornes qu'elles ne fauroient paffer.

Je fonde la raifon de cette conjecture fur ce que j'obferve que nous ne faurions appercevoir de la fucceffion dans les impreffions qui fe font fur nos fens, que lorfqu'elles fe font dans un certain degré de vîteffe ou de lenteur; fi, par exemple, l'impreffion eft extrêmement prompte, nous n'y fentons aucune fucceffion dans les cas même où il eft évident qu'il y a une fucceffion réelle. Qu'un boulet de canon paffe au travers d'une chambre, & que dans fon chemin il emporte quelque membre du corps d'un homme, c'eft une chofe auffi évidente qu'aucune démonftration puiffe l'être, que le boulet doit percer fucceffivement les deux côtés oppofés de la chambre. Il n'eft pas moins certain qu'il doit toucher une certaine partie de la chair avant l'autre, & ainfi de fuite; & cependant je ne penfe pas qu'aucun de ceux qui ont jamais fenti ou entendu un tel coup de canon, qui ait percé deux murailles éloignées l'une de l'autre, ait pu obferver aucune fucceffion dans la douleur ou dans le fon d'un coup fi prompt. Cette portion de *durée* où nous ne remarquons aucune fucceffion, c'eft ce que nous appellons un *inftant, portion de durée qui n'occupe juftement que le temps auquel une feule idée eft dans notre efprit, fans qu'une autre lui fuccède*, & où par conféquent nous ne remarquons abfolument aucune fucceffion.

La même chofe arrive lorfque le mouvement eft fi lent, qu'il ne fournit point à nos fens une fuite conftante de nouvelles idées, dans le degré de vîteffe qui eft requis pour faire que l'efprit foit capable d'en recevoir de nouvelles. Et alors, comme les idées de nos ptopres penfées trouvent de la place pour s'introduire dans notre efprit entre celles que le corps qui eft en mouvement préfente à nos fens, le fentiment de ce mouvement fe perd; & le corps, quoique dans un mouvement actuel, femble être toujours en repos, parce que fa diftance d'avec quelques autres corps ne change pas d'une manière vifible, auffi promptement que les idées de notre efprit fe fuivent naturellement l'une l'autre. C'eft ce qui paroît évidemment par l'aiguille d'une montre, par l'ombre du cadran à foleil, & par plufieurs autres mouvemens continus, mais fort lents, où, après certains intervalles, nous appercevons par le changement de diftance qui arrive au corps en mouvement que ce corps s'eft

mu, mais ſans que nous ayons aucune perception du mouvement actuel.

C'eſt pourquoi il me ſemble qu'une conſtante & régulière ſucceſſion d'idées dans un homme éveillé, eſt comme la meſure & la règle de toutes les autres ſucceſſions. Ainſi, lorſque certaines choſes ſe ſuccèdent plus vîte que nos idées, comme quand deux ſons ou deux ſenſations de douleur, &c. n'enferment dans leur ſucceſſion que la *durée* d'une ſeule idée, ou lorſqu'un certain mouvement eſt ſi lent qu'il ne va pas d'un pas égal avec les idées qui roulent dans notre eſprit; je veux dire, avec la même vîteſſe que ces idées ſe ſuccèdent les unes aux autres, comme orſque, dans le cours ordinaire, une ou pluſieurs idées viennent dans l'eſprit entre celles qui s'offrent à la vue par les différens changemens de diſtance qui arrivent à un corps en mouvement, ou entre des ſons & des odeurs dont la perception nous frappe ſucceſſivement; dans tous ces cas, le ſentiment d'une conſtante & continuelle ſucceſſion ſe perd, de ſorte que nous ne nous en appercevons qu'à certains intervalles de repos qui s'écoulent entre deux.

Mais, dira-t-on, « s'il eſt vrai que, tandis » qu'il y a des idées dans notre eſprit, elles ſe » ſuccèdent continuellement, il eſt impoſſible » qu'un homme penſe ſi long-temps à une ſeule » choſe ». Si l'on entend par-là qu'un homme ait dans l'eſprit une ſeule idée qui y reſte long-temps purement la même, ſans qu'il y arrive aucun changement, je crois pouvoir dire qu'en effet cela n'eſt pas poſſible. Mais comme je ne ſçais pas de quelle manière ſe forment nos idées, de quoi elles ſont compoſées, d'où elles tirent leur lumière, & comment elles viennent à paroître, je ne ſaurois rendre d'autre raiſon de ce fait, & je ſouhaiterois que quelqu'un voulût eſſayer de fixer ſon eſprit, pendant un tems conſidérable, ſur une ſeule idée qui ne fût accompagnée d'aucune autre, & ſans qu'il s'y fît aucun changement.

Qu'il prenne, par exemple, une certaine figure, un certain degré de lumière, ou de blancheur, ou telle idée qu'il voudra & il aura, je m'aſſure, bien de la peine à tenir ſon eſprit vuide de toute autre idée, ou plutôt il éprouvera qu'effectivement d'autres idées d'une eſpèce différente, ou diverſes conſidérations de la même idée, (chacune deſquelles eſt une idée nouvelle) viendront ſe préſenter inceſſamment à ſon eſprit les unes après les autres, quelque ſoin qu'il prenne pour ſe fixer à une ſeule idée.

Tout ce qu'un homme peut faire en cette occaſion, c'eſt, je crois, de voir & de conſidérer quelles ſont les idées qui ſe ſuccèdent dans ſon entendement, ou bien de diriger ſon eſprit vers une certaine eſpèce d'idées, & de rappeller celles qu'il veut, ou dont il a beſoin. Mais d'empêcher une conſtante ſucceſſion de nouvelles idées, c'eſt à mon avis ce qu'il ne ſauroit faire, quoiqu'ordinairement il ſoit en ſon pouvoir de ſe determiner à les conſidérer avec application, s'il le trouve à propos.

De ſavoir ſi ces différentes idées que nous avons dans l'eſprit ſont produites par certains mouvemens, c'eſt ce que je ne prétends pas examiner ici; mais une choſe dont je ſuis certain, c'eſt qu'elles n'enferment aucune idée de mouvement en ſe montrant à nous, & que celui qui n'auroit pas l'idée du mouvement par quelqu'autre voie, n'en auroit aucune à mon avis; ce qui ſuffit pour le deſſein que j'ai préſentement en vue, comme auſſi pour faire voir que c'eſt par ce changement perpétuel d'idées que nous remarquons dans notre eſprit, & par cette ſuite de nouvelles apparences qui ſe préſentent à lui, que nous acquérons les idées de la ſucceſſion & de la *durée*, ſans quoi elles nous ſeroient abſolument inconnues. Ce n'eſt donc pas le mouvement, mais une ſuite conſtante d'idées qui ſe préſentent à notre eſprit pendant que nous veillons, qui nous donne l'idée de la *durée*, laquelle idée, le mouvement ne nous fait appercevoir qu'en tant qu'il produit dans notre eſprit une conſtante ſucceſſion d'idées, comme je l'ai déja démontré; de ſorte que, ſans l'idée d'aucun mouvement, nous avons une idée auſſi claire de la ſucceſſion & de la *durée*, par cette ſuite d'idées qui ſe préſentent à notre eſprit les unes après les autres, que par une ſucceſſion d'idées produites par un changement ſenſible & continu de diſtance entre deux corps, c'eſt-à-dire, par des idées qui nous viennent du mouvement. C'eſt pourquoi nous aurions l'idée de la *durée*, quand bien nous n'aurions aucune perception de mouvement.

L'eſprit ayant ainſi acquis l'idée de la *durée*; la première choſe qui ſe préſente naturellement à faire après cela, c'eſt de trouver une meſure de cette commune *durée*, par laquelle on puiſſe juger de ſes différentes longueurs, & voir l'ordre diſtinct dans lequel pluſieurs choſes exiſtent; car, ſans cela, la plupart de nos connoiſſances tomberoient dans la confuſion, & une grande partie de l'hiſtoire deviendroit entièrement inutile. La *durée*, ainſi diſtinguée en certains périodes, & déſignée par certaines meſures ou époques, c'eſt à mon avis ce que nous appellons plus proprement le *temps*.

Pour meſurer l'étendue, il ne faut qu'appliquer la meſure dont nous nous ſervons à la choſe dont nous voulons ſavoir l'étendue. Mais c'eſt ce qu'on ne peut faire pour meſurer la *durée*, parce qu'on ne ſauroit joindre enſemble deux différentes parties de ſucceſſion, pour les faire ſervir de meſure l'une à l'autre. Comme la *durée* ne peut être meſurée que par la *durée* même, non plus que l'étendue par autre choſe que par l'étendue, nous ne ſaurions retenir auprès de nous une meſure conſtante & invariable de la *durée*, qui

consiste dans une succession perpétuelle, comme nous pouvons garder des mesures de certaines longueurs d'étendue, telles que les pouces, les pieds, les aunes, &c. qui sont composées de parties permanentes de matière. Aussi n'y a-t-il rien qui puisse servir de règle propre à bien mesurer le temps que ce qui a divisé toute la longueur de sa *durée*, en parties apparemment égales par des périodes qui se suivent constamment. Pour ce qui est des parties de la *durée* qui ne sont pas distinguées, ou qui ne sont pas considérées comme distinctes & mesurées par de semblables périodes, elles ne peuvent pas être comprises si naturellement sous la notion du temps, comme il paroît par ces sortes de phrases, *avant tous les temps, & lorsqu'il n'y aura plus de temps.*

Comme les révolutions diurnes & annuelles du soleil ont été, depuis le commencement du monde, constantes, régulières, généralement observées de tout le genre-humain, & supposées égales entr'elles, on a eu raison de s'en servir pour mesurer la *durée*. Mais, parce que la distinction des jours & des années a dépendu du mouvement du soleil, cela a donné lieu à une erreur fort commune, c'est qu'on s'est imaginé que le mouvement & la *durée* étoient la mesure l'un de l'autre. Car les hommes étant accoutumés à se servir, pour mesurer la longueur du temps, des idées de minutes, d'heures, de jours, de mois, d'années, &c. qui se présentent à l'esprit, dès qu'on vient à parler du temps ou de la *durée*, & ayant mesuré différentes parties du temps par le mouvement des corps célestes, ils ont été portés à confondre le temps & le mouvement, ou du moins à penser qu'il y a une liaison nécessaire entre ces deux choses. Cependant toute autre apparence périodique, ou altération d'idées qui arriveroit dans des espaces de *durée* équidistans en apparence, & qui seroit constamment & universellement observée, serviroit aussi-bien à distinguer les intervalles du temps qu'aucun des moyens qu'on ait employé pour cela. Supposons, par exemple, que le soleil, que quelques-uns ont regardé comme un feu, eût été allumé à la même distance de temps qu'il paroît maintenant chaque jour sur le même méridien, qu'il s'éteignît ensuite douze heures après, & que, dans l'espace d'une révolution annuelle, ce feu augmentât sensiblement en éclat & en chaleur, & diminuât dans la même proportion, une apparence ainsi réglée ne serviroit-elle pas à tous ceux qui pourroient l'observer, à mesurer les distances de la *durée* sans mouvement, tout aussi bien qu'ils pourroient le faire à l'aide du mouvement. Car si ces apparences étoient constantes, à portée d'être universellement observées, & dans des périodes équidistantes, elles serviroient également au genre humain à mesurer le temps, quand bien même il n'y auroit aucun mouvement.

Car si la gelée, ou une certaine espèce de fleurs revenoient réglément, dans toutes les parties de la terre, à certaines périodes équidistantes, les hommes pourroient aussi-bien s'en servir pour compter les années que des révolutions du soleil. Et en effet, il y a des peuples en Amérique qui comptent leurs années par la venue de certains oiseaux qui, dans quelques-unes de leurs saisons, paroissent dans leur pays, &, dans d'autres, se retirent. De même un accès de fièvre, un sentiment de faim ou de soif, une odeur, une certaine saveur, ou quelqu'autre idée que ce fût, qui revînt constamment dans des périodes équidistantes, & se fît universellement sentir, tout cela seroit également propre à mesurer le cours de la succession & à distinguer les distances du temps. Ainsi, nous voyons que les aveugles-nés comptent assez bien par années, dont ils ne peuvent pourtant pas distinguer les révolutions par des mouvemens qu'ils ne peuvent appercevoir. Sur quoi je demande, si un homme qui distingue les années par la chaleur de l'été & par le froid de l'hiver, par l'odeur d'une fleur dans le printemps, ou par le goût d'un fruit dans l'automne; je demande si un tel homme n'a point une meilleure mesure du temps que les romains, avant la réformation de leur calendrier par Jules-César, ou que plusieurs autres peuples dont les années sont fort irrégulières, malgré le mouvement du soleil dont ils prétendent faire usage. Un des plus grands embarras qu'on rencontre dans la chronologie, vient de ce qu'il n'est pas aisé de trouver exactement la longueur que chaque nation a donnée à ses années, tant elles diffèrent les unes des autres, & toutes ensemble, du mouvement précis du soleil, comme je crois pouvoir l'assurer hardiment. Que si depuis la création jusqu'au déluge, le soleil s'est uni constamment sur l'équateur, & qu'il ait ainsi répandu également sa chaleur & sa lumière sur toutes les parties habitables de la terre, faisant tous les jours d'une même longueur, sans s'écarter vers les tropiques, dans une révolution annuelle, comme l'a supposé un savant & ingénieux auteur de ce temps, je ne vois pas qu'il soit fort aisé d'imaginer, malgré le mouvement du soleil, que des hommes qui ont vécu avant le déluge, aient compté par année depuis le commencement du monde, ou qu'ils aient mesuré le temps par périodes, puisque, dans cette supposition, ils n'avoient point de marques fort naturelles pour les distinguer.

Mais, dira-t-on peut-être, le moyen que, sans un mouvement régulier comme celui du soleil ou quelqu'autre semblable, on pût jamais connoître que de telles périodes fussent égales? A quoi je réponds, que l'égalité de toute autre apparence qui reviendroit à certains intervalles, pourroit être connue de la même manière qu'au commencement on connut, ou qu'on s'imagina de connoître l'égalité des jours, ce que les hommes ne firent qu'en jugeant de leur longueur par

cette suite d'idées, qui durant les intervalles leur passèrent dans l'esprit. Car, venant à remarquer par-là qu'il y avoit de l'inégalité dans les jours artificiels, & qu'il n'y en avoit point dans les jours naturels qui comprennent le jour & la nuit, ils conjecturèrent que ces derniers jours étoient égaux, ce qui suffisoit pour les faire servir de mesure, quoiqu'on ait découvert, après une exacte recherche, qu'il y a effectivement de l'inégalité dans les révolutions diurnes du soleil, & nous ne savons pas si les révolutions annuelles ne sont point aussi inégales. Cependant, par leur égalité supposée & apparente, elles servent tout aussi bien à mesurer le temps que si l'on pouvoit prouver qu'elles sont exactement égales, quoiqu'au reste elles ne puissent point mesurer les parties de la *durée* dans la dernière exactitude. Il faut donc prendre garde à distinguer soigneusement entre la *durée* en elle-même, & entre les mesures que nous employons pour juger de la longueur. La *durée* en elle-même doit être considérée comme allant d'un pas constamment égal & tout-à-fait uniforme. Mais nous ne pouvons point sçavoir qu'aucune des mesures de la *durée* ait la même propriété, ni être assurés que les parties ou périodes qu'on leur attribue soient égales en *durée* l'une à l'autre; car on ne peut jamais démontrer que deux longueurs successives de *durée* soient égales, avec quelque soin qu'elles aient été mesurées. Le mouvement du soleil, dont les hommes se sont servis si long-temps, & avec tant d'assurance comme une mesure de *durée* parfaitement exacte, s'est trouvé inégal dans ses différentes parties, comme je viens de le dire. Et quoique depuis peu l'on ait employé la pendule comme un mouvement plus constant & plus régulier que celui du soleil, ou, pour mieux dire, que celui de la terre, cependant si l'on demandoit à quelqu'un comment il sait certainement que deux vibrations successives d'une pendule sont égales, il auroit bien de la peine à se convaincre lui-même qu'elles le sont indubitablement, parce que nous ne pouvons point être assurés que la cause de ce mouvement, qui nous est inconnue, opère toujours également, & nous savons certainement que le milieu dans lequel la pendule se meut, n'est pas constamment le même. Or, l'une de ces deux choses venant à varier, l'égalité de ces périodes peut changer, & par ce moyen la certitude & la justesse de cette mesure du mouvement peut être tout aussi-bien détruite que la justesse des périodes de quelqu'autre apparence que ce soit. Du reste, la notion de la *durée* demeure toujours claire & distincte, quoique, parmi les mesures que nous employons pour en déterminer les parties, il n'y en ait aucune dont on puisse démontrer qu'elle est parfaitement exacte. Puis donc que deux parties de succession ne sauroient être jointes ensemble, il est impossible de pouvoir jamais s'assurer qu'elles sont égales. Tout ce que nous pouvons faire pour mesurer le temps, c'est de prendre certaines parties qui semblent se succéder constamment à distances égales : égalité apparente dont nous n'avons point d'autre mesure que celle que la suite de nos propres idées a placé dans notre mémoire; ce qui, avec le concours de quelques autres raisons probables, nous persuade que ces périodes sont effectivement égales entr'elles.

Une chose qui me paroît bien étrange dans cet article, c'est que, pendant que les hommes mesurent visiblement le temps par le mouvement des corps célestes, on ne laisse pas de définir le tems, la mesure du mouvement; au lieu qu'il est évident à quiconque y fait la moindre réflexion que, pour mesurer le mouvement, il n'est pas moins nécessaire de considérer l'espace que le temps : & ceux qui porteront leur vue un peu plus loin, trouveront encore que, pour bien juger du mouvement d'un corps & en faire une juste estimation, il faut nécessairement faire entrer en compte la grosseur de ce corps. Et, dans le fond, le mouvement ne sert point autrement à mesurer la *durée*, qu'en tant qu'il ramène constamment certaines idées sensibles, par des périodes qui paroissent également éloignées l'une de l'autre. Car si le mouvement du soleil étoit aussi inégal que celui d'un vaisseau poussé par des vents inconstans, tantôt foibles & tantôt impétueux, & toujours fort irréguliers; ou si étant constamment d'une égale vîtesse il n'étoit pourtant pas circulaire, & ne produisoit pas les mêmes apparences, nous ne pourrions non plus nous en servir à mesurer le temps, que du mouvement des comètes, qui est inégal en apparence.

Les minutes, les heures, les jours & les années ne sont pas plus nécessaires pour mesurer le tems ou la *durée*, que le pouce, le pied, l'aune ou la lieue qu'on prend sur quelque portion de matière, sont nécessaires pour mesurer l'étendue. Car quoique, par l'usage que nous en faisons constamment dans cet endroit de l'univers, comme d'autant de périodes déterminées par les révolutions du soleil, ou comme de portions connues de ces sortes de périodes, nous ayons fixé dans notre esprit les idées de ces différentes longueurs de *durée* que nous appliquons à toutes les parties du temps dont nous voulons considérer la longueur; cependant il peut y avoir d'autres parties de l'univers, où l'on ne se sert non plus de ces sortes de mesures, qu'on ne se sert dans le Japon de nos pouces, de nos pieds ou de nos lieues. Il faut pourtant qu'on emploie par-tout quelque chose qui ait un rapport à ces mesures. Car nous ne saurions mesurer ni faire connoître aux autres la longueur d'aucune *durée*, quoiqu'il y eût dans le même temps autant de mouvement dans le monde qu'il y en a présentement, supposé qu'il n'y eût aucune partie de ce mouvement, qui se trouvât disposée de manière à faire des révolutions régulières & apparemment équidistantes. Du

reste, les différentes mesures dont on peut se servir pour compter le temps, ne changent en aucune manière la notion de la *durée*, qui est la chose à mesurer, non plus que les différens modèles du pied & de la coudée n'altèrent point l'idée de l'étendue à l'égard de ceux qui emploient ces différentes mesures.

L'esprit ayant une fois acquis l'idée d'une mesure du temps, telle que la révolution annuelle du soleil, peut appliquer cette mesure à une certaine *durée* avec laquelle cette mesure ne coexiste point, & avec qui elle n'a aucun rapport considérée en elle-même. Car dire, par exemple, qu'Abraham nâquit l'an 2712 de la période julienne, c'est parler aussi intelligiblement que si l'on comptoit du commencement du monde, bien que, dans une distance si éloignée, il n'y eût ni mouvement du soleil, ni aucun autre mouvement. En effet, quoiqu'on suppose que la période julienne a commencé plusieurs centaines d'années avant qu'il y eût des jours, des nuits ou des années désignées par aucune révolution solaire, nous ne laissons pas de compter & de mesurer aussi-bien la *durée* par cette époque, que si le soleil eût réellement existé dans ce temps-là, & qu'il se fût mu de la même manière qu'il se meut présentement. L'idée d'une *durée* égale à une révolution annuelle du soleil, peut être aussi aisément appliquée dans notre esprit à la *durée*, quand il n'y auroit ni soleil ni mouvement, que l'idée d'un pied ou d'une aune prise sur les corps que nous voyons sur la terre, peut être appliquée par la pensée à des distances qui soient au-delà des limites du monde, où il n'y a qu'un corps.

Car, supposé que de ce lieu jusqu'au corps qui borne l'univers, il y eût 5639 lieues ou millions de lieues, (car le monde étant fini, ses bornes doivent être à une certaine distance), comme nous supposons qu'il y a 5639 années depuis le temps présent jusqu'à la première existence d'aucun corps dans le commencement du monde, nous pouvons appliquer dans notre esprit cette mesure d'une année à la *durée* qui a existé avant la création au-delà de la *durée* des corps ou du mouvement, tout de même que nous pouvons appliquer la mesure d'une lieue à l'espace qui est au-delà des corps qui terminent le monde; & ainsi, par l'une de ces idées, nous pouvons aussi-bien mesurer la *durée* là où il n'y avoit point de mouvement, que nous pouvons par l'autre mesurer en nous-mêmes l'espace là où il n'y a point de corps.

Si l'on m'objecte ici que, de la manière dont j'explique le temps, je suppose ce que je n'ai pas droit de supposer, savoir, que le monde n'est ni éternel, ni infini, je réponds qu'il n'est pas nécessaire pour mon dessein de prouver en cet endroit que le monde est fini, tant à l'égard de sa *durée* que de son étendue. Mais, comme cette dernière supposition est pour le moins aussi facile à concevoir que celle qui lui est opposée, j'ai sans contredit la liberté de m'en servir aussi-bien qu'un autre a celle de poser le contraire; & je ne doute pas que quiconque voudra faire réflexion sur ce point, ne puisse aisément concevoir en lui-même le commencement du mouvement, quoiqu'il ne puisse comprendre celui de la *durée* prise dans toute son étendue. Il peut aussi, en considérant le mouvement, venir à un dernier point, sans qu'il lui soit possible d'aller plus avant. Il peut de même donner des bornes au corps & à l'étendue qui appartient au corps; mais c'est ce qu'il ne sauroit faire à l'égard de l'espace vuide de corps, parce que les dernières limites de l'espèce & de la *durée* sont au-dessus de notre conception, tout ainsi que les dernières bornes du nombre passent la plus vaste capacité de l'esprit; ce qui est fondé à l'un & à l'autre égard sur les mêmes raisons, comme nous le verrons ailleurs.

Ainsi, de la même source que nous vient l'idée du temps, nous vient aussi celle que nous nommons *éternité*. Car ayant acquis l'idée de la succession & de la *durée*, en réfléchissant sur cette suite d'idées qui se succèdent en nous les unes aux autres, laquelle est produite en nous, ou par les apparences naturelles de ces idées, qui d'elles-mêmes viennent se présenter constamment à notre esprit pendant que nous veillons, ou par les objets extérieurs qui affectent successivement nos sens; ayant d'ailleurs acquis, par le moyen des révolutions du soleil, les idées de certaines longueurs de *durée*, nous pouvons ajouter dans notre esprit ces sortes de longueurs les unes aux autres, aussi souvent qu'il nous plaît; &, après les avoir ainsi ajoutées, nous pouvons les appliquer à des *durées* passées ou à venir, ce que nous pouvons continuer de faire sans jamais arriver à aucun bout, poussant ainsi nos pensées à l'infini, & appliquant la longueur d'une révolution annuelle du soleil à une *durée* qu'on suppose avoir été avant l'existence du soleil, ou de quelqu'autre mouvement que ce soit. Il n'y a pas plus d'absurdité ou de difficulté à cela qu'à appliquer la notion que j'ai du mouvement que fait l'ombre d'un cadran pendant une heure du jour, à la *durée* de quelque chose qui soit arrivée la nuit passée, par exemple, à la flamme d'une chandelle qui aura brûlé pendant ce temps-là; car cette flamme étant présentement éteinte, est entiérement séparée de tout mouvement actuel; & il est aussi impossible que la *durée* qui a paru pendant une heure la nuit passée, coexiste avec aucun mouvement qui existe présentement ou qui doive exister à l'avenir, qu'il est impossible qu'aucune portion de *durée*, qui ait existé avant le commencement du monde, coexiste avec le mouvement présent du soleil. Mais cela n'empêche pourtant pas que si j'ai l'idée de la longueur du mouvement que l'ombre fait sur un cadran, en parcourant l'espace

qui marque une heure, je ne puisse mesurer aussi distinctement en moi-même la *durée* de cette chandelle qui a brûlé la nuit passée, que je puis mesurer la *durée* de quoi que ce soit qui existe présentement: & ce n'est faire, dans le fond, autre chose que d'imaginer que si le soleil eût éclairé de ses rayons un cadran, & qu'il se fût mu avec le même degré de vîtesse qu'à cette heure, l'ombre auroit passé sur ce cadran depuis une de ces divisions qui marquent les heures jusqu'à l'autre, pendant le temps que la chandelle auroit continué de brûler.

La notion que j'ai d'une heure, d'un jour ou d'une année n'étant que l'idée que je me suis formée de la longueur de certains mouvemens réguliers & périodiques, dont il n'y en a aucun qui existe tout-à-la-fois, mais seulement dans les idées que j'en conserve dans ma mémoire, & qui me sont venues par voie de sensation ou de réflexion; je puis avec la même facilité, par la même raison, appliquer dans mon esprit la notion de toutes ces différentes périodes à une *durée* qui ait précédé toute sorte de mouvement, tout aussi-bien qu'à une chose qui n'ait précédé que d'une minute ou d'un jour le mouvement où se trouve le soleil dans ce moment-ci. Toutes les choses passées sont dans un égal & parfait repos; &, à les considérer dans cette vue, il est indifférent qu'elles aient existé avant le commencement du monde, ou seulement hier. Car, pour mesurer la *durée* d'une chose par un mouvement particulier, il n'est nullement nécessaire que cette chose coexiste réellement avec ce mouvement-là, ou avec quelqu'autre révolution périodique; mais seulement que j'aie dans mon esprit une idée claire de la longueur de quelque mouvement périodique, ou de quelqu'autre intervalle de *durée*, & que je l'applique à la *durée* de la chose que je veux mesurer.

Aussi voyons-nous que certaines gens comptent que, depuis la première existence du monde jusqu'à l'année 1689, il s'est écoulé 5639 années, ou que la *durée* du monde est égale à 5639 révolutions annuelles du soleil, & que d'autres l'étendent beaucoup plus loin, comme les anciens égyptiens, qui du temps d'Alexandre comptoient 23000 années depuis le règne du soleil, & les chinois d'aujourd'hui qui donnent au monde 3269000 années ou plus. Quoique je ne croie pas que les égyptiens & les chinois aient raison d'attribuer une si longue *durée* à l'univers, je puis pourtant imaginer cette *durée* tout aussi-bien qu'eux, & dire que l'une est plus grande que l'autre, de la même manière que je comprends que la vie de Mathusalem a été plus longue que celle d'Enoch. Et, supposé que le calcul ordinaire de 5639 années soit véritable, qui peut l'être aussi-bien que tout autre, cela n'empêche nullement d'imaginer ce que les autres pensent lorsqu'ils donnent au monde mille ans de plus, parce que chacun peut aussi aisément imaginer, (je ne dis pas croire) que le monde a duré 50000 ans que 5639 années, par la raison qu'il peut aussi-bien concevoir la *durée* de 50000 ans que de 5639 années. D'où il paroît que, pour mesurer la *durée* d'une chose par le temps, il n'est pas nécessaire que la chose soit coexistente au mouvement ou à quelqu'autre révolution périodique que nous employons pour en mesurer la *durée*: il suffit pour cela que nous ayions l'idée de la longueur de quelqu'apparence régulière & périodique, que nous puissions appliquer en nous-mêmes à cette *durée* avec laquelle le mouvement ou cette apparence particulière n'aura pourtant jamais existé.

Car comme dans l'histoire de la création, telle que Moïse nous l'a rapportée, je puis imaginer que la lumière a existé trois jours avant qu'il n'y eût ni soleil ni aucun mouvement, & cela simplement en me représentant que la *durée* de la lumière qui fut créée avant le soleil, fut si longue qu'elle auroit été égale à trois révolutions diurnes du soleil, si alors cet astre se fût mu comme à présent; je puis avoir, par le même moyen, une idée du cahos ou des anges, comme s'ils avoient été créés une minute, une heure, un jour, une année ou mille années, avant qu'il y eût ni lumière, ni aucun mouvement continu. Car si je puis seulement considérer la *durée* comme égale à une minute avant l'existence ou le mouvement d'aucun corps, je puis ajouter une minute de plus, & encore une autre, jusqu'à ce que j'arrive à 60 minutes, & en ajoutant de cette sorte des minutes, des heures ou des années, c'est-à-dire, telles ou telles parties d'une révolution solaire, ou de quelqu'autre période dont j'aie l'idée, je puis avancer à l'infini & supposer une *durée* qui excède autant de fois ces sortes de périodes, que j'en puis compter en les multipliant aussi souvent qu'il me plaît; & c'est-là, à mon avis, l'idée que nous avons de l'éternité, dont l'infinité ne nous paroît point différente de l'idée que nous avons de l'infinité des nombres auxquels nous pouvons toujours ajouter, sans jamais arriver au bout.

Il est donc évident, à mon avis, que les idées & les mesures de la *durée* nous viennent des deux sources de toutes nos connoissances dont j'ai déja parlé, savoir, la réflexion & la sensation.

Car premiérement, c'est en observant ce qui se passe dans notre esprit, je veux dire, cette suite constante d'idées, dont les unes paroissent à mesure que d'autres viennent à disparoître, que nous nous formons l'idée de la succession.

Nous acquérons, en second lieu, l'idée de la *durée*, en remarquant de la distance dans les parties de cette succession.

En troisième lieu, venant à observer, par le moyen des sens, certaines apparences distinguées par certaines périodes régulières, &, en apparence, équidistantes, nous nous formons l'idée de cer-

taines longueurs ou mesures de *durée*, comme sont les minutes, les heures, les jours, les années, &c.

En quatrième lieu, par la faculté que nous avons de répéter aussi souvent que nous voulons, ces mesures du temps, ou ces idées de longueur & de *durée* déterminées dans notre esprit, nous pouvons venir à imaginer la *durée*, là même où rien n'existe réellement. C'est ainsi que nous imaginons demain, l'année suivante, ou sept années qui doivent succéder au temps présent.

En cinquième lieu, par ce pouvoir que nous avons de répéter telle ou telle idée d'une certaine longueur de temps, comme d'une minute, d'une année ou d'un siècle, aussi souvent qu'il nous plaît, en ajoutant les unes aux autres, sans jamais approcher plus près de la fin d'une telle addition que de la fin des nombres auxquels nous pouvons toujours ajouter, nous nous formons à nous-mêmes l'idée de l'éternité, qui peut être aussi-bien appliquée à l'éternelle *durée* de nos ames qu'à l'éternité de cet être infini qui doit nécessairement avoir toujours existé.

Enfin, en considérant une certaine partie de cette *durée* infinie en tant que désignée par des mesures périodiques, nous acquérons l'idée de ce qu'on nomme généralement le *temps*.

De la durée *&* *de l'expansion, considérées ensemble.*

Quoique je me sois arrêté assez long-temps à considérer l'espace & la *durée*, cependant comme ce sont des idées d'une importance générale, & qui de leur nature ont quelque chose de fort abstrait & de fort particulier, je vais les comparer l'une avec l'autre, pour les faire mieux connoître, persuadé que nous pourrons avoir des idées plus nettes & plus distinctes de ces deux choses, en les examinant jointes ensemble. Pour éviter la confusion, je donne à la distance ou à l'espace, considérées dans une idée simple & abstraite, le nom d'*expansion*, afin de le distinguer de l'étendue : terme que quelques-uns n'emploient que pour exprimer cette distance, en tant qu'elle est dans les parties solides de la matière, auquel sens il renferme ou désigne du moins l'idée du corps, au lieu que l'idée d'une pure distance n'enferme rien de semblable. Je préfère aussi le mot d'*expansion* à celui d'*espace*, parce que ce dernier est souvent appliqué à la distance des parties successives & transitoires qui n'existent jamais ensemble, aussi-bien qu'à celles qui sont permanentes.

Pour venir maintenant à la comparaison de l'expansion & de la *durée*, je remarque d'abord que l'esprit trouve l'idée commune d'une longueur continuée, capable du plus ou du moins; car on a une idée aussi claire de la différence qu'il y a entre la longueur d'une heure & celle d'un jour, que de la différence qu'il y a entre un pouce & un pied.

L'esprit s'étant formé l'idée de la longueur d'une certaine partie de l'expansion, d'un arpent, d'un pas ou de telle longueur que vous voudrez, il peut répéter cette idée, comme il a été dit; & ainsi, en l'ajoutant à la première, étendre l'idée qu'il a de la longueur & l'égaler à deux arpents ou à deux pas, & cela aussi souvent qu'il veut, jusqu'à ce qu'il égale la distance de quelques parties de la terre, qui soient à tel éloignement qu'on voudra l'une de l'autre, & continuer ainsi jusqu'à ce qu'il parvienne à remplir la distance qu'il y a d'ici au soleil, ou aux étoiles les plus éloignées. Et par une telle progression, dont les commencemens sont pris de l'endroit où nous sommes, ou de quelqu'autre que ce soit, notre esprit peut toujours avancer & passer au-delà de toutes ces distances; ensorte qu'il ne trouve rien qui puisse l'empêcher d'aller plus avant, soit dans le lieu des corps, ou dans l'espace vuide des corps. Il est vrai que nous pouvons aisément parvenir à la fin de l'étendue solide, & que nous n'avons aucune peine à concevoir l'extrémité & les bornes de tout ce qu'on nomme *corps*; mais lorsque l'esprit est parvenu à ce terme, il ne trouve rien qui l'empêche d'avancer dans cette expansion infinie qu'il imagine au-delà des corps, & où il ne sauroit ni trouver ni concevoir aucun bout. Et qu'on n'oppose point à cela qu'il n'y a rien au-delà des limites du corps, à moins qu'on ne prétende renfermer Dieu dans les bornes de la matière. Salomon, dont l'entendement étoit rempli d'une sagesse extraordinaire, qui en avoit étendu & perfectionné les lumières, semble avoir d'autres pensées, lorsqu'il dit en parlant à Dieu : *les cieux & les cieux des cieux ne peuvent te contenir.* Et je crois pour moi que celui-là se fait une trop haute idée de la capacité de son propre entendement, qui se figure de pouvoir étendre ses pensées plus loin que le lieu où Dieu existe, ou imaginer une expansion où Dieu n'est pas.

Ce que je viens de dire de l'expansion, convient parfaitement à la *durée*. L'esprit ayant conçu l'idée d'une certaine *durée*, peut la doubler, la multiplier, & l'étendre non-seulement au-delà de sa propre existence, mais au-delà de tous les êtres corporels & de toutes les mesures du tems, prises sur les corps célestes & sur leurs mouvemens. Mais quoique nous fassions la *durée* infinie, comme elle l'est certainement, personne ne fait difficulté de reconnoître que nous ne pouvons pourtant pas étendre cette *durée* au-delà de tout être; car Dieu remplit l'éternité, comme chacun en

en tombe aisément d'accord. On ne convient pas de même que Dieu remplisse l'immensité; mais il est mal-aisé de trouver la raison pourquoi l'on douteroit de ce dernier point, pendant qu'on assure le premier; car certainement son être infini est aussi-bien sans bornes à l'un qu'à l'autre de ces égards, & il me semble que c'est donner un peu trop à la matière que de dire qu'il n'y a rien là où il n'y a point de corps.

De-là nous pouvons apprendre, à mon avis, d'où vient que chacun parle familiérement de l'éternité, & la suppose sans hésiter le moins du monde, ne faisant aucune difficulté d'attribuer l'infinité à la *durée*, quoique plusieurs n'admettent ou ne supposent l'infinité de l'espace qu'avec beaucoup plus de retenue & d'un ton beaucoup moins affirmatif. La raison de cette différence vient, ce me semble, de ce que les termes de *durée* & d'*étendue* étant employés comme des noms de qualités qui appartiennent à d'autres êtres, nous concevons sans peine une *durée* infinie en Dieu, & ne pouvons même nous empêcher de le faire. Mais comme nous n'attribuons pas l'étendue à Dieu, mais seulement à la matière qui est infinie, nous sommes plus sujets à douter de l'existence d'une expansion sans matière, de laquelle seule nous supposons communément que l'expansion est un attribut. Voilà pourquoi lorsque les hommes suivent les pensées qu'ils ont de l'espace, ils sont portés à s'arrêter sur les limites qui terminent les corps, comme si l'espace étoit là aussi sur ses fins, & qu'il ne s'étendît pas plus loin : ou si, considérant la chose de plus près, leurs idées les engagent à porter leurs pensées encore plus avant, ils ne laissent pas d'appeller tout ce qui est au-delà des bornes de l'univers, *espace imaginaire*, comme si cet espace n'étoit rien, dès-là qu'il ne contient aucun corps. Mais, à l'égard de la *durée* qui précède tous les corps & les mouvemens par lesquels on la mesure, ils raisonnent tout autrement; car ils ne la nomment jamais imaginaire, parce qu'elle n'est jamais supposée vuide de quelque sujet qui existe réellement. Que si les noms des choses peuvent nous conduire en quelque manière à l'origine des idées des hommes, (comme je suis tenté de croire qu'elles peuvent beaucoup contribuer,) le mot de *durée* peut donner sujet de penser que les hommes crurent qu'il y avoit quelqu'analogie entre une continuation d'existence qui enferme comme une espèce de résistance à toute force destructive, & entre une continuation de solidité, (propriété des corps qu'on est souvent porté à confondre avec la *durée*, & qu'on trouvera effectivement n'en être pas fort différente, si l'on considère les plus petits atômes de la matière,) & que cela donnât occasion à la formation des mots *durer* & *être dur*, qui ont une si étroite affinité ensemble. Cela paroît sur-tout dans la langue latine, d'où ces mots ont passé dans nos langues modernes; car le mot latin *durare* est aussi-bien employé pour signifier l'idée de la dureté proprement dite, que l'idée d'une existence continuée, comme il paroît par cet endroit d'Horace, *ferro duravit sæcula*. Quoi qu'il en soit, il est certain que quiconque suit ses propres pensées, trouvera qu'elles se portent quelquefois bien au-delà de l'étendue des corps, dans l'infinité de l'espace ou de l'expansion dont l'idée est distincte du corps & de toute autre chose; ce qui peut fournir la matière d'une plus ample méditation à qui voudra s'y appliquer.

En général, le temps est à la *durée* ce que le lieu est à l'expansion. Ce sont autant de portions de ces deux océans infinis d'éternité & d'immensité, distinguées du reste comme par autant de bornes, & qui servent en effet à marquer la position des êtres réels & finis, selon le rapport qu'ils ont entr'eux dans cette uniforme & infinie étendue de *durée* & d'espace. Ainsi, à bien considérer le temps & le lieu, ils ne sont rien autre chose que des idées de certaines distances déterminées, prises de certains points connus & fixes dans les choses sensibles, capables d'être distinguées, & qu'on suppose garder toujours la même distance les unes à l'égard des autres. C'est de ces points fixés dans les êtres sensibles que nous comptons la *durée* particulière, & que nous mesurons la distance de diverses portions de ces qualités infinies; & ces distinctions observées font ce que nous appellons le *temps* & le *lieu*. Car la *durée* & l'espace étant uniformes de leur nature, si l'on ne jettoit la vue sur ces sortes de points fixes, on ne pourroit point observer dans la *durée* & dans l'espace l'ordre & la position des choses, & tout seroit dans un confus entassement que rien ne seroit capable de débrouiller.

Or, à considérer ainsi le temps & le lieu comme autant de portions déterminées de ces abîmes infinis d'espace & de *durée*, qui sont séparées, ou qu'on suppose distinguées du reste, par des marques & des bornes connues, on leur fait signifier à chacun deux choses différentes.

Et premiérement le temps, considéré en général, se prend communément pour cette portion de *durée* infinie, qui est mesurée par l'existence & le mouvement des corps célestes, & qui coexiste à cette existence & à ce mouvement, autant que nous en pouvons juger par la connoissance que nous avons de ces corps. A prendre la chose de cette manière, le temps commence & finit avec la formation de ce monde sensible, & c'est le sens qu'il faut donner à ces expressions que j'ai déja citées, *avant tout le temps*, ou *lorsqu'il n'y aura plus de temps*. Le lieu se prend aussi quelquefois pour cette portion de l'espace infini, qui est comprise & renfermée dans le monde matériel, & qui par-là est distinguée

du reſte de l'expanſion, quoique ce fût parler plus proprement de donner à une telle portion de l'eſpace le nom d'*étendue*, plutôt que celui de *lieu*. C'eſt dans ces bornes que ſont renfermés le temps & le lieu, pris dans le ſens que je viens d'expliquer; & c'eſt par leurs parties capables d'être obſervées qu'on meſure & qu'on détermine le temps ou la *durée* particulière de tous les êtres corporels, auſſi-bien que leur étendue & leur place particulière.

En ſecond lieu, le temps ſe prend quelquefois dans un ſens plus étendu, & eſt appliqué aux parties de la *durée* infinie, non à celles qui ſont réellement diſtinguées & meſurées par l'exiſtence réelle & par les mouvements périodiques des corps, qui ont été deſtinés, dès le commencement, à ſervir de ſigne, & à marquer les faiſons, les jours & les années, & qui, ſuivant cela, nous ſervent à meſurer le temps; mais à d'autres portions de cette *durée* infinie & uniforme que nous ſuppoſons égale, dans quelques rencontres, à certaines longueurs d'un temps précis, & que nous conſidérons par conſéquent comme déterminées par certaines bornes. Car ſi nous ſuppoſions, par exemple, que la création des anges ou leur chûte fût arrivée au commencement de la période julienne, nous parlerions aſſez proprement, & nous nous ferions fort bien entendre, ſi nous diſions que depuis la création des anges, il s'eſt écoulé 794 ans de plus que depuis la création du monde. Par où nous déſignerions tout autant de cette *durée* indiſtincte, que nous ſuppoſerions égaler 794 révolutions annuelles du ſoleil; de ſorte qu'elles auroient été renfermées dans cette portion, ſuppoſé que le ſoleil ſe fût mu de la même manière qu'à préſent. De même, nous ſuppoſons quelquefois de la place, de la diſtance ou de la grandeur dans ce vuide immenſe qui eſt au-delà des bornes de l'univers, lorſque nous conſidérons une portion de cet eſpace, qui ſoit égale à un corps d'une certaine dimenſion déterminée, comme d'un pied cubique, ou qui ſoit capable de le recevoir : ou lorſque, dans cette vaſte expanſion, vuide de corps, nous concevons un point, à une diſtance préciſe d'une certaine partie de l'univers.

Où & quand ſont des queſtions qui appartiennent à toutes les exiſtences finies, deſquelles nous déterminons toujours le lieu & le temps, par rapport à quelques parties connues de ce monde ſenſible, & à certaines époques qui nous ſont marquées par les mouvemens qu'on y peut obſerver. Sans ces ſortes de périodes ou parties fixes, l'ordre des choſes ſe trouve anéanti, eu égard à notre entendement borné, dans ces deux vaſtes océans de *durée* & d'expanſion, qui, invariables & ſans bornes, renferment en eux-mêmes tous les êtres finis, & n'appartiennent, dans toute leur étendue qu'à la divinité. Il ne faut donc pas s'étonner que nous ne puiſſions nous former une idée complette de la *durée* & de l'expanſion, & que notre eſprit ſe trouve, pour ainſi dire, ſi ſouvent hors de route, lorſque nous venons à les conſidérer ou en elles-mêmes par voie d'abſtraction, ou comme appliquées en quelque manière à l'être ſuprême & incompréhenſible. Mais lorſque l'expanſion & la *durée* ſont appliquées à quelqu'être fini, l'étendue d'un corps eſt tout autant de cet eſpace infini que la groſſeur de ce corps en occupe; & ce qu'on nomme le *lieu*, c'eſt la poſition d'un corps conſidéré à une certaine diſtance de quelqu'autre corps. Et comme l'idée de la *durée* particulière d'une choſe eſt l'idée de cette portion de *durée* infinie, qui paſſe durant l'exiſtence de cette choſe, de même le temps pendant lequel une choſe exiſte, eſt l'idée de cet eſpace de *durée* qui s'écoule entre quelques périodes de *durée* connues & déterminées, & entre l'exiſtence de cette choſe. La première de ces idées montre la diſtance des extrémités de la grandeur ou des extrémités de l'exiſtence d'une ſeule & même choſe, comme que cette choſe eſt d'un pied en quarré, ou qu'elle dure deux années; l'autre fait voir la diſtance de ſa location ou de ſon exiſtence, d'avec certains autres points fixes d'eſpace ou de *durée*, comme qu'elle exiſte au milieu de la place royale, ou dans le premier degré du taureau, ou dans l'année 1971, ou l'an 1000 de la période julienne; toutes diſtances que nous meſurons par les idées que nous avons conçues auparavant de certaines longueurs d'eſpace ou de *durée*, comme ſont, à l'égard de l'eſpace, les pouces, les pieds, les lieues, les degrés; &, à l'égard de la *durée*, les minutes, les jours & les années, &c.

Il y a une autre choſe ſur quoi l'eſpace & la *durée* ont enſemble une grande conformité, c'eſt que, quoique nous les mettions avec raiſon au nombre de nos idées ſimples, cependant de toutes les idées diſtinctes que nous avons de l'eſpace & de la *durée*, il n'y en a aucune qui n'ait quelque ſorte de compoſition. Telle eſt la nature de ces deux choſes d'être compoſées de parties. Mais comme ces parties ſont toutes de la même eſpèce, & ſans mêlange d'aucune autre idée, elles n'empêchent pas que l'eſpace & la *durée* ne ſoient du nombre des idées ſimples. Si l'eſprit pouvoit arriver, comme dans les nombres à une ſi petite partie de l'étendue ou de la *durée* qu'elle ne pût être diviſée, ce ſeroit, pour ainſi dire, une idée ou une unité indiviſible, par la répétition de laquelle l'eſprit pourroit ſe former les plus vaſtes idées de l'étendue & de la *durée* qu'il puiſſe avoir. Mais, parce que notre eſprit n'eſt pas capable de ſe repréſenter l'idée d'un eſpace ſans parties, on ſe ſert, au lieu de cela, des meſures communes qui s'impriment dans la mémoire par l'uſage qu'on en fait dans chaque pays, comme ſont à l'égard de l'eſpace, les pouces, les pieds, les coudées & les paraſanges; &, à l'égard de la *durée*, les ſe-

condes, les minutes, les heures, les jours & les années : notre esprit, dis-je, regarde ces idées ou autres semblables, comme des idées simples dont il se sert pour composer des idées plus étendues, qu'il forme dans l'occasion par l'addition de ces sortes de longueurs qui lui sont devenues familières. D'un autre côté, la plus petite mesure ordinaire que nous ayons de l'une & de l'autre, est regardée comme l'unité dans les nombres, lorsque l'esprit veut réduire l'espace ou la *durée* en plus petites fractions, par voie de division. Du reste, dans ces deux opérations, je veux dire, dans l'addition & la division de l'espace ou de la *durée*, & lorsque l'idée en question devient fort étendue ou extrêmement resserrée, sa qualité précise devient fort obscure & fort confuse, & il n'y a plus que le nombre de ces additions ou divisions répétées qui soit clair & distinct. C'est de quoi l'on sera aisément convaincu, si l'on abandonne son esprit à la contemplation de cette vaste expansion de l'espace ou de la divisibilité de la matière. Chaque partie de la *durée* est *durée*, & chaque partie de l'extension est extension, & l'une & l'autre sont capables d'addition ou de division à l'infini. Mais il est peut-être plus à-propos que nous nous fixions à la considération des plus petites parties de l'une & de l'autre dont nous ayons des idées claires & distinctes, comme à des idées simples de cette espèce, desquelles nos modes complexes de l'espace, de l'étendue & de la *durée* sont formés, & auxquelles ils peuvent être encore distinctement réduits. Dans la *durée*, cette petite partie peut être nommée un *moment*, & c'est le temps qu'une idée reste dans notre esprit, dans cette perpétuelle succession d'idées qui s'y fait ordinairement. Pour l'autre petite portion qu'on peut remarquer dans l'espace, comme elle n'a point de nom, je ne sais si l'on me permettra de l'appeller *point sensible*, par où j'entends la plus petite particule de matière ou d'espace que nous puissions discerner, & qui est ordinairement environ une minute, ou aux yeux les plus pénétrans rarement moins que trente secondes d'un cercle dont l'œil est le centre.

L'expansion & la *durée* conviennent dans cet autre point, c'est que bien qu'on les considère l'une & l'autre comme ayant des parties, cependant leurs parties ne peuvent être séparées l'une de l'autre, pas même par la pensée, quoique les parties des corps d'où nous tirons la mesure de l'expansion, & celle du mouvement, ou plutôt de la succession des idées dans notre esprit d'où nous empruntons la mesure de la *durée*, puissent être divisées & interrompues, ce qui arrive assez souvent, le mouvement étant terminé par le repos, & la succession de nos idées par le sommeil, auquel nous donnons aussi le nom de *repos*.

Il y a pourtant cette différence visible entre l'espace & la *durée*, que les idées de longueur que nous avons de l'expansion peuvent être tournées en tout sens, & font ainsi ce que nous nommons *figure*, *largeur* & *épaisseur*; au lieu que la *durée* n'est que comme une longueur continuée à l'infini en ligne droite, qui n'est capable de recevoir ni multiplicité, ni variation, ni figure; mais est une commune mesure de tout ce qui existe, de quelque nature qu'il soit, une mesure à laquelle toutes choses participent également pendant leur existence. Car ce moment-ci est commun à toutes les choses qui existent présentement, & renferme également cette partie de leur existence, tout de même que si toutes ces choses n'étoient qu'un seul être; de sorte que nous pouvons dire avec vérité que tout ce qui est, existe dans un seul & même moment de temps. De savoir si la nature des anges & des esprits a de même quelqu'analogie avec l'expansion, c'est ce qui est au-dessus de ma portée; & peut-être que par rapport à nous, dont l'entendement est tel qu'il nous le faut pour la conservation de notre être, & pour les fins auxquelles nous sommes destinés, & non pour avoir une véritable & parfaite idée de tous les autres êtres, il nous est presqu'aussi difficile de concevoir quelqu'existence, ou d'avoir l'idée de quelqu'être réel, entiérement privé de toute sorte d'expansion, que d'avoir l'idée de quelqu'existence réelle qui n'ait absolument aucune espèce de *durée*. C'est pourquoi nous ne savons pas quel rapport les esprits ont avec l'espace, ni comment ils y participent. Nous sentons seulement, & nous comprenons que ce ne peut être à la manière des corps. Tout ce que nous savons de ceux-ci, c'est que chaque corps pris à part, occupe sa portion particulière de l'espace, selon l'étendue de ses parties solides; & que par-là il empêche tous les autres corps d'avoir aucune place dans cette portion particulière, pendant qu'il en est en possession.

La *durée* est donc, aussi-bien que le temps qui en fait partie, l'idée que nous avons d'une distance qui périt, & dont deux parties n'existent jamais ensemble, mais se suivent successivement l'une & l'autre; & l'expansion est l'idée d'une distance durable dont toutes les parties existent ensemble, & sont incapables de succession. C'est pour cela que, bien que nous ne puissions concevoir aucune *durée* sans succession, ni nous mettre dans l'esprit qu'un être coexiste présentement à demain, on possède à la fois plus que ce moment présent de *durée*; cependant nous pouvons concevoir que la *durée* éternelle de l'être infini est fort différente de celle de l'homme ou de quelqu'autre être fini : cependant la connoissance ou la puissance de l'homme ne s'étend point à toutes les choses passées & à venir; ses pensées ne sont, pour ainsi dire, que d'hier, & il ne sait pas ce que le jour de demain doit mettre en évidence. Il ne sauroit rappeller le passé, ni rendre présent ce qui est encore à venir. Ce que je dis de l'homme, je le dis de tous les êtres fi-

nis qui, quoiqu'ils puſſent être beaucoup au-deſſus de l'homme en connoiſſance & en puiſſance, ne ſont pourtant que de foibles créatures en comparaiſon de Dieu lui-même. Ce qui eſt fini, quelque grand qu'il ſoit, n'a aucune proportion avec l'infini. Comme la *durée* de Dieu infini eſt accompagnée d'une connoiſſance & d'une puiſſance infinies, il voit toutes les choſes paſſées & à venir; enſorte qu'elles ne ſont pas plus éloignées de ſa connoiſſance, ni moins expoſées à ſa vue que les choſes préſentes. Elles ſont toutes également ſous ſes yeux, & il n'y a rien qu'il ne puiſſe faire exiſter, chaque moment qu'il veut. Car l'exiſtence de toutes choſes dépendant uniquement de ſon bon plaiſir, elles exiſtent toutes dans le même moment qu'il juge à propos de leur donner l'exiſtence.

Enfin, l'expanſion & la *durée* ſont renfermées l'une dans l'autre, chaque portion d'eſpace étant dans chaque partie de la *durée*, & chaque portion de *durée* dans chaque partie de l'expanſion. Je crois que, parmi toute cette grande variété d'idées que nous concevons ou pouvons concevoir, on trouveroit à peine une telle combinaiſon de deux idées diſtinctes; ce qui peut fournir matière à de plus profondes ſpéculations.



E.

EFFET (CAUSE & EFFET.) Tous les objets dont la raison humaine se propose la recherche, se divisent naturellement en deux classes; la première comprend les relations des idées, & la seconde les choses de fait. A la première appartiennent toutes les propositions de Géométrie, d'Algèbre & d'Arithmétique, toutes celles en un mot qui sont ou intuitivement, ou démonstrativement certaines. Dire que le quarré de l'hypotenus est égal aux quarrés des deux côtés, c'est exprimer une relation entre des figures. Dire que trois fois cinq sont égaux à la moitié de trente, c'est en exprimer une entre des nombres. Les propositions de ce genre se découvrent par de simples opérations de la pensée, & ne dépendent en rien des choses qui existent dans l'univers. N'y eût-il ni cercle, ni triangle dans la nature, les théorêmes démontrés par Euclide n'en conserveroient pas moins leur évidence & leur éternelle vérité.

Ce n'est pas ainsi que s'établit la certitude des choses de fait, qui composent la seconde classe des objets sur lesquels la raison s'exerce : quelque grande que puisse être cette certitude, elle est d'une nature différente. Le contraire de chaque fait demeure toujours possible; & ne pouvant jamais impliquer contradiction, l'esprit le conçoit aussi distinctement & aussi facilement que s'il étoit vrai & conforme à la réalité. Le soleil se lévera, & le soleil ne se lévera pas, sont deux propositions également intelligibles & aussi peu contradictoires l'une que l'autre. On entreprendroit en vain de démontrer la fausseté de la dernière : si elle étoit démonstrativement fausse, elle impliqueroit contradiction, & l'esprit ne pourroit jamais se la représenter d'une manière distincte.

S'il y a donc une évidence qui nous certifie les existences réelles, & sur laquelle reposent les choses de fait, qui ne sont ni présentes aux sens ni enregistrées dans la mémoire, sa nature est un objet très-propre à exciter notre curiosité. On ne trouve pas que ni les anciens ni les modernes se soient fort appliqués à cultiver cette branche de la Philosophie; & cela doit rendre d'autant plus excusables le doutes & les erreurs où nous pourrons tomber en travaillant à une tâche aussi importante, en nous engageant sans guide & sans conseil dans des sentiers aussi raboteux. Ces doutes même & ces erreurs peuvent devenir utiles en servant à rallumer en nous le desir de connoître, & en y détruisant cette sécurité & cette foi implicite, qui sont si funestes au raisonnement & à la liberté de penser. S'il arrive que nous découvrions des défauts dans la Philosophie commune, je pense que cette découverte, loin de nous abattre, nous animera plutôt à tenter d'arriver à quelque chose de plus parfait & de plus satisfaisant.

Les raisonnemens que nous formons sur les choses de fait paroissent avoir tous pour fondement la relation qui a lieu entre les causes & les *effets*. Elle est en effet la seule qui puisse nous transporter au-delà de l'évidence qui accompagne les sens & la mémoire. Demandez à un homme pourquoi il croit un fait qui se passe dans des lieux où il n'est pas; par exemple, que son ami séjourne à la campagne où qu'il voyage en France, il vous donnera pour raison un autre fait; il alléguera une lettre qu'il a reçue de lui, des résolutions qu'il lui a vu prendre, des promesses qu'il lui a entendu faire. Je trouve dans une île déserte une montre ou quelqu'autre ouvrage de méchanique; aussi-tôt je conclus que cette île a été découverte avant que j'y abordasse. Tous les autres raisonnemens qui concernent des faits sont de la même nature : on y suppose toujours une liaison entre le fait présent & celui qu'on en déduit par manière de conséquence; s'il n'y avoit point de liaison, toutes nos inductions seroient précaires. Pourquoi une voix articulée & un discours raisonnable, entendus dans un lieu de ténèbres, m'assurent-ils de la présence d'un homme? C'est à cause que ce sont-là des actes affectés à l'organisation humaine. Analysez tous les raisonnemens de cette espèce, vous les trouverez tous appuyés sur la relation qui subsiste entre les causes & les *effets*; & cette relation se présentera toujours, ou prochaine ou éloignée, ou directe ou collatérale. C'est ainsi que la chaleur & la lumière sont des effets collatéraux du feu, & qu'on peut légitimement inférer l'existence de l'un de l'existence de l'autre.

Pour satisfaire donc l'esprit sur la nature de cette évidence, qui nous certifie les choses de fait, il est besoin d'examiner la route que nous tenons dans la recherche des causes & des *effets*.

Je hasarderai ici une proposition que je crois générale & sans exception, c'est qu'il n'y a pas un seul cas assignable, où la connoissance du rapport qui est entre la cause & l'*effet* puisse être obtenue *à priori*; mais qu'au contraire cette connoissance est uniquement due à l'expérience qui nous montre certains objets dans une liaison constante. Présentez au plus fort raisonneur qui soit sorti des mains de la nature, à l'homme qu'elle a doué de la plus haute capacité, un objet qui lui soit entièrement nouveau, laissez-lui exa-

miner scrupuleusement toutes ses qualités sensibles; je le défie, après cet examen, de pouvoir indiquer une seule de ses causes, ou un seul de ses *effets*. Les facultés de l'ame d'Adam nouvellement créé eussent-elles été plus parfaites encore qu'on ne les décrit, ne le mettoient pas en état de conclure de la fluidité & de la transparence de l'eau; que cet élément pourroit le suffoquer; ni de la lumière ni de la chaleur du feu, qu'il seroit capable de le réduire en cendres. Il n'y a point d'objet qui manifeste par ses qualités sensibles les causes qui l'ont produit, ni les *effets* qu'il produira à son tour : & notre raison, dénuée du secours de l'expérience, ne tirera jamais la moindre induction qui concerne les faits & les réalités.

Cette proposition, que ce n'est pas la raison, mais l'expérience, qui nous instruit des causes & des *effets*, est admise sans difficulté toutes les fois que nous nous souvenons du temps où les objets dont il s'agit nous étoient entièrement inconnus, puisqu'alors nous nous rappellons nécessairement l'incapacité où nous étions de prédire, à leur première vue, les *effets* qui en devoient résulter. Montrez deux pièces de marbre poli à un homme qui ait autant de bon sens & de raison qu'on en peut avoir, mais qui n'ait aucune teinture de physique, il ne découvrira jamais qu'elles s'attacheront l'une à l'autre par une force qui ne permettra pas de les séparer en ligne directe sans faire de très-grands efforts, pendant qu'elles ne résisteront que légérement aux pressions latérales. On attribue aussi sans peine à l'expérience la découverte des événemens qui ont peu d'analogie avec le cours connu de la nature. Personne ne s'imagine que l'explosion de la poudre à canon ou l'attraction de l'aiman eussent pu être prévues en raisonnant *à priori*. Il en est de même lorsque les *effets* dépendent d'un méchanisme fort compliqué, ou d'une structure cachée; en ce cas encore, on en revient aisément à l'expérience. Qui se vantera de pouvoir expliquer, par des raisons tirées des premiers principes, pourquoi le lait & le pain sont des nourritures propres pour l'homme, & n'en sont pas pour le lion ou pour le tigre ?

Mais cette vérité ne nous paroît pas aussi évidente au premier coup-d'œil, lorsqu'il s'agit d'événemens avec lesquels nous sommes familiarisés depuis notre naissance, qui se rapportent étroitement au cours ordinaire de la nature, & que nous supposons dépendre des qualités simples des objets, sans tenir à la structure intérieure de leurs parties, nous sommes enclins à nous croire capables de découvrir ces *effets* par le simple usage de la raison, sans réclamer le secours de l'expérience; nous nous faisons même illusion jusqu'à croire que, quand à l'heure qu'il est nous ne ferions que paroître dans ce monde, nous pourrions pourtant juger du premier coup-d'œil qu'une bille étant poussée contre une autre, la mettroit en mouvement, & prononcer là-dessus avec certitude sans avoir besoin d'attendre l'événement. Telle est l'influence de la coutume: en exerçant l'empire le plus despotique, elle nous déguise notre ignorance naturelle; que dis-je ? elle se cache à elle-même, & paroît ne prendre aucune part aux choses, précisément parce qu'elle y domine au plus haut degré.

Les réflexions suivantes suffiront peut-être pour nous convaincre que toutes les loix de la nature & toutes les opérations des corps, sans en excepter aucune, sont connues par la seule expérience. Supposons qu'un objet étant donné, nous soyons requis de déterminer, sans consulter aucune observation précédente, l'*effet* qu'il doit produire, de quelle façon, je vous prie, faudra-t-il s'y prendre ? Je ne vois autre chose à faire qu'à imaginer quelqu'événement au hasard, & à le donner ensuite pour un *effet* de la chose proposée; procédé absolument arbitraire, comme chacun peut s'en appercevoir. La recherche la plus exacte, l'examen le plus profond, ne nous peuvent faire lire un *effet* dans sa prétendue cause : ce sont-là deux choses totalement différentes, & qui ne se rencontrent jamais ensemble. Le mouvement de la seconde bille est un événement tout-à-fait détaché du mouvement de la première; & il ne se trouve pas la moindre circonstance qui puisse suggérer l'idée de l'autre. Une pierre ou une pièce de métal est soutenue dans l'air; ôtez-lui son support, elle tombera; mais à considérer la chose *à priori*, que trouve-t-on dans la situation de la pierre qui puisse nous faire naître la notion d'en bas plutot que celle d'en haut ou de toute autre direction ?

Et si, dans les opérations naturelles, tous les *effets* qu'on assigne, sans avoir préalablement consulté l'expérience, ne sont que des imaginations arbitraires, il faut juger de même du lien par lequel on suppose un *effet* tellement dépendant de sa prétendue cause, qu'il soit impossible à tout autre *effet* d'en résulter. Je vois, par exemple, sur un billard une bille se mouvant en ligne droite, pour en aller choquer une autre qui est en repos; je suppose, par surabondance, qu'il me vienne accidentellement dans l'esprit que l'*effet* du contact ou de l'impulsion sera un mouvement produit dans la seconde bille; je demande si je n'aurois pas pu, avec le même droit, concevoir cent autres événemens tout-à-fait différens, qui eussent également pu résulter de cette cause ? Les billes ne pouvoient-elles pas demeurer toutes deux dans un repos absolu ? la première ne pouvoit-elle pas retourner en ligne droite comme elle étoit venue ? ne pouvoit-elle pas se réfléchir dans une autre ligne en suivant une autre direction quelconque ? Ces suppositions n'ont rien d'absurde ni d'inconcevable : pourquoi donc adopterions-nous l'une préférablement aux autres qui sont tout aussi conséquentes, & qui ne sont pas plus

difficiles à concevoir? Qu'on argumente *à priori* tant que l'on voudra, on ne sera jamais en état de rendre raison d'une pareille préférence.

Pour récapituler en peu de mots, je dis que tout *effet* est un événement distinct & séparé de sa cause; il ne peut donc être apperçu dans sa cause, & les idées que l'on voudra s'en former *à priori* seront arbitraires: & lors même que cet *effet* sera connu, sa liaison avec la cause doit paroître également arbitraire, puisque l'entendement concevra toujours un grand nombre d'autres *effets* tout aussi naturels, & qui ne répugnent pas davantage. Il n'y a donc pas un seul cas où, sans l'aide de l'expérience, on puisse déterminer les événemens & en inférer l'existence, soit en qualité de causes, soit en qualité d'*effets*. Ainsi ce ne sont-là que de vaines prétentions auxquelles il faut renoncer.

Nous comprenons maintenant pourquoi les philosophes sages & modérés ne se vantent jamais de pouvoir assigner les premières causes, ne fût-ce que d'une seule des opérations de la nature; pourquoi ils ne tentent pas même de nous dévoiler, dans un seul *effet* produit par les causes que l'univers renferme, l'action de la puissance productrice. Ils conviennent que le dernier effort de la raison humaine se réduit à simplifier les principes producteurs des phénomènes naturels, & à résoudre, avec le secours de l'analogie, de l'expérience & des observations, la foule des *effets* individuels en un petit nombre de causes générales; mais les causes de ces causes nous échapperont toujours, & jamais nous n'en trouverons une explication satisfaisante. Les derniers ressorts, les premiers principes; voilà l'écueil éternel de la curiosité de l'homme & des recherches des spéculateurs: élasticité, pesanteur, cohésion des parties, communication impulsive du mouvement; voilà nos bornes. Il n'est pas vraisemblable que nous puissions aller plus loin; trop heureux encore si, par un examen précis & par des raisonnemens justes, nous parvenons à faire remonter les phénomenes jusqu'à ces principes généraux, ou à les en approcher. La physique, dans sa plus haute perfection, ne fait que reculer un peu notre ignorance; la morale & la métaphysique ne servent peut-être qu'à nous la montrer dans une plus vaste étendue; le résultat total de la philosophie, c'est de nous apprendre combien nous savons peu des choses, & de nous convaincre de notre insuffisance. Nous avons beau nous révolter, faire des efforts pour surmonter ces inconvéniens ou pour les éviter, quelque détour que nous prenions, ils nous arrêtent au passage.

La géométrie même, appellée au secours des sciences naturelles, ne sauroit remédier à ce défaut: cette science, si justement célébrée pour l'exactitude de ses raisonnemens, n'est pourtant pas en état de nous conduire jusqu'à la connoissance des premières causes. Toutes les parties des mathématiques mixtes se fondent sur la supposition de certaines loix établies dans la nature, & les abstractions géométriques ne peuvent avoir que deux usages; ou elles aident l'expérience dans la découverte de ces loix, ou elles déterminent leur influence sur les cas particuliers dans lesquels cette influence dépend d'un degré précis de distance & de quantité. C'est, par exemple, une des loix du mouvement, découverte par l'expérience, que la force d'un corps qui se meut suit la raison composée de sa masse avec sa vîtesse; d'où l'on conclut que la moindre force pourra vaincre le plus grand obstacle & lever les poids les plus énormes, pourvu que par quelque méchanisme artificiel, nous puissions augmenter sa vîtesse jusqu'à un certain point, je veux dire à ce point qui la rend supérieure à la force opposée. Or, que fait ici la géométrie? Elle nous prête son assistance dans l'application de cette loi, en traçant de justes dimensions des parties qui peuvent entrer dans la composition de toutes sortes de machines & des différentes figures qu'on peut leur donner. Mais la découverte de la loi même n'est due qu'à l'expérience; & toutes les abstractions du monde ne nous sauroient avancer d'un seul pas dans cette recherche. En envisageant un de ces objets que nous appellons *cause*, & en raisonnant sur lui *à priori*, indépendamment de toute observation, nous ne voyons absolument rien qui nous suggère la notion distincte d'un second objet que nous puissions nommer l'*effet* du premier; encore moins pourrons-nous comprendre cette liaison indissoluble & inaltérable que l'on suppose entre les deux objets. Il faudroit assurément une sagacité bien supérieure à la nôtre pour trouver que le crystal est produit par la chaleur, tandis que la glace est produite par le froid; pour le trouver, dis-je, par un simple raisonnement, & sans avoir préalablement étudié les diverses opérations des qualités sensibles.

Nous ne sommes pas fort avancés par rapport à notre première question: loin d'arriver à une solution qui soit au moins passable, nous n'en imaginons aucune qui ne fasse naître de nouvelles questions & de nouveaux embarras, & qui ne nous renvoie à des recherches ultérieures. On veut savoir quelle est la source commune des raisonnemens qui roulent sur des choses de fait? Nous croyons répondre en disant qu'ils sont tous fondés sur la relation qui est entre l'*effet* & la cause. Mais, poursuit-on, quel est le fondement de tous les raisonnemens que vous faites touchant cette relation même & de toutes les conséquences que vous en déduisez? Nous disons que c'est l'EXPÉRIENCE. Or supposons qu'un de ces questionneurs qui veulent tout éplucher, continue à nous demander quelle est la base sur laquelle s'appuient les conclusions que vous tirez de l'expérience? nous voilà engagés

dans une question toute neuve, bien plus embrouillée encore & bien plus difficile à résoudre. Un philosophe qui affiche de grands airs & prend un ton suffisant, se charge d'une terrible tâche; il est à plaindre, sur-tout s'il rencontre en son chemin des gens dont la curiosité malicieuse se plaise à le tourmenter : ils le pousseront d'un défilé dans l'autre, ils forceront tous ses retranchemens, & n'auront point de repos, qu'ils ne l'aient réduit à quelque dilemme dangereux. Voulez-vous prévenir une pareille disgrace? soyez modeste dans vos prétentions, découvrez le premier les difficultés que vous prévoyez pouvoir vous être objectées; on vous tiendra compte de cette ingénuité, & votre ignorance même deviendra une espece de mérite.

Ce que je me propose dans cet essai ne me coûtera pas de grands efforts; je ne ferai qu'une réponse négative à la nouvelle question qui vient d'être proposée. Si l'on suppose que l'expérience nous ait actuellement fourni les notions de cause & d'*effet*, je nierai encore que les conclusions que nous tirons de cette expérience puissent être fondées sur le raisonnement ou sur une opération intellectuelle. Je vais tâcher d'expliquer & de défendre ma thèse.

Il faut convenir, quelqu'envie qu'on ait de le nier, que la nature nous tient dans un grand éloignement de tous ses secrets. Elle nous dérobe constamment toutes ces forces & tous ces principes d'où naît l'influence réciproque des objets; elle ne nous laisse entrevoir qu'un petit nombre des qualités superficielles de ces objets. Nos sens nous font connoître la couleur, le poids & la consistance du pain; mais ni les sens, ni la raison ne sont capables de nous instruire des qualités qui le rendent une nourriture propre à la conservation du corps de l'homme. C'est par la vue ou par le toucher que nous acquérons l'idée du mouvement actuel; mais nous ne saurions nous former l'idée, même la plus éloignée, de cette merveilleuse force, qui est capable d'opérer un changement perpétuel de lieu, & que les corps ne perdent jamais qu'en la communiquant à d'autres corps. Cependant, nonobstant l'ignorance où nous sommes de ces premières forces de la nature, nous ne laissons pas de les croire semblables par-tout où nous remarquons de la vraisemblance entre les qualités sensibles; & nous nous attendons dans ce cas-là à des *effets* pareils à ceux que nous avons déja expérimentés. On nous présente un corps qui ressemble, par la couleur & par la consistance, au pain que nous avons mangé d'autres fois; loin de faire la moindre difficulté de répéter l'expérience, nous comptons avec une entière certitude d'en recevoir la même nourriture & le même soutien : c'est cette opération de l'ame dont je voudrois bien savoir le fondement. Il est incontestable qu'on n'apperçoit aucune liaison entre les qualités sensibles & ces forces secrettes: il n'y a donc rien de connu dans leur nature, qui puisse porter l'esprit à conclure qu'elles doivent être constamment & régulièrement jointes ensemble. L'expérience du passé ne déposant que par rapport à ces objets déterminés & à ce tems précis dont elle a pu juger. De quel droit peut-on la transporter à d'autres temps & à d'autres objets, dont la ressemblance avec les précédens pourroient bien, à tout prendre, n'être qu'apparente : c'est-là le grand point sur lequel j'insiste. Le pain que je mangeois il y a quelque temps, me nourrissoit; cela revient à dire qu'un corps doué de telles ou telles qualités sensibles, étoit alors pourvu de telles ou telles vertus secrettes; mais s'ensuit-il que d'autre pain doive me nourrir aussi dans un autre temps, ou que les mêmes vertus doivent toujours se rencontrer avec des qualités semblables? Il n'y a pas ici une ombre de nécessité; au moins ne peut-on s'empêcher de convenir que cette conséquence, cette suite de pensées, cette induction, sont des choses où nous ne voyons pas clairement. Il s'en faut bien que la proposition : j'ai toujours trouvé un tel objet suivi d'un tel *effet*, soit la même que celle-ci : je prévois que les autres objets qui se ressemblent par leurs apparences se ressemblent aussi par leurs *effets*. J'accorderai, si cela vous fait plaisir, que la seconde peut être justement déduite de la première, & je sais qu'en effet on l'en déduit tous les jours; mais si vous prétendez, outre cela, que cette conclusion tient à une chaîne de raisonnemens, je vous somme de me les produire. La liaison des deux propositions n'est point apperçue par une évidence intuitive; si c'est donc l'ame qui la trouve en raisonnant, il faut absolument un terme moyen pour former & fonder ce raisonnement. Or, quel est-il? en vérité, j'ai l'esprit trop borné pour le découvrir. C'est à ceux qui en affirment l'existence, & qui lui rapportent toutes nos conclusions sur les choses de fait, à me l'indiquer.

Quoique l'argument que je viens de proposer soit négatif, je suis persuadé, qu'avec le temps, il en naîtra une pleine conviction; il ne faut pour cela qu'un bon nombre de philosophes habiles & pénétrans, qui, ayant médité sur ce sujet, reconnoissent comme moi qu'on ne sauroit découvrir aucune connexion, aucune notion intermédiaire qui puisse soutenir l'entendement dans la conclusion mentionnée. Aujourd'hui que la question est encore toute neuve, il est assez naturel que le lecteur se défiant de sa pénétration, n'ose conclure hardiment qu'une preuve n'existe point, par la seule raison que son examen & ses recherches ne la lui font pas connoître. C'est ce qui nous engage à hasarder une entreprise plus difficile; savoir, celle de faire la revue de toutes les branches des connoissances humaines & de montrer en détail qu'aucune d'entr'elles ne nous fournit la preuve desirée.

On peut diviser tous les raisonnemens en deux genres ; en raisonnemens démonstratifs, qui concernent les relations des idées, & en raisonnemens moraux ou probables, qui concernent les choses existantes & les faits ; il me paroît évident que la démonstration n'a point lieu dans le cas que nous considérons, puisqu'il ne répugne en aucune façon, ni que le cours de la nature soit changé, ni que les objets semblables en apparence à ceux sur lesquels nous avons fait des expériences, produisent des *effets* différens & même contraires. Ne me fais-je pas une idée claire & distincte d'un corps tombant des nues, & semblable à la neige à tout autre égard, qui auroit le goût du sel, & qui affecteroit le toucher comme la flamme ? Y a-t-il au monde une proposition plus intelligible que de dire que les arbres fleurissent en décembre & en janvier, & sont dépouillés dans les mois de mai & de juin ? Or, les choses intelligibles, les choses que l'on conçoit distinctement, ne peuvent jamais impliquer contradiction, & leur fausseté n'est jamais démontrable par des argumens abstraits formés *à priori.*

Si nous étions donc instruits par des argumens à nous fier sur l'expérience du passé, jusqu'à en faire la règle des jugemens que nous portons de l'avenir, il faudroit, en vertu de notre décision, que ces argumens ne fussent que de simples probabilités, comme sont ceux qui concernent les choses de fait & les objets réels ; mais qu'il n'y en ait point ici de cette nature, c'est ce qui doit paroître manifeste à quiconque reconnoîtra la solidité de l'explication que nous avons donnée de cette classe de raisonnemens. Nous avons dit que tout argument concernant les choses existantes est fondé sur la relation de cause & d'*effet*. Nous avons ajouté que l'expérience seule nous fait connoître cette résolution, & que toute conclusion expérimentale s'appuie sur la supposition que l'avenir sera conforme au passé. Vouloir donc prouver cette dernière supposition par des probabilités, par des argumens relatifs aux objets existans, c'est évidemment commettre le cercle vicieux, c'est poser en fait ce qui est en question.

Dans le vrai, tout argument tiré de l'expérience se fonde sur la *similitude* que nous découvrons entre les objets naturels : c'est elle qui fait que nous attendons des *effets* semblables à ceux que nous avons vu résulter de pareils objets. Et quoiqu'on ne puisse, sans renoncer au bon sens, prétendre disputer ce droit à l'expérience, & abandonner ce grand guide de la vie humaine; on ne sauroit pourtant blâmer la curiosité d'un philosophe, lorsqu'il veut au moins approfondir ce principe qui donne tant de poids à l'expérience, & qui nous fait retirer de si grands avantages de cette similarité que la nature a répandue dans ses diverses productions. De la ressemblance des causes nous concluons celle des *effets ;* c'est-là le sommaire de toutes nos conclusions expérimentales. Or, si cette conséquence étoit l'ouvrage de la raison, il me semble qu'elle devroit être tout aussi parfaite la première fois, & dans un seul cas donné, qu'elle pourroit le devenir apres le cours le plus long d'expériences réitérées. Mais il en est tout autrement ; rien ne ressemble davantage que les œufs ; personne cependant n'ira se promettre, sur cette similitude apparente, de trouver dans tous le même goût. Dans chaque genre, ce n'est qu'après une longue suite d'expériences homogènes que nous acquérons une ferme assurance, une sécurité entière par rapport aux événemens particuliers. Mais quelle est donc cette chaînede raisonnemens qui nous force à tirer d'un seul cas donné des conclusions si différentes de celles que nous tirons de cent cas de la même nature & qui ne diffèrent en rien du premier ? Ce n'est pas uniquement dans le dessein de faire naître des difficultés, c'est dans le dessein de m'instruire que je propose cette question. Je ne puis trouver, je ne puis même imaginer le raisonnement dont il s'agit ; mais mon ame est ouverte à l'instruction, il n'y a qu'à prendre la peine de l'y introduire.

Me dira-t-on que d'une certaine quantité d'expériences uniformes nous inférons qu'il y a une liaison nécessaire entre les qualités sensibles & les vertus secrettes ? J'avouerai que je ne vois en ceci que la même difficulté répétée en d'autres termes. La question revient toujours sur quelle suite d'argumens cette induction est-elle fondée ? quel est le terme moyen ? où sont les idées qui servent à réunir des extrêmes entre lesquels il y a une si grande distance ? On convient généralement qu'on n'apperçoit rien, ni dans la couleur ni dans la consistance ni dans les autres qualités sensibles du pain, qui ait la moindre affinité avec les facultés de nourrir & de conserver ; si on y voyoit quelque chose de pareil, on seroit en état d'inférer ces facultés secrettes des qualités sensibles, dès leur première apparition, sans recourir à l'expérience; ce qui est nié de tous les philosophes, & démenti par le fait. Ici donc se dévoile notre état naturel, état d'ignorance totale par rapport aux facultés des objets & à l'influence qu'ils exerçent sur nous. Et comment l'expérience y remédieroit-elle ? Elle ne fait que nous montrer un certain nombre d'*effets* uniformes résultans de certains objets ; elle ne fait que nous apprendre que tels ou tels objets, dans tels ou tels temps, étoient doués de telles ou telles facultés : un nouvel objet paroît revêtu de qualités semblables, aussi-tôt nous lui attribuons les mêmes facultés, & nous comptons sur des *effets* semblables : un corps qui a la couleur & la consistance du pain, nous fait espérer que nous en serons nourris & restaurés. Mais c'est là assurément une progression de pensées sur laquelle il est bon de s'expliquer. Un homme dit : j'ai trouvé en toutes occasions une certaine qualité

fenfible accompagnée d'une certaine faculté fecrette ; & il ajoute : toutes les qualités fenfibles qui fe reffemblent feront toujours alliées à des facultés qui fe reffembleront auffi. Cet homme-là ne tombe certainement pas dans une redite, & les deux propofitions qu'il avance ne font rien moins qu'identiques. Direz-vous que la feconde eft une conféquence de la première ? Convenez au moins que ce n'eft ni une conféquence intuitive, ni une conféquence démontrée : quelle eft donc fa nature ? La nommer expérimentale, ce feroit fuppofer ce qui eft en queftion, vu que toutes les inductions de l'expérience fe fondent fur ce que l'avenir reffemblera au paffé, & fur ce que la reffemblance des qualités eft inféparable de celle des facultés. Dès qu'il y a donc le moindre foupçon que la nature peut changer fon cours, le paffé ceffe d'être une règle pour l'avenir, l'expérience perd tout ufage, & ne peut faire naître aucune conclufion. Ainfi il eft impoffible qu'elle prouve cette reffemblance de l'avenir au paffé, puifqu'elle ne fauroit employer de preuve qui ne la fuppofe d'avance. Je veux que la marche de la nature ait été régulière jufqu'ici ; il faudra toujours un autre argument pour démontrer qu'elle continuera de l'être. En vain prétendez-vous avoir étudié la nature des corps dans le livre de l'expérience ; leur nature cachée, & par conféquent leur influence & leurs *effets* pourroient avoir changé, fans qu'il fe fût fait aucun changement dans leurs qualités fenfibles : cela arrive quelquefois & dans quelques objets ; pourquoi ne pourroit-il pas arriver en tout temps & dans tous les objets ? Quelle logique, quelle fuite de raifonnemens vous met en sûreté contre cette fuppofition ? Votre propre conduite, me dites-vous, détruit les doutes que vous formez. Mais vous vous méprenez fur le fens de la queftion. Comme agent, je n'ai rien à defirer ; mais comme philofophe, qui a fa dofe de curiofité, pour ne pas dire de fcepticifme, je fouhaite d'apprendre fur quoi cette conclufion eft fondée. Ni mes lectures, ni mes recherches n'ont encore pu lever cette difficulté, & me donner des clartés fatisfaifantes fur un fujet d'une fi grande importance. Que puis-je donc faire de mieux que de propofer mes fcrupules au public, quoique peut-être avec peu d'efpoir d'en obtenir la folution ? Si mes doutes ne fervent point à l'accroiffement de nos connoiffances, ils produiront au moins le falutaire fentiment de notre ignorance.

Ce feroit, je l'avoue, une arrogance impardonnable de conclure qu'une preuve n'exifte point, uniquement parce qu'elle auroit échappé à nos recherches. Je dis plus : quand tous les favans, pendant plufieurs fiècles, auroient fait d'inutiles efforts fur le même fujet, peut-être y auroit-il encore de la précipitation à affirmer pofitivement que ce fujet paffe la compréhenfion humaine. Après avoir même imaginé toutes les fources de nos connoiffances, & les avoir trouvées toutes défectueufes en ce point, il peut refter des foupçons que l'énumération aura été incomplette, ou l'examen peu exact. Cependant il fe préfente dans le cas actuel quelques confidérations à faire, qui paroiffent nous difculper du blâme de l'arrogance & de tout foupçon de méprife.

Il eft certain que le payfan le plus ignorant & le plus ftupide, que les enfans & même les bêtes font leur profit de l'expérience : tous les animaux apprennent à connoître les qualités des objets naturels en obfervant les *effets* qui en réfultent ; un enfant qui aura fenti une fois de la douleur en approchant fa main d'une chandelle allumée, prendra bien garde de n'y plus être attrapé ; c'eft qu'il s'attendra à un *effet* femblable d'une caufe qui a les mêmes qualités fenfibles & la même apparence externe. Si vous foutenez donc que l'enfant tire cette conclufion en vertu d'un acte de raifonnement, j'ai tous les droits du monde d'exiger de vous la production du raifonnement qu'il fait ; & il n'y a point de prétexte fous lequel vous puiffiez vous fouftraire à une demande fi équitable. Vous ne fauriez dire que ce peut être un raifonnement abftrait & qui paffe votre capacité ; tandis que vous convenez qu'il eft à la portée d'un enfant. Vous vous rendez donc déjà en quelque manière, pour peu que vous héfitiez à me répondre ; & fi, après y avoir réfléchi, vous m'offrez quelque fillogifme profond & compliqué, vous faites l'aveu le plus formel que ce n'eft pas la raifon qui nous induit à croire l'avenir femblable au paffé, & à conclure la reffemblance réelle des *effets* de la reffemblance apparente des caufes. Or, c'eft-là précifément la propofition que j'ai voulu établir dans cet effai. Si j'ai raifon, je ne prétends pas avoir fait une grande découverte ; mais fi j'ai tort, il faut en vérité que j'aie bien rétrogradé dans mes études, puifqu'à l'heure qu'il eft, je ne faurois rattraper un raifonnement qui m'étoit fi familier, avant même que j'euffe quitté le berceau. *Entend. hum. de Lok.*

ENCYCLOPÉDIE, f. f. (*Philofoph.*) (On a cru que ce long article traitant de la liaifon & des principes communs de toutes les fciences, appartenoit au dictionnaire de Métaphyfique.) Ce mot fignifie *enchaînement de connoiffances.*

En effet, le but d'une *Encyclopédie* eft de raffembler les connoiffances éparfes fur la furface de la terre, d'en expofer le fyftème général aux hommes avec qui nous vivons, & de le tranfmettre aux hommes qui viendront après nous ; afin que les travaux des fiècles paffés n'aient pas été des travaux inutiles pour les fiècles qui fuccéderont ; que nos neveux, devenant plus inftruits, deviennent en même temps plus vertueux & plus heureux ; & que nous ne mourions pas fans avoir bien mérité du genre humain.

Il eût été difficile de fe propofer un objet plus

étendu que celui de traiter de tout ce qui a rapport à la curiofité de l'homme, à fes devoirs, à fes befoins & à fes plaifirs. Auffi quelques perfonnes accoutumées à juger de la poffibilité d'une entreprife, fur le peu de reffources qu'elles apperçoivent en elles-mêmes, ont prononcé que jamais nous n'acheverions la nôtre. *V.* le Dictionnaire de Trevoux, derniere édit. au mot Encyclopedie. Elles n'entendront de nous pour toute réponfe, que cet endroit du chancelier Bacon, qui femble leur être particulièrement adreffé. *De impoffibilitate ità ftatuo; ea omnia poffibilia & præftabilia effe cenfenda quæ ab aliquibus perfici poffunt, licèt non à quibusvis; & quæ à multis conjunctim, licet non ab uno; & quæ in fucceffione fæculorum, licèt non eodem ævo; & denique quæ multorum curâ & fumptû, licet non opibus & induftriâ fingulorum.* Bac. *lib. II de augment. fcient. cap. j. pag.* 103.

Quand on vient à confidérer la matière immenfe d'une *Encyclopédie*, la feule chofe qu'on apperçoive diftinctement, c'eft que ce ne peut être l'ouvrage d'un feul homme. Et comment un feul homme, dans le court efpace de fa vie, réuffiroit-il à connoître & à développer le fyftême univerfel de la nature & de l'art? tandis que la fociété favante & nombreufe des académiciens *de la Crufca* a employé quarante années à former fon vocabulaire, & que nos académiciens françois avoient travaillé foixante ans à leur Dictionnaire, avant que d'en publier la première édition! Cependant, qu'eft-ce qu'un dictionnaire de langue? qu'eft ce qu'un vocabulaire, lorfqu'il eft exécuté auffi parfaitement qu'il peut l'être? Un recueil très-exact des titres à remplir par un dictionnaire encyclopédique & raifonné.

Un feul homme, dira-t-on, eft maître de tout ce qui exifte; il difpofera à fon gré de toutes les richeffes que les autres hommes ont accumulées. Je ne peux convenir de ce principe; je ne crois point qu'il foit donné à un feul homme de connoître tout ce qui peut être connu; de faire ufage de tout ce qui eft, de voir tout ce qui peut être vu, de comprendre tout ce qui eft intelligible. Quand un dictionnaire raifonné des fciences & des arts ne feroit qu'une combinaifon méthodique de leurs élémens, je demanderois encore à qui il appartient de faire de bons élémens; fi l'expofition élémentaire des principes fondamentaux d'uue fcience ou d'un art, eft le coup d'effai d'un élève, ou le chef-d'œuvre d'un maître.

Mais pour démontrer avec la dernière évidence, combien il eft difficile qu'un feul homme exécute jamais un dictionnaire raifonné de la fcience générale, il fuffit d'infifter fur les feules difficultés d'un fimple vocabulaire.

Un vocabulaire univerfel eft un ouvrage dans lequel on fe propofe de fixer la fignification des termes d'une langue, en définiffant ceux qui peuvent être définis, par une énumération courte, exacte, claire & précife, ou des qualités ou des idées qu'on y attache. Il n'y a de bonnes définitions que celles qui raffemblent les attributs effentiels de la chofe défignée par le mot. Mais a-t-il été accordé à tout le monde de connoître & d'expofer ces attributs? L'art de bien définir eft-il un art fi commun? Ne fommes-nous pas tous, plus ou moins, dans le cas même des enfans, qui appliquent, avec une extrême précifion, une infinité de termes à la place defquels il leur feroit abfolument impoffible de fubftituer la vraie collection de qualités ou d'idées qu'ils repréfentent? De là, combien de difficultés imprévues, quand il s'agit de fixer le fens des expreffions les plus communes? On éprouve à tout moment que celles qu'on entend le moins font auffi celles dont on fe fert le plus. Quelle eft la raifon de cet étrange phénomène? C'eft que nous fommes fanc ceffe dans l'occafion de prononcer qu'une chofe eft telle; prefque jamais dans la néceffité de déterminer ce que c'eft qu'être tel. Nos jugemens les plus fréquens tombent fur des objets particuliers, & le grand ufage de la langue & du monde fuffit pour nous diriger. Nous ne faifons que répéter ce que nous avons entendu toute notre vie. Il n'en eft pas ainfi lorfqu'il s'agit de former des notions générales qui embraffent, fans exception, un certain nombre d'individus. Il n'y a que la méditation la plus profonde & l'étendue des connoiffances la plus furprenante qui puiffe nous conduire fûrement. J'éclaircis ces principes par un exemple : nous difons, fans qu'il arrive à aucun de nous de fe tromper, d'une infinité d'objets de toute efpèce, qu'ils font de luxe; mais qu'eft-ce que ce luxe que nous attribuons fi infailliblement à tant d'objets? Voilà la queftion à laquelle on ne fatisfait avec quelqu'exactitude, qu'après une difcuffion que les perfonnes qui montrent le plus de jufteffe dans l'application du mot *luxe*, n'ont point faite, & ne font peut-être pas même en état de faire.

Il doit définir tous les termes, excepté les radicaux, c'eft-à-dire, ceux qui défignent des fenfations fimples ou les idées abftraites les plus générales. En a-t-on omis quelques-uns? le vocabulaire eft incomplet. Veut-on n'en excepter aucun? qui eft-ce qui définira exactement le mot *conjugué*, fi ce n'eft un géomètre? le mot *conjugaifon*, fi ce n'eft un Grammairien? le mot *azimuth*, fi ce n'eft un aftronome? le mot *épopée*, fi ce n'eft un littérateur? le mot *change*, fi ce n'eft un commerçant? le mot *vice*, fi ce n'eft un moralifte? le mot *hypoftafe*, fi ce n'eft un théologien? le mot *métaphyfique*, fi ce n'eft un philofophe? le mot *gouge*, fi ce n'eft un homme verfé dans les arts? D'où je conclus que, fi l'académie françoife ne réuniffoit pas dans fes affemblées toute la variété des connoiffances & des talens, il feroit impoffible qu'elle ne

négligeât beaucoup d'expreſſions qu'on cherchera dans ſon dictionnaire, ou qu'il ne lui échappât des définitions fauſſes, incomplettes, abſurdes, ou même ridicules.

Je n'ignore point que ce ſentiment n'eſt pas celui de ces hommes qui nous entretiennent de tout & qui ne ſavent rien; qui ne ſont point de nos académies, qui n'en ſeront pas, parce qu'ils ne ſont pas dignes d'en être; qui ſe mêlent cependant de deſigner aux places vacantes; qui, oſant fixer les limites de l'objet de l'académie françoiſe, ſe ſont preſqu'indignés de voir entrer dans cette compagnie les Mairan, les Maupertuis & les d'Alembert, & qui ignorent que la première fois que l'un d'eux y parla, ce fut pour rectifier la définition du terme *midi*. On diroit, à les entendre, qu'il prétendroient borner la connoiſſance de la langue & le dictionnaire de l'académie à un très-petit nombre de termes qui leur ſont familiers. Encore, s'ils y regardoient de plus près, parmi ces termes, en trouveroient-ils pluſieurs, tels qu'arbre, animal, plante, fleur, vice, vertu, vérité, force, loi, pour la définition rigoureuſe deſquels ils ſeroient bien obligés d'appeller à leur ſecours le philoſophe, le juriſconſulte, l'hiſtorien, le naturaliſte; en un mot celui qui connoît les qualités réelles & abſtraites qui conſtituent un être tel & qui le ſpécifient ou qui l'individualiſent, ſelon que cet être a des ſemblables ou qu'il eſt ſolitaire.

Concluons donc qu'on n'exécutera jamais un bon vocabulaire ſans le concours d'un grand nombre de talens, parce que les définitions de noms ne diffèrent point des définitions de choſes, & que les choſes ne peuvent être bien définies ou décrites que par ceux qui en ont fait une longue étude. Mais, s'il en eſt ainſi, que ne faudra-t-il point pour l'exécution d'un ouvrage, où, loin de ſe borner à la définition du mot, on ſe propoſera d'expoſer en détail tout ce qui appartient à la choſe?

Un dictionnaire univerſel & raiſonné des ſciences & des arts ne peut donc être l'ouvrage d'un homme ſeul. Je dis plus; je ne crois pas que ce puiſſe être l'ouvrage d'aucune des ſociétés littéraires ou ſavantes qui ſubſiſtent, priſes ſéparément ou en corps.

L'académie françoiſe ne fourniroit à une *Encyclopédie* que ce qui appartient à la langue & à ſes uſages; l'académie des inſcriptions & belles-lettres, que des connoiſſances relatives à l'Hiſtoire profane, ancienne & moderne, à la Chronologie, à la Géographie & à la Littérature; la Sorbonne, que la Théologie, l'Hiſtoire ſacrée & l'Hiſtoire des Superſtitions; l'académie des ſciences, que des Mathématiques, de l'Hiſtoire naturelle, de la Phyſique, de la Chimie, de la Médecine, de l'Anatomie, *&c.* l'académie de Chirurgie, que l'art de ce nom; celle de Peinture que la Peinture, la Gravûre la Sculpture, le Deſſein, l'Architecture, *&c.* l'Univerſité, que ce qu'on entend par les Humanités, la Philoſophie de l'école, la Juriſprudence, la Typographie, &c.

Parcourez les autres ſociétés que je peux avoir omiſes, & vous vous appercevrez, qu'occupées chacune d'un objet particulier, qui eſt ſans doute du reſſort d'un dictionnaire univerſel, elles en négligent une infinité d'autres qui doivent y entrer; & vous n'en trouverez aucune qui vous fourniſſe la généralité des connoiſſances dont vous aurez beſoin. Faites mieux; impoſez-leur à toutes un tribut; vous verrez combien il vous manquera de choſes encore, & vous ſerez forcé de vous aider d'un grand nombre d'hommes répandus en différentes claſſes; hommes précieux, mais à qui les portes des académies n'en ſont pas moins fermées par leur état. C'eſt trop de tous les membres de ces ſavantes compagnies pour un ſeul objet de la ſcience humaine; ce n'eſt pas aſſez de toutes ces ſociétés pour la ſcience de l'homme en général.

Sans doute ce qu'on pourroit obtenir de chaque ſociété ſavante en particulier ſeroit très-utile, & ce qu'elles fourniroient toutes avanceroit rapidement le dictionnaire univerſel à ſa perfection. Il y a même une tâche qui ramèneroit leurs travaux au but de cet ouvrage, & qui devroit leur être impoſée. Je diſtingue deux moyens de cultiver les ſciences: l'un d'augmenter la maſſe des connoiſſances par des découvertes; & c'eſt ainſi qu'on mérite le nom d'*inventeur*: l'autre de rapprocher les découvertes & de les ordonner entr'elles, afin que plus d'hommes ſoient éclairés, & que chacun participe, ſelon ſa portée, à la lumière de ſon ſiècle; & l'on appelle *auteurs claſſiques*, ceux qui réuſſiſſent dans ce genre qui n'eſt pas ſans difficulté. J'avoue que, quand les ſociétés ſavantes répandues dans l'Europe s'occuperoient à recueillir les connoiſſances anciennes & modernes, à les enchaîner, & à en publier des traités complets & méthodiques, les choſes n'en ſeroient que mieux; du moins jugeons-en par l'effet. Comparons les quatre-vingt volumes in-4°. de l'académie des ſciences, compilés, ſelon l'eſprit dominant de nos plus célèbres académies, à huit ou dix volumes exécutés, comme je le conçois, & voyons s'il y auroit à choiſir. Ces derniers renfermeroient une infinité de matériaux excellens diſperſés dans un grand nombre d'ouvrages, où ils reſtent ſans produire aucune ſenſation utile, comme des charbons épars qui ne formeront jamais un braſier; & de ces dix volumes, à peine la collection académique la plus nombreuſe en fourniroit-elle quelques-uns. Qu'on jette les yeux ſur les mémoires de l'académie des inſcriptions, & qu'on calcule combien on en extrairoit de feuilles pour un traité ſcientifique. Que dirai-je des Tranſactions philoſophiques, & des Actes des curieux de la nature?

Auſſi

Auſſi tous ces recueils énormes commencent à chanceler; & il n'y a aucun doute que le premier abréviateur qui aura du goût & de l'habileté ne les faſſe tomber. Ce devroit être leur dernier ſort.

Après y avoir ſérieuſement réfléchi, je trouve que l'objet particulier d'un académicien pourroit être de perfectionner la branche à laquelle il ſe feroit attaché, & de s'immortaliſer par des ouvrages qui ne feroient point de l'académie, qui ne formeroient point ſes recueils, qu'ils publieroient en ſon nom; mais que l'adadémie devroit avoir pour but de raſſembler tout ce qui s'eſt publié ſur chaque matière, de le digérer, de l'éclaircir, de le ſerrer, de l'ordonner, & d'en publier des traités où chaque choſe n'occupât que l'eſpace qu'elle mérite d'occuper, & n'eût d'importance que celle qu'on ne lui pourroit enlever. Combien de mémoires qui groſſiſſent nos recueils ne fourniroient pas une ligne a de pareils traités!

C'eſt à l'exécution de ce projet étendu, non-ſeulement aux différens objets de nos académies, mais à toutes les branches de la connoiſſance humaine, qu'une *Encyclopédie* doit ſuppléer; ouvrage qui ne s'exécutera que par une ſociété de gens de lettres & d'artiſtes, épars, occupés chacun de ſa partie, & liés ſeulemenr par l'intérêt général du genre humain, & par un ſentiment de bienveillance réciproque.

Je dis une ſociété de gens de lettres & d'artiſtes, afin de raſſembler tous les talens. Je les veux épars, parce qu'il n'y a aucune ſociété ſubſiſtante d'où l'on puiſſe tirer toutes les connoiſſances dont on a beſoin, & que ſi l'on vouloit que l'ouvrage ſe fît toujours & ne s'achevât jamais, il n'y auroit qu'à former une pareille ſociété. Toute ſociété a ſes aſſemblées; ces aſſemblées laiſſent entr'elles des intervalles, elles ne durent que quelques heures, une partie de ce temps ſe perd en diſcuſſions, & les objets les plus ſimples conſument des mois entiers; d'où il arrivera, comme le diſoit un des Quarante, qui a plus d'eſprit dans la converſation que beaucoup d'auteurs n'en mettent dans leurs écrits, que les douze volumes de l'*Encyclopédie* auront paru, que nous en ferons encore à la première lettre de notre vocabulaire; au lieu, ajoutoit-il, que ſi ceux qui travaillent à cet ouvrage, avoient des ſéances encyclopédiques, comme nous avons des ſéances académiques, nous verrions la fin de notre ouvrage, qu'ils en feroient encore à la première lettre du leur; & il avoit raiſon.

J'ajoute, des hommes liés par l'intérêt général du genre humain & par un ſentiment de bienveillance réciproque, parce que ces motifs étant les plus honnêtes qui puiſſent animer des ames bien nées, ce ſont auſſi les plus durables. On s'applaudit intérieurement de ce que l'on fait; on s'échauffe; on entreprend pour ſon collègue & pour ſon ami, ce qu'on ne tenteroit par aucune autre conſidération; & j'oſe aſſurer, d'après l'expérience, que le ſuccès des tentatives en eſt plus certain. L'*Encyclopédie* a raſſemblé ſes matériaux en aſſez peu de temps. Ce n'eſt point un vil intérêt qui en a réuni & hâté les auteurs; ils ont vu leurs efforts ſecondés par la plupart des gens de lettres dont ils pouvoient attendre quelques ſecours, & ils n'ont été importunés dans leurs travaux que par ceux qui n'avoient pas le talent néceſſaire pour y contribuer ſeulement d'une bonne page.

Si le gouvernement ſe mêle d'un pareil ouvrage, il ne ſe fera point. Toute ſon influence doit ſe borner à en favoriſer l'exécution. Un monarque peut d'un ſeul mot faire ſortir un palais d'entre les herbes; mais il n'en eſt pas d'une ſociété de gens de lettres, ainſi que d'une troupe de manouvriers. Une *Encyclopédie* ne s'ordonne point. C'eſt un travail qui veut plutôt être ſuivi avec opiniâtreté, que commencé avec chaleur. Les entrepriſes de cette nature ſe propoſent dans les cours accidentellement & par forme d'entretien; mais elles n'y intéreſſent jamais aſſez pour n'être point oubliées à travers le tumulte & la confuſion d'une infinité d'autres affaires plus ou moins importantes. Les projets littéraires conçus par les grands, ſont comme les feuilles qui naiſſent au printemps, ſe ſèchent tous les automnes, & tombent ſans ceſſe les unes ſur les autres au fond des forêts, où la nourriture qu'elles ont fournie à quelques plantes ſtériles, eſt tout l'effet qu'on en remarque. Entre une infinité d'exemples en tous genres, qui me ſont connus, je ne citerai que celui-ci. On avoit projeté des expériences ſur la dureté des bois. Il s'agiſſoit de les écorcer, & de les laiſſer mourir ſur pied. Les bois ont été écorcés, ſont morts ſur pied, apparemment ont été coupés, c'eſt-à-dire que tout s'eſt fait, excepté les expériences ſur la dureté des bois. Et comment étoit-il poſſible qu'elles ſe fiſſent? Il devoit y avoir ſix ans entre les premiers ordres donnés & les dernières opérations. Si l'homme ſur lequel le ſouverain s'en eſt repoſé vient à mourir ou à perdre la faveur, les travaux reſtent ſuſpendus & ne ſe reprennent point, un miniſtre n'adoptant pas communément les deſſeins d'un prédéceſſeur, ce qui lui mériteroit toutefois une gloire, ſinon plus grande, du moins plus rare que celle de les avoir formés. Les particuliers ſe hâtent de recueillir le fruit des dépenſes qu'ils ont faites; le gouvernement n'a rien de cet empreſſement économique. Je ne ſais par quel ſentiment très-répréhenſible, on traite moins honnêtement avec le Prince qu'avec ſes ſujets. On prend les engagemens les plus légers, & on en exige les récompenſes les plus fortes. L'incertitude que le travail ſoit jamais de quelque utilité, jette parmi les travailleurs une indolence incon-

cevable; & pour ajouter aux inconvéniens toute la force possible, les ouvrages ordonnés par les souverains ne se conçoivent jamais sur la raison de l'utilité, mais toujours sur la dignité de la personne, c'est-à-dire, qu'on embrasse la plus grande étendue; que les difficultés se multiplient; qu'il faut des hommes, des talens, du temps à proportion pour les surmonter, & qu'il survient presque nécessairement une révolution qui vérifie la fable du maître d'école. Si la vie moyenne de l'homme n'est pas de vingt ans, celle d'un ministre n'est pas de dix ans. Mais ce n'est pas assez que les interruptions soient plus communes, elles sont plus funestes encore aux projets littéraires, lorsque le gouvernement est à la tête de ces projets, que quand ils sont conduits par des particuliers. Un particulier recueille au moins les débris de son entreprise: il renferme soigneusement des matériaux qui peuvent lui servir dans un temps plus heureux; il court après ses avances. L'esprit monarchique dédaigne cette prudence: les hommes meurent, & les fruits de leurs veilles disparoissent, sans qu'on puisse découvrir ce qu'ils sont devenus.

Mais ce qui doit donner le plus grand poids aux considérations précédentes, c'est qu'une *Encyclopédie*, ainsi qu'un vocabulaire, doit être commencée, continuée & finie dans un certain intervalle de temps, & qu'un intérêt sordide s'occupe toujours à prolonger les ouvrages ordonnés par les rois. Si l'on employoit à un dictionnaire universel & raisonné les longues années que l'étendue de son objet semble exiger, il arriveroit par les révolutions, qui ne sont guères moins rapides dans les sciences, & sur-tout dans les arts, que dans la langue, que ce dictionnaire seroit d'un siècle passé; de même qu'un vocabulaire qui s'exécuteroit lentement, ne pourroit être que celui d'un règne qui ne seroit plus. Les opinions vieillissent & disparoissent comme les mots; l'intérêt qu'on prenoit à certaines inventions, s'affoiblit de jour en jour & s'éteint; si le travail tire en longueur, on se fera étendu sur des choses momentanées, dont il ne sera déjà plus question; on n'aura rien dit sur d'autres, dont la place sera passée; inconvénient que nous avons nous-mêmes éprouvé, quoiqu'il ne se soit pas écoulé un temps fort considérable entre la date de cet ouvrage, & le moment où j'écris. On remarquera l'irrégularité la plus désagréable dans un ouvrage destiné à représenter, selon leur juste proportion, l'état des choses dans toute la durée antérieure; des objets importans étouffés; de petits objets boursoufflés: en un mot, l'ouvrage se défigurera sans cesse sous les mains des travailleurs, se gâtera plus par le seul laps de temps, qu'il ne se perfectionnera par leurs soins; & deviendra plus défectueux & plus pauvre par ce qui devroit y être ou racourci ou supprimé, ou rectifié ou suppléé, que riche par ce qu'il acquerra successivement.

Quelle diversité ne s'introduit pas tous les jours dans la langue des arts, dans les machines & dans les manœuvres? Qu'un homme consume une partie de sa vie à la description des arts; que dégoûté de cet ouvrage fatiguant, il se laisse entraîner à des occupations plus amusantes & moins utiles, & que son premier ouvrage demeure renfermé dans ses porte-feuilles, il ne s'écoulera pas vingt ans, qu'à la place des choses nouvelles & curieuses, piquantes par leur singularité, intéressantes par leurs usages, par le goût dominant, par une importance momentanée, il ne trouvera que des notions incorrectes, des manœuvres surannées, des machines ou imparfaites ou abandonnées. Dans les nombreux volumes qu'il aura composés, il n'y aura pas une page qu'il ne faille retoucher; & dans la multitude des planches qu'il aura fait graver, presque pas une figure qu'il ne faille redessiner. Ce sont des portraits dont les originaux ne subsistent plus. Le luxe, ce père des arts, est comme le Saturne de la fable, qui se plaisoit à détruire ses enfans.

La révolution peut être moins forte & moins sensible dans les Sciences & dans les Arts libéraux, que dans les Arts méchaniques; mais il s'y en fait une. Qu'on ouvre les dictionnaires du siècle passé, on n'y trouvera à *aberration*, rien de ce que nos astronomes entendent par ce terme; à peine y aura-t-il sur l'électricité, ce phénomène si fécond, quelques lignes, qui ne seront encore que des notions fausses & de vieux préjugés. Combien de termes de Minéralogie & d'Histoire naturelle, dont on en peut dire autant? Si notre dictionnaire eût été un peu plus avancé, nous aurions été exposés à répéter sur la nielle, sur les maladies des grains & sur leur commerce, les erreurs des siècles passés, parce que les découvertes de M. Tillet, & le systême de M. Herbert sont récens.

Quand on traite des êtres de la nature, que peut-on faire de plus, que de rassembler avec scrupule toutes leurs propriétés connues dans le moment où l'on écrit? Mais l'observation & la physique expérimentale multiplient sans cesse les phénomênes & les faits, & la philosophie rationelle les comparant entr'eux & les combinant, étendent ou resserrent sans cesse les limites de nos connoissances, font en conséquence varier les acceptions des mots institués; rendent les définitions qu'on en a données inexactes, fausses, incomplettes, & déterminent même à en instituer de nouveaux.

Mais ce qui donnera à l'ouvrage l'air suranné & le jettera dans le mépris, c'est sur-tout la révolution qui se fera dans l'esprit des hommes & dans le caractère national. Aujourd'hui que la Philosophie s'avance à grands pas, qu'elle soumet à son empire tous les objets de son ressort,

que ſon ton eſt le ton dominant, & qu'on commence à ſecouer le joug de l'autorité & de l'exemple pour s'en tenir aux loix de la raiſon, il n'y a preſque pas un ouvrage élémentaire & dogmatique dont on ſoit entièrement ſatisfait. On trouve ces productions calquées ſur celles des hommes & non ſur les vérités de la nature. On oſe propoſer ſes doutes à Ariſtote & à Platon; & le temps eſt arrivé où des ouvrages qui jouiſſent encore de la plus haute réputation, en perdront une partie, ou même tomberont entièrement dans l'oubli; certains genres de littérature qui, faute d'une vie réelle & de mœurs ſubſiſtantes qui leur ſervent de modèles, ne peuvent avoir de poétique invariable & ſenſée, ſeront négligés; & d'autres qui reſteront, & que leur valeur intrinſèque ſoutiendra, prendront une forme toute nouvelle. Tel eſt l'effet du progrès de la raiſon; progrès qui renverſera tant de ſtatues, & qui en relévera quelques-unes qui ſont renverſées. Ce ſont celles des hommes rares qui ont devancé leur ſiècle. Nous avons eu, s'il eſt permis de s'exprimer ainſi, des contemporains ſous le ſiècle de Louis XIV.

Le temps qui a émouſſé le goût ſur les queſtions de critique & de controverſe, a rendu inſipide une partie du dictionnaire de Bayle. Il n'y a point d'auteur qui ait tant perdu dans quelques endroits, & qui ait plus gagné dans d'autres. Mais ſi tel a été le ſort de Bayle, qu'on juge de ce qui ſeroit arrivé à l'*Encyclopédie* de ſon temps. Si l'on en excepte ce Perrault, & quelques autres, dont Boileau n'étoit pas en état d'apprécier le mérite, la Mothe, Terraſſon, Boindin, Fontenelle, ſous leſquels la raiſon & l'eſprit philoſophique ou de doute a fait de ſi grands progrès; il n'y avoit peut-être pas un homme qui en eût écrit une page qu'on daignât lire aujourd'hui. Car qu'on ne s'y trompe pas, il y a bien de la différence entre enfanter à force de génie un ouvrage qui enleve les ſuffrages d'une nation qui a ſon moment, ſon goût, ſes idées & ſes préjugés, & tracer la poétique du genre, ſelon la connoiſſance réelle & réfléchie du cœur de l'homme, de la nature des choſes & de la droite raiſon, qui ſont les mêmes dans tous les temps. Le génie ne connoît point les règles, cependant il ne s'en écarte jamais dans ſes ſuccès. La Philoſophie ne connoît que les règles fondées dans la nature des êtres, qui eſt immuable & éternelle. C'eſt au ſiècle paſſé à fournir des exemples, c'eſt à notre ſiècle à preſcrire ces règles.

Les connoiſſances les moins communes dans le ſiècle paſſé, le deviennent de jour en jour. Il n'y a point de femme à qui l'on ait donné quelqu'éducation, qui n'emploie avec diſcernement toutes les expreſſions conſacrées à la Peinture, à la Sculpture, à l'Architecture & aux Belles-Lettres. Combien y a-t-il d'enfans qui ont du Deſſin, qui ſavent de la Géométrie, qui ſont muſiciens, à qui la langue domeſtique n'eſt pas plus familière que celle de ces arts, & qui diſent, un accord, une belle forme, un contour agréable, une parallèle, une hypothenuſe, une quinte, un triton, un arpégement, un microſcope, un téleſcope, un foyer, comme ils diroient une lunette d'opéra, une épée, une canne, un carroſſe, un plumet? Les eſprits ſont encore emportés d'un autre mouvement général, vers l'Hiſtoire naturelle, l'Anatomie, la Chimie, & la Phyſique expérimentale. Les expreſſions propres a ces ſciences ſont déjà très-communes, & le deviendront néceſſairement davantage. Qu'arrivera-t-il de là? c'eſt que la langue, même populaire, changera de face; qu'elle s'étendra à meſure que nos oreilles s'accoutumeront aux mots par les applications heureuſes qu'on en fera. Car, ſi l'on y réfléchit, la plupart de ces mots techniques, que nous employons aujourd'hui, ont été originairement des néologiſmes, c'eſt l'uſage & le temps qui leur ont ôté ce vernis équivoque. Ils étoient clairs, énergiques & néceſſaires. Le ſens métaphorique n'étoit pas éloigné du ſens propre. Ils peignoient. Les rapports ſur leſquels le nouvel emploi en étoit appuyé, n'étoient pas trop recherchés, ils étoient réels. L'acception figurée n'avoit point l'air d'une ſubtilité: le mot étoit d'ailleurs harmonieux & coulant. L'idée principale en étoit liée avec d'autres que nous ne nous rappellons jamais ſans inſtruction ou ſans plaiſir. Voilà les fondemens de la fortune que ces expreſſions ont faite; & les cauſes contraires ſont celles du diſcrédit, où tomberont & ſont tombées tant d'autres expreſſions.

Notre langue eſt déjà fort étendue. Elle a dû, comme toutes les autres, ſa formation au beſoin, & ſes richeſſes à l'eſſor de l'imagination, aux entraves de la poéſie, & aux nombres & à l'harmonie de la proſe oratoire. Elle va faire des pas immenſes ſous l'empire de la Philoſophie; & ſi rien ne ſuſpendoit la marche de l'eſprit, avant qu'il fût un ſiècle, un dictionnaire oratoire & poétique du ſiècle de Louis XIV, ou même du nôtre, contiendroit à peine les deux tiers des mots qui ſeront à l'uſage de nos neveux.

Dans un vocabulaire, dans un dictionnaire univerſel & raiſonné, dans tout ouvrage deſtiné à l'inſtruction générale des hommes, il faut donc commencer par enviſager ſon objet ſous les faces les plus étendues: connoître l'eſprit de ſa nation, en preſſentir la pente, la gagner de vîteſſe, enſorte qu'il ne laiſſe pas votre travail en arrière, mais qu'au contraire il le rencontre en avant; ſe réſoudre à ne travailler que pour les générations ſuivantes, parce que le moment où nous exiſtons paſſe, & qu'à peine une grande entrepriſe ſera-t-elle achevée, que la génération préſente ne ſera plus. Mais pour être plus long-temps utile & nouveau, en devançant de plus loin

l'esprit national qui marche sans cesse, il faut abréger la durée du travail, en multipliant le nombre des collègues; moyen qui toutefois n'est pas sans inconvénient, comme on le verra dans la suite.

Cependant les connoissances ne deviennent & ne peuvent devenir communes, que jusqu'à un certain point. On ignore à la vérité quelle est cette limite. On ne sait jusqu'où tel homme peut aller. On sait bien moins encore jusqu'où l'espèce humaine iroit, ce dont elle seroit capable, si elle n'étoit point arrêtée dans ses progrès. Mais les révolutions sont nécessaires; il y en a toujours eu, & il y en aura toujours; le plus grand intervalle d'une révolution à une autre est donné, cette seule cause borne l'étendue de nos travaux. Il y a dans les Sciences un point au-delà duquel il ne leur est presque pas accordé de passer. Lorsque ce point est atteint, les monumens qui restent de ce progrès, sont à jamais l'étonnement de l'espèce entière. Mais si l'espèce est bornée dans ses efforts, combien l'individu ne l'est-il pas dans les siens? L'individu n'a qu'une certaine énergie dans ses facultés tant animales qu'intellectuelles; il ne dure qu'un temps; il est forcé à des alternatives de travail & de repos, il a des besoins & des passions à satisfaire, & il est exposé à une infinité de distractions. Toutes les fois que ce qu'il a de négatif dans ces quantités formera la plus petite somme possible, ou que ce qu'il y aura de positif formera la somme possible la plus grande, un homme appliqué solitairement à quelque branche de la science humaine, la portera aussi loin qu'elle peut être portée par les efforts d'un individu. Ajoutez au travail de cet individu extraordinaire celui d'un autre, & ainsi de suite, jusqu'à ce que vous ayez rempli l'intervalle d'une révolution, à la révolution la plus éloignée; & vous vous formerez quelque notion de ce que l'espèce entière peut produire de plus parfait, sur-tout si vous supposez en faveur de son travail un certain nombre de circonstances fortuites qui en auroient diminué le succès si elles avoient été contraires. Mais la masse générale de l'espèce n'est faite ni pour suivre ni pour connoître cette marche de l'esprit humain. Le point d'instruction le plus élevé qu'elle puisse atteindre, a ses limites: d'où il s'ensuit qu'il y aura des ouvrages qui resteront toujours au-dessus de la portée commune des hommes, d'autres qui descendront peu-à-peu au-dessous, & d'autres encore qui éprouveront cette double fortune.

A quelque point de perfection qu'une *Encyclopédie* soit conduite, il est évident par la nature de cet ouvrage, qu'elle se trouvera nécessairement au nombre de ceux-ci. Il y a des objets qui sont entre les mains du peuple, dont il tire sa subsistance, & à la connoissance pratique desquels il s'occupe sans relâche. Quelque traité qu'on en écrive, il viendra un moment où il en saura plus que le livre. Il y a d'autres objets sur lesquels il demeurerera presqu'entièrement ignorant, parce que les accroissemens de sa connoissance sont trop foibles & trop lents, pour former jamais une lumiète considérable, quand on les supposeroit continus. Ainsi l'homme du peuple & le savant auront toujours également à desirer & à s'instruire dans une *Encyclopédie*. Le moment le plus glorieux pour un ouvrage de cette nature, ce seroit celui qui succéderoit immédiatement à quelque grande révolution, qui auroit suspendu les progrès des Sciences, interrompu les travaux des Arts; & replongé dans les ténèbres une portion de notre hémisphère. Quelle reconnoissance la génération qui viendroit après ces temps de trouble, ne porteroit-elle pas aux hommes qui les auroient redoutés de loin, & qui en auroient prévenu le ravage, en mettant à l'abri les connoissances des siècles passés? Ce seroit alors (j'ose le dire sans ostentation, parce que notre *Encyclopédie* n'atteindra peut-être jamais la perfection qui lui mériteroit tant d'honneurs), ce seroit alors qu'on nommeroit avec ce grand ouvrage le règne du monarque sous lequel il fut entrepris, le ministre auquel il fut dédié, les grands qui en favorisèrent l'exécution, les auteurs qui s'y consacrèrent, tous les hommes de lettres qui y concoururent. La même voix qui rappelleroit ces secours n'oublieroit pas de parler aussi des peines que les auteurs auroient souffertes, & des disgraces qu'ils auroient essuyées; & le monument qu'on leur éléveroit seroit à plusieurs faces, où l'on verroit alternativement des honneurs accordés à leur mémoire, & des marques d'indignation attachées à la mémoire de leurs ennemis.

Mais la connoissance de la langue est le fondement de toutes ces grandes espérances; elles resteront incertaines, si la langue n'est fixée & transmise à la postérité dans toute sa perfection; & cet objet est le premier de ceux dont il convenoit à des encyclopédistes de s'occuper profondément. Nous nous en sommes apperçu trop tard; & cette inadvertence a jeté de l'imperfection sur tout notre ouvrage. Le coté de la langue est resté foible (je dis de la langue, & non de la grammaire;) & par cette raison ce doit être le sujet principal, dans un article où l'on examine impartialement son travail, & où l'on cherche les moyens d'en corriger les défauts. Je vais donc traiter de la langue spécialement & comme je le dois. J'oserai même inviter nos successeurs à donner quelqu'attention à ce morceau; & j'espérerai des autres hommes à l'usage desquels il est moins destiné, qu'ils en avoueront l'importance, & qu'ils en excuseront l'étendue.

L'institution de signes vocaux qui représentassent des idées, & des caractères tracés qui re-

préfentaffent des voix, fut le premier germe des progrès de l'efprit humain. Une fcience, un art, ne naiffent que par l'application de nos réflexions déjà faites, & que par la réunion de nos penfées, de nos obfervations & de nos expériences, avec les penfées, les obfervations & les expériences de nos femblables. Sans la double convention qui attacha les idées aux voix, & les voix à des caractères, tout reftoit au-dedans de l'homme & s'y éteignoit: fans les grammaires & les dictionnaires, qui font les interprètes univerfels des peuples entr'eux, tout demeuroit concentré dans une nation & difparoiffoit avec elle. C'eft par ces ouvrages que les facultés des hommes ont été rapprochées & combinées entr'elles; elles reftoient ifolées fans cet intermède: une invention, quelqu'admirable qu'elle eût été, n'auroit repréfenté que la force d'un génie folitaire, ou d'une fociété particulière, & jamais l'énergie de l'efpèce. Un idiome commun feroit l'unique moyen d'établir une correfpondance qui s'étendît à toutes les parties du genre humain, & qui les liguât contre la nature, à laquelle nous avons fans ceffe à faire violence, foit dans le phyfique, foit dans le moral. Suppofé cet idiome admis & fixé, auffi-tôt les notions deviennent permanentes, la diftance des tems difparoît, les lieux fe touchent, il fe forme des liaifons entre tous les points habités de l'efpace & de la durée, & tous les êtres vivans & penfans s'entretiennent.

La langue d'un peuple donne fon vocabulaire, & le vocabulaire eft une table affez fidèle de toutes les connoiffances de ce peuple: fur la feule comparaifon du vocabulaire d'une nation en différens temps, on fe formeroit une idée de fes progrès. Chaque fcience a fon nom; chaque notion dans la fcience a le fien: tout ce qui eft connu dans la nature eft défigné, ainfi que tout ce qu'on a inventé dans les arts, & les phénomènes, & les manœuvres, & les inftrumens. Il y a des expreffions & pour les êtres qui font hors de nous, & pour ceux qui font en nous: on a nommé & les abftraits & les concrets, & les chofes particulières & les générales, & les formes & les états, & les exiftances & les fucceffions & les permanences. On dit l'univers, on dit un atome: l'univers eft le tout, l'atome eft la partie la plus petite. Depuis la collection générale de toutes les caufes jufqu'à l'être folitaire, tout a fon figne; & ce qui excède toute limite, foit dans la nature, foit dans notre imagination, & ce qui eft poffible & ce qui ne l'eft pas, & ce qui n'eft ni dans la nature ni dans notre entendement, & l'infini en petiteffe, & l'infini en grandeur, en étendue, en durée, en perfection. La comparaifon des phénomènes s'appelle *Philofophie*. La Philofophie eft pratique ou fpéculative; toute notion eft ou de fenfation, ou d'induction; tout être eft dans l'entendement ou dans la nature: la nature s'emploie ou par l'organe nud, ou par l'organe aidé de l'inftrument. La langue eft un fymbole de cette multitude de chofes hétérogènes: elle indique à l'homme pénétrant jufqu'où l'on étoit allé dans une fcience, dans les temps même les plus reculés. On apperçoit au premier coup-d'œil que les Grecs abondent en termes abftraits que les Romains n'ont pas, & qu'au défaut de ces termes, il étoit impoffible à ceux-ci de rendre ce que les autres ont écrit de la Logique, de la Morale, de la Grammaire, de la Métaphyfique, de l'Hiftoire naturelle, *&c.* & nous avons fait tant de progrès dans toutes ces fciences, qu'il feroit difficile d'en écrire, foit en grec, foit en latin, dans l'état où nous les avons portées, fans inventer une infinité de fignes. Cette obfervation feule démontre la fupériorité des Grecs fur les Romains, & notre fupériorité fur les uns & les autres.

Il furvient chez tous les peuples en général relativement au progrès de la langue & du goût, une infinité de révolutions légères, d'événemens peu remarqués, qui ne fe tranfmettent point: on ne peut s'appercevoir de ce qu'ils ont été, que par le ton des auteurs contemporains; ton ou modifié ou donné par ces circonftances paffagères. Quel eft, par exemple, le lecteur attentif, qui rencontrant dans un auteur ce qui fuit, *cantus autem & organa pluribus diftantiis utuntur, non tantum diapente, fed fumpto initio à diapafon, concinnunt per diapente & diateffaron; & unitonum, & femitonium, ità ut & quidem putent ineffe, & diefin quæ fenfu percipiatur*, ne fe dife fur le champ à lui-même, voilà les routes de notre chant; voilà l'incertitude où nous fommes de la poffibilité ou de l'impoffibilité de l'intonation du quart de ton. On ignoroit donc alors fi les anciens avoient eu ou non une gamme enharmonique? Il ne reftoit donc plus aucun auteur de mufique par lequel on pût réfoudre cette difficulté? On agitoit donc, au temps de Denis d'Halicarnaffe, à-peu-près les mêmes queftions que nous agitons fur la mélodie? Et s'il vient à rencontrer ailleurs que les auteurs étoient très-partagés fur l'énumération exacte des fons de la langue grecque; que cette matière avoit excité des difputes fort vives, *fed talium rerum confiderationem grammatices & poetices effe; vel etiam, ut quibufdam placet philofophiæ*, n'en conclura-t-il pas qu'il en avoit été parmi les Romains ainfi que parmi nous? c'eft-à-dire, qu'après avoir traité la fcience des fignes & des fons avec affez de légéreté, il y eut un temps ou de bons efprits reconnurent qu'elle avoit avec la fcience des chofes plus de liaifon qu'ils n'en avoient d'abord foupçonné, & qu'on pouvoit regarder cette fpéculation comme n'etant point du tout indigne de la Philofophie. Voilà précifément où nous en fommes; & c'eft en recueillant ainfi des mots échappés par hafard, & étrangers à la matière

traitée ſpécialement dans un auteur où ils ne caractériſent que ſes lumières, ſon exactitude & ſon indéciſion, qu'on parviendroit à éclaircir l'hiſtoire des progrès de l'eſprit humain dans les ſiècles paſſés.

Les auteurs ne s'apperçoivent pas quelquefois eux-mêmes de l'impreſſion des choſes qui ſe paſſent autour d'eux ; mais cette impreſſion n'en eſt pas moins réelle. Les muſiciens, les peintres, les architectes, les philoſophes, &c. ne peuvent avoir des conteſtations, ſans que l'homme de lettres n'en ſoit inſtruit : & réciproquement, il ne s'agitera dans la Littérature aucune queſtion qu'il n'en paroiſſe des veſtiges dans ceux qui écriront ou de la Muſique, ou de la Peinture, ou de l'Architecture, ou de la Philoſophie. Ce ſont comme les reflets d'une lumière générale qui tombe ſur les Artiſtes & les lettrés, & dont ils conſervent une lueur. Je ſais que l'abus qu'ils font quelquefois d'expreſſions dont la force leur eſt inconnue, décèle qu'ils n'étoient pas au courant de la Philoſophie de leur temps; mais le bon eſprit qui recueille ces expreſſions, qui ſaiſit ici une métaphore, là un terme nouveau, ailleurs un mot relatif à un phénomène, à une obſervation, à une expérience, à un ſyſtème, entrevoit l'état des opinions dominantes, le mouvement général que les eſprits commençoient à en recevoir, & la teinte qu'elles portoient dans la langue commune. Et c'eſt-là, pour le dire en paſſant, ce qui rend les anciens auteurs ſi difficiles à juger en matière de goût. La perſuaſion générale d'un ſentiment, d'un ſyſtême, un uſage reçu, l'inſtitution d'une loi, l'habitude d'un exercice, &c, leur fourniſſoient des manières de dire, de penſer, de rendre, des comparaiſons, des expreſſions, des figures dont toute la beauté n'a pu durer qu'autant que la choſe même qui leur ſervoit de baſe. La choſe a paſſé, & l'éclat du diſcours avec elle. D'où il s'enſuit qu'un écrivain qui veut aſſurer à ſes ouvrages un charme éternel, ne pourra emprunter avec trop de réſerve la manière des idées du jour, des opinions courantes, des ſyſtêmes régnans, des arts en vogue; tous ces modèles ſont en viciſſitude, il s'attachera de préférence aux êtres permanens, aux phénomènes des eaux, de la terre & de l'air, au ſpectacle de l'univers & aux paſſions de l'homme, qui ſont toujours les mêmes; & telle ſera la vérité, la force & l'immutabilité de ſon coloris, que ſes ouvrages feront l'étonnement des ſiècles, malgré le déſordre des matières, l'abſurdité des notions, & tous les défauts qu'on pourroit leur reprocher. Ses idées particulières, ſes comparaiſons, ſes métaphores, ſes expreſſions, ſes images ramenant ſans ceſſe à la nature qu'on ne ſe laſſe point d'admirer, ſeront autant de vérités partielles par leſquelles il ſe ſoutiendra. On ne le lira pas pour apprendre à penſer; mais jour & nuit on l'aura dans les mains pour en apprendre à bien dire. Tel ſera ſon ſort, tandis que tant d'ouvrages, qui ne ſeront appuyés que ſur un froid bon ſens & ſur une peſante raiſon, ſeront peut-être fort eſtimés, & peu lus, & tomberont enfin dans l'oubli, lorſqu'un homme doué d'un beau génie & d'une grande éloquence les aura dépouillés, & qu'il aura reproduit aux yeux des hommes des vérités, auparavant d'une auſtérité sèche & rebutante, ſous un vêtement plus noble, plus élégant, plus riche & plus ſéduiſant.

Ces révolutions rapides qui ſe font dans les choſes d'inſtitution humaine, & qui auront tant d'influence ſur la manière dont la poſtérité jugera des productions qui lui ſeront tranſmiſes, ſont un puiſſant motif pour s'attacher, dans un ouvrage tel que le nôtre, où il eſt ſouvent à propos de citer des exemples, à des morceaux, dont la bonté ſoit fondée ſur des modèles permanens : ſans cette précaution, les modèles paſſeront; la vérité de l'imitation ne ſera plus ſentie, & les exemples cités ceſſeront de paroître beaux.

L'art de tranſmettre les idées par la peinture des objets, a dû naturellement ſe préſenter le premier : celui de les tranſmettre en fixant les voix par des caractères, eſt trop délié; il dut effrayer l'homme de génie qui l'imagina. Ce ne fut qu'après de longs eſſais qu'il entrevit que les voix ſenſiblement différentes n'étoient pas en auſſi grand nombre qu'elles paroiſſoient, & qu'il oſa ſe promettre de les rendre toutes avec un petit nombre de ſignes. Cependant le premier moyen n'étoit pas ſans quelque avantage, ainſi que le ſecond n'eſt pas reſté ſans quelque défaut. La Peinture n'atteint point aux opérations de l'eſprit; l'on ne diſtingueroit point entre les objets ſenſibles diſtribués ſur une toile, comme ils ſeroient énoncés dans un diſcours, les liaiſons qui forment le jugement & le ſyllogiſme, ce qui conſtitue un de ces êtres ſujet d'une propoſition; ce qui conſtitue une qualité de ces êtres, un attribut; ce qui enchaîne la propoſition à une autre pour en faire un raiſonnement, & ce raiſonnement à un autre pour en compoſer un diſcours; en un mot, il y a une infinité de choſes de cette nature que la Peinture ne peut figurer; mais elle montre du moins toutes celles qu'elle figure : & ſi au contraire le diſcours écrit les déſigne toutes, il n'en montre aucune. Les peintures des êtres ſont toujours très-incomplettes; mais elles n'ont rien d'équivoque, parce que ce ſont les portraits mêmes d'objets que nous avons ſous les yeux. Les caractères de l'écriture s'étendent à tout, mais ils ſont d'inſtitution; ils ne ſignifient rien par eux-mêmes. La clé des tableaux eſt dans la nature, & s'offre à tout le monde : celle des caractères alphabétiques & de leur combinaiſon eſt un pacte dont il faut que le myſtère ſoit révélé; & il ne peut jamais l'être complettement, parce qu'il y a dans les expreſſions des nuances délicates qui reſtent néceſſairement indéterminées. D'un autre côté, la

peinture étant permanente, elle n'eſt que d'un état inſtantané. Se propoſe-t-elle d'exprimer le mouvement le plus ſimple, elle devient obſcure. Que dans un trophée on voie une renommée les aîles déployées, tenant ſa trompette d'une main, & de l'autre une couronne élevée au-deſſus de la tête d'un héros, on ne ſait ſi elle la donne ou ſi elle l'enlève : c'eſt à l'Hiſtoire à lever l'équivoque. Quelle que ſoit au contraire la variété d'une action, il y a toujours une certaine collection de termes qui la repréſentent; ce qu'on ne peut dire de quelque ſuite ou grouppe de figures que ce ſoit. Multipliez tant qu'il vous plaira ces figures, il y aura de l'interruption : l'action eſt continue, & les figures n'en donneront que des inſtans ſéparés, laiſſant à la ſagacité du ſpectateur à en remplir les vuides. Il y a la même incommenſurabilité entre tous les mouvemens phyſiques & toutes les repréſentations réelles, qu'entre certaines lignes & des ſuites de nombres. On a beau augmenter les termes entre un terme donné & un autre; ces termes reſtant toujours iſolés, ne ſe touchant point, laiſſant entre chacun d'eux un intervalle, ils ne peuvent jamais correſpondre à certaines quantités continues. Comment meſurer toute quantité continue par une quantité diſcrette? Pareillement, comment repréſenter une action durable par des images d'inſtans ſéparés? Mais ces termes qui demeurent dans une langue néceſſairement inexpliqués, les radicaux, ne correſpondent-ils pas aſſez exactement à ces inſtans intermédiaires que la Peinture ne peut repréſenter? & n'eſt-ce pas à-peu-près le même défaut de part & d'autre? Nous voilà donc arrêtés dans notre projet de tranſmettre les connoiſſances, par l'impoſſibilité de rendre toute langue intelligible. Comment recueillir les racines grammaticales? quand on les aura recueillies, comment les expliquer? Eſt ce la peine d'écrire pour les ſiècles à venir, ſi nous ne ſommes pas en état de nous en faire entendre? Réſolvons ces difficultés.

Voici premièrement ce que je penſe ſur la manière de diſcerner les radicaux. Peut-être y a-t-il quelque méthode, quelque ſyſtême philoſophique, à l'aide duquel on en trouveroit un grand nombre : mais ce ſyſtême me ſemble difficile à inventer; & quel qu'il ſoit, l'application m'en paroît ſujette à erreur, par l'habitude bien fondée que j'ai de ſuſpecter toute loi générale en matière de langue. J'aimerois mieux ſuivre un moyen technique, d'autant plus que ce moyen technique eſt une ſuite néceſſaire de la formation d'un dictionnaire encyclopédique.

Il faut d'abord que ceux qui coopéreront à cet ouvrage, s'impoſent la loi de tout définir, tout, ſans aucune exception. Cela fait, il ne reſtera plus à l'éditeur que le ſoin de ſéparer les termes où un même mot ſera pris pour genre dans une définition, & pour différence dans une autre : il eſt évident que c'eſt la néceſſité de ce double emploi qui conſtitue le cercle vicieux, & qu'elle eſt la limite des définitions. Quand on aura raſſemblé tous ces mots, on trouvera, en les examinant, que des deux termes qui ſont définis l'un par l'autre, c'eſt tantôt le plus général, tantôt le moins général qui eſt genre ou différence; & il eſt évident que c'eſt le plus général qu'il faudra regarder comme une des racines grammaticales. D'où il s'enſuit que le nombre des racines grammaticales ſera préciſément la moitié de ces termes recueillis; parce que de deux définitions de mots, il faut en admettre une comme bonne & légitime, pour démontrer que l'autre eſt un cercle vicieux.

Paſſons maintenant à la manière de fixer la notion de ces radicaux, il n'y a, ce me ſemble, qu'un ſeul moyen, encore n'eſt-il pas auſſi parfait qu'on le deſireroit; non qu'il laiſſe de l'équivoque dans les cas où il eſt applicable, mais en ce qu'il peut y avoir des cas auxquels il n'eſt pas poſſible de l'appliquer, avec quelqu'adreſſe qu'on le manie. Ce moyen eſt de rapporter la langue vivante à une langue morte : il n'y a qu'une langue morte qui puiſſe être une meſure exacte, invariable & commune pour tous les hommes qui ſont & qui ſeront, entre les langues qu'ils parlent & qu'ils parleront. Comme cet idiome n'exiſte que dans les auteurs, il ne change plus; & l'effet de ce caractère, c'eſt que l'application en eſt toujours la même, & toujours également connue.

Si l'on me demandoit de la langue grecque ou latine quelle eſt celle qu'il faudroit préférer, je répondrois ni l'une ni l'autre : mon ſentiment ſeroit de les employer toutes deux; le grec par-tout où le latin ne donneroit rien, ou ne donneroit pas un équivalent, ou en donneroit un moins rigoureux : je voudrois que le grec ne fût jamais qu'un ſupplément à la diſette du latin, & cela ſeulement parce que la connoiſſance du latin eſt la plus répandue : car j'avoue que s'il falloit ſe déterminer par la richeſſe & par l'abondance, il n'y auroit pas à balancer. La langue grecque eſt infiniment plus étendue & plus expreſſive que la latine; elle a une multitude de termes qui ont une empreinte évidente de l'onomatopée; une infinité de notions qui ont des ſignes en cette langue, n'en ont point en latin, parce qu'il ne paroît pas que les Latins ſe fuſſent élevés à aucun genre de ſpéculation. Les Grecs s'étoient enfoncés dans toutes les profondeurs de la Métaphyſique des Sciences, des Beaux-Arts, de la Logique & de la Grammaire. On dit avec leur idiome tout ce qu'on veut; ils ont tous les termes abſtraits, relatifs aux opérations de l'entendement : conſultez là-deſſus Ariſtote, Platon, Sextus Empiricus, Apollonius, & tous ceux qui ont écrit de la Grammaire & de la Rhétorique. On eſt ſouvent embarraſſé en latin par le défaut d'expreſſion : il falloit encore des ſiècles aux Romain pour poſſéder la langue des abſtractions, du moins à en

juger par les progrès qu'ils y ont faits pendant qu'ils ont été sous la discipline des Grecs ; car d'ailleurs un seul homme de génie peut mettre en fermentation tout un peuple, abréger les siècles de l'ignorance, & porter les connoissances à un point de perfection & avec une rapidité qui surprendroient également. Mais cette observation ne détruit point la vérité que j'avance : car si l'on compte les hommes de génie, & qu'on les répande sur toute la durée des siècles écoulés, il est évident qu'ils seront en petit nombre dans chaque nation & pour chaque siècle, & qu'on n'en trouvera presque aucun qui n'ait perfectionné la langue. Les hommes créateurs portent ce caractère particulier. Comme ce n'est pas seulement en feuilletant les productions de leurs contemporains qu'ils rencontrent les idées qu'ils ont à employer dans leurs écrits, mais que c'est tantôt en descendant profondément en eux-mêmes, tantôt en s'élançant au dehors, & portant des regards plus attentifs & plus pénétrans sur les natures qui les environnent, ils sont obligés, sur-tout à l'origine des langues, d'inventer des signes pour rendre avec exactitude & avec force ce qu'ils y découvrent les premiers. C'est la chaleur de l'imagination & la méditation profonde qui enrichissent une langue d'expressions nouvelles ; c'est la justesse de l'esprit & la sévérité de la dialectique qui en perfectionnent la syntaxe ; c'est la commodité des organes de la parole qui l'adoucit ; c'est la sensibilité de l'oreille qui la rend harmonieuse.

Si l'on se détermine a faire usage des deux langues, on écrira d'abord le radical françois, & à côté le radical grec ou latin, avec la citation de l'auteur ancien d'où il a été tiré, & où il est employé, selon l'acception la plus approchée pour le sens, l'énergie & les autres idées accessoires qu'il faut déterminer.

Je dis le radical ancien, quoiqu'il ne soit pas impossible qu'un terme premier, radical & indéfinissable dans une langue, n'ait aucun de ces caractères dans une autre : alors il me paroît démontré que l'esprit humain a fait plus de progrès chez un des peuples que chez l'autre. On ne sait pas encore, ce me semble, combien la langue est une image rigoureuse & fidèle de l'exercice de la raison. Quelle prodigieuse supériorité une nation acquiert sur une autre, sur-tout dans les sciences abstraites & les Beaux-Arts, par cette seule différence ! & à quelle distance les Anglois sont encore de nous par la considération seule que notre langue est faite, & qu'ils ne songent pas encore à former la leur ! C'est de la perfection de l'idiome que dépendent & l'exactitude dans les sciences rigoureuses, & le goût dans les Beaux-Arts, & par conséquent l'immortalité des ouvrages en ce genre.

J'ai exigé la citation de l'endroit où le synonyme grec & latin étoit employé, parce qu'un mot a souvent plusieurs acceptions ; que le besoin & non la Philosophie, ayant présidé à la formation des langues, elles ont & auront toutes ce vice commun ; mais qu'un mot n'a qu'un sens dans un passage cité, & que ce sens est certainement le même pour tous les peuples à qui l'auteur est connu. *Arma virumque cano*, n'a qu'une traduction à Paris & à Pekin : aussi rien n'est-il plus mal imaginé à un françois qui sait le latin que d'apprendre l'anglois dans un dictionnaire anglois-françois, au lieu d'avoir recours à un dictionnaire anglois-latin. Quand le dictionnaire anglois-françois auroit été ou fait ou corrigé sur la mesure invariable & commune, ou même sur un grand usage habituel des deux langues, on n'en sauroit rien ; on seroit obligé à chaque mot de s'en rapporter à la bonne foi & aux lumières de son guide ou de son interprète : au lieu qu'en faisant usage d'un dictionnaire grec ou latin, on est éclairé, satisfait, rassuré par l'application, on compose soi-même son vocabulaire par la seule voie, s'il en est une, qui puisse suppléer au commerce immédiat avec la nation étrangère dont on étudie l'idiome. Au reste, je parle d'après ma propre expérience : je me suis bien trouvé de cette méthode ; je la regarde comme un moyen sûr d'acquérir en peu de temps des notions très-approchées de la propriété & de l'énergie. En un mot, il en est d'un dictionnaire anglois-françois & d'un dictionnaire anglois-latin, comme de deux hommes, dont l'un vous entretenant des dimensions & de la pesanteur d'un corps, vous assureroit que ce corps a tant de poids & de hauteur, & dont l'autre, au lieu de vous rien assurer, prendroit une mesure ou des balances, & le péseroit ou le mesureroit sous vos yeux.

Mais quelle sera la ressource du nomenclateur dans le cas où la mesure commune l'abandonnera? Je répons qu'un radical étant par sa nature le signe ou d'une sensation simple & particulière, ou d'une idée abstraite & générale, les cas où l'on demeurera sans mesure commune ne peuvent être que rares, Mais dans ces cas rares, il faut absolument s'en rapporter à la sagacité de l'esprit humain : il faut espérer qu'à force de voir une expression non définie, employée selon la même acception dans un grand nombre de définitions où ce signe sera le seul inconnu, on ne tardera pas à en apprécier la valeur. Il y a dans les idées, & par conséquent dans les signes (car l'un est à l'autre comme l'objet est à la glace qui le répète) une liaison si étroite, une telle correspondance ; il part de chacun d'eux une lumière qui se réfléchit si vivement, que quand on possède la syntaxe, & que l'interprétation fidèle de tous les autres signes est donnée, ou qu'on a l'intelligence de toutes les idées qui composent une période, à l'exception d'une seule, il est impossible qu'on ne parvienne pas à déterminer l'idée exceptée ou le signe inconnu.

Les signes connus sont autant de conditions données

données pour la solution du problême ; & pour peu que le discours soit étendu & contienne de termes, on ne conçoit pas que le problême reste au nombre de ceux qui ont plusieurs solutions. Qu'on en juge par le très-petit nombre d'endroits que nous n'entendons point dans les auteurs anciens; que l'on examine ces endroits, & l'on sera convaincu que l'obscurité naît ou de l'écrivain même qui n'avoit pas des idées nettes, ou de la corruption des manuscrits, ou de l'ignorance des usages, des loix, des mœurs, ou de quelqu'autre semblable cause; jamais de l'indétermination du signe, lorsque ce signe aura été employé selon la même acception en plusieurs endroits différens, comme il arrivera nécessairement à une expression radicale.

Le point le plus important dans l'étude d'une langue, est sans doute la connoissance de l'acception des termes. Cependant il y a encore l'orthographe ou la prononciation, sans laquelle il est impossible de sentir tout le mérite de la prose harmonieuse & de la poésie, & que par conséquent il ne faut pas entièrement négliger la partie de l'orthographe qu'on appelle la *ponctuation*. Il est arrivé par des altérations qui se succèdent rapidement dans la manière de prononcer, & les corrections qui s'introduisent lentement dans la manière d'écrire, que la prononciation & l'écriture ne marchent point ensemble, & que, quoiqu'il y ait chez les peuples les plus policés de l'Europe des sociétés d'hommes de lettres chargés de les modérer, de les accorder, & de les rapprocher de la même ligne, elles se trouvent enfin à une distance inconcevable; ensorte que de deux choses dont l'une n'a été imaginée, dans son origine, que pour représenter fidèlement l'autre, celle-ci ne differe guère moins de celle-là, que le portrait de la même personne peinte dans deux âges très-éloignés. Enfin l'inconvénient s'est accru à un tel excès qu'on n'ose plus y remédier. On prononce une langue, on en écrit une autre; & l'on s'accoutume tellement pendant le reste de la vie à cette bisarrerie qui a fait verser tant de larmes dans l'enfance, que si l'on renonçoit à sa mauvaise orthographe pour une plus voisine de la prononciation, on ne reconnoîtroit plus la langue parlée sous cette nouvelle combinaison de caractères.

Mais on ne doit point être arrêté par ces considérations si puissantes sur la multitude & pour le moment. Il faut absolument se faire un alphabet raisonné, où un même signe ne représente point des sons différens, ni des signes différens un même son, ni plusieurs signes une voyelle ou un son simple. Il faut ensuite déterminer la valeur de ces signes par la description la plus rigoureuse des différens mouvemens des organes de la parole dans la production des sons attachés à chaque signe; distinguer avec la dernière exactitude les mouvemens successifs & les mouvemens simultanés; en un mot ne pas craindre de tomber dans des détails minutieux. C'est une peine que des auteurs célèbres, qui ont écrit des langues anciennes, n'ont pas dédaigné de prendre pour leur idiome; pourquoi n'en ferions-nous pas autant pour le nôtre qui a ses auteurs originaux en tout genre, qui s'étend de jour en jour, & qui est presque devenu la langue universelle de l'Europe? Lorsque Molière plaisantoit les grammairiens, il abandonnoit le caractère de philosophe, & il ne savoit pas, comme l'auroit dit Montagne, qu'il donnoit des soufflets aux auteurs qu'il respectoit le plus, sur la joue du Bourgeois-Gentilhomme.

Nous n'avons qu'un moyen de fixer les choses fugitives & de pure convention : c'est de les rapporter à des êtres constans; & il n'y a de base constante ici que les organes qui ne changent point, & qui, semblables à des instrumens de musique, rendront â-peu-près en tout temps les mêmes sons, si nous savons disposer artistement de leur tension ou de leur longueur, & diriger convenablement l'air dans leur capacité; la trachée artère & la bouche composent une espèce de flûte, dont il faut donner la tablature la plus scrupuleuse. J'ai dit à peu-près, parce qu'entre les organes de la parole, il n'y en a pas un qui n'ait mille fois plus de latitude & de variété qu'il n'en faut pour répandre des différences surprenantes & sensibles dans la production d'un son. A parler avec la dernière exactitude, il n'y a peut-être pas dans toute la France deux hommes qui aient absolument une même prononciation. Nous avons chacun la nôtre; elles sont cependant toutes assez semblables pour que nous n'y remarquions souvent aucune diversité choquante: d'où il s'ensuit que si nous ne parvenons pas à transmettre à la postérité notre prononciation, nous lui en ferons passer une approchante, que l'habitude de parler corrigera sans cesse; car la première fois que l'on produit artificiellement un mot étranger, selon une prononciation dont les mouvemens ont été prescrits, l'homme le plus intelligent, qui a l'oreille la plus délicate, & dont les organes de la parole sont les plus souples, est dans le cas de l'élève de M. Pereire. Forçant tous les mouvemens & séparant chaque son par des repos, il ressemble à un automate organisé: mais combien la vîtesse & la hardiesse qu'il acquerra peu-à-peu n'affoibliront-elles pas ce défaut? bientôt on le croira né dans le pays, quoiqu'au commencement il fût, par rapport à une langue étrangère, dans un état pire que l'enfant par rapport à sa langue maternelle; il n'y avoit que sa nourrice qui l'entendît. L'enchaînement des sons d'une langue n'est pas aussi arbitraire qu'on se l'imagine; j'en dis autant de leurs combinaisons. S'il y en a qui ne pourroient se succéder sans une grande fatigue pour l'organe, ou ils ne se rencontreront point, ou ils ne dureront pas.

Ils sont chassés de la langue par l'euphonie, cette loi puissante qui agit continuellement & universellement, sans égard pour l'étymologie & ses défenseurs, & qui tend sans intermission à amener des êtres qui ont les mêmes organes, le même idiome, les mêmes mouvemens prescrits, à-peu-près, à la même prononciation. Les causes dont l'action n'est point interrompue, deviennent toujours les plus fortes avec le temps, quelque foibles qu'elles soient en elles-mêmes.

Je ne dissimulerai point que ce principe ne souffre plusieurs difficultés, entre lesquelles il y en a une très-importante que je vais exposer. Selon vous, me dira-t-on, l'euphonie tend sans cesse à approcher les hommes d'une même prononciation, sur tout lorsque les mouvemens de l'organe ont été déterminés. Cependant les allemands, les anglois, les italiens, les françois, prononcent tous diversement les vers d'Homere & de Virgile; les Grecs écrivent μῆνιν ἄειδε, θεὰ & & il y a des Anglois qui lisent *mi*, *nine*, *a*, *i*, *dé*, *zi*, *è*; des François qui lisent *mè*, *nine*, *a*; *ei*, *ye*, *dé*, *thé*, *a* (*ei*, comme dans la première de *neige*, & *ye*, comme dans la dernière de *paye*, cet *y* est un *yeu* consonne qui manque dans notre alphabet, quoiqu'il soit dans notre prononciation). (*V. les Notes de* M. Duclos *sur la Gram. génér. raison.*)

Mais ce qu'il y a de singulier, c'est qu'ils sont tous également admirateurs de l'harmonie de ce début: c'est le même enthousiasme, quoiqu'il n'y ait presque pas un son commun. Entre les François, la prononciation du grec varie tellement, qu'il n'est pas rare de trouver deux savans qui entendent très-bien cette langue, & qui ne s'entendent pas entr'eux; ils ne s'accordent que sur la quantité. Mais la quantité n'étant que la loi du mouvement de la prononciation, la hâtant ou la suspendant seulement, elle ne fait rien ni pour la douceur, ni pour l'aspérité des sons. On pourra toujours demander comment il arrive que des lettres, des syllabes, des mots ou solitaires ou combinés soient également agréables à plusieurs personnes qui les prononcent diversement. Est-ce une suite du préjugé favorable à tout ce qui nous vient de loin, le prestige ordinaire de la distance des temps & des lieux, l'effet d'une longue tradition? Comment est-il arrivé que, parmi tant de vers grecs & latins, il n'y ait pas une syllabe tellement contraire à la prononciation des Suédois, des Polonois, que la lecture leur en soit absolument impossible? Dirons-nous que les langues mortes ont été si travaillées, sont formées d'une combinaison de sons si simples, si faciles, si élémentaires que ces sons forment dans toutes les langues vivantes où ils sont employés, la partie la plus agréable & la plus mélodieuse? que les langues vivantes, en se perfectionnant toujours, ne font que rectifier sans cesse leur harmonie, & l'approcher de l'harmonie des langues mortes; en un mot; que l'harmonie de ces dernieres, factice & corrompue par la prononciation particulière de chaque nation, est encore supérieure à l'harmonie propre & réelle de leurs langues.

Je répondrai premièrement que cette dernière considération aura d'autant plus de force, qu'on sera mieux instruit des soins extraordinaires que les Grecs ont pris pour rendre leur langue harmonieuse: je n'entrerai point dans ce détail; j'observerai seulement en général, qu'il n'y a presque pas une seule voyelle, une seule diphtongue, une seule consonne, dont la valeur soit tellement constante que l'euphonie n'en puisse disposer, soit en altérant le son, soit en le supprimant: secondement que, quoique les anciens aient pris quelques précautions pour nous transmettre la valeur de leurs caractères, il s'en faut beaucoup qu'ils aient été là-dessus aussi exacts, aussi minutieux qu'ils auroient dû l'être: troisièmement, que le savant qui possédera bien ce qu'ils nous en ont laissé, pourra toutefois se flatter de réduire à une prononciation fort approchante de la sienne tout homme raisonnable & conséquent: quatrièmement, qu'on peut démontrer sans replique à l'Anglois, qu'en prononçant *mi*, *nine*, *a*, *i*, *dé*, *zi*, *è*, il fait six fautes de prononciation sur sept syllabes. Il rend la syllabe μῆ par *mi*; mais un auteur ancien nous apprend que les brebis rendoient en bêlant le son de l'η. Dira-t-on que les brebis grecques bêloient autrement que les nôtres, & disoient *bi*, *bi*, & non *bè*, *bè*? Nous lisons d'ailleurs dans Denis d'Halicarnasse: *η infrà basim linguæ allidit sonum consequentem, non suprà ore moderatè aperto*, mouvement que n'exécute en aucune manière celui qui rend η par *i*. Il rend ει, qui est une diphtongue, par un *i* voyelle & son simple. Il rend le θε par un *z* ou par une *s* grasseyée, tandis que ce n'est qu'un *t* ordinaire aspiré: il rend ὰ par *zi*, c'est-à-dire, qu'au lieu de déterminer vivement l'air vers le milieu de la langue pour former l'*é* fermé bref, *allidit spiritum circà dentes, ore parum adaperto, nec labris sonitum illustrantibus*, ou qu'il prononce le caractère *i*. Il rend ε par *è*, c'est-à-dire, que *allidit sonum infrà basim linguæ, ore moderatè aperto*, tandis qu'il étoit prescrit pour la juste prononciation de ce caractère , *spiritum extendere, ore aperto, & spiritu ad palatum vel suprà elato.*

Celui au contraire qui prononce ces mots grecs μῆνιν, ἄειδε, θεὰ, *mè*, *nine*, *a*, *ei*, *ye*, *dé*, *thé*, *a*, remplit toutes les loix enfreintes par la prononciation angloise. On peut s'en assurer en comparant les caractères grecs avec les sons que j'y attache, & les mouvemens que Denis d'Halicarnasse prescrit pour chacun de ces caractères, dans son ouvrage admirable *de collocatione verborum*. Pour faire sentir l'utilité de ces définitions, je me contenterai de rapporter celles de l'*r* & de l'ς. L'ρ se forme, dit-il, *linguæ extremo spiritum*

repercutiente, & ad palatum propè dentes sublato: & l'*r*, *linguâ adductâ suprà ad palatum, spiritu per mediam longitudinem labente, & circà dentes cum tenui quodam & angusto sibilo exeunte.* Je demande s'il est possible de satisfaire à ces mouvemens, & de donner à l'*r* & à l'*ſ* d'autres valeurs que celles que nous leur attachons. Il n'est pas moins précis sur les autres lettres.

Mais, insistera-t-on, si les peuples subsistans qui lisent le grec, se conformoient aux règles de Denis d'Halicarnasse, ils prononceroient donc tous cette langue de la même manière, & comme les anciens grecs la prononçoient.

Je réponds à cette question par une supposition qu'on ne peut rejeter, quelqu'extraordinaire qu'elle soit dans ce pays-ci; c'est qu'un Espagnol ou un Italien, pressé du desir de posséder un portrait de sa maîtresse, qu'il ne pouvoit montrer à aucun peintre, prit le seul parti qui lui restoit, d'en faire par écrit la description la plus étendue & la plus exacte; il commença par déterminer la juste proportion de la tête entière; il passa ensuite aux dimensions du front, des yeux, du nez, de la bouche, du menton, du cou; puis il revint sur chacune de ces parties, & il n'épargna rien pour que son discours gravât dans l'esprit du peintre la véritable image qu'il avoit sous les yeux; il n'oublia ni les couleurs, ni les formes, ni rien de ce qui appartient au caractère: plus il compara son discours avec le visage de sa maîtresse, plus il le trouva ressemblant; il crut sur-tout que plus il chargeroit sa description de petits détails, moins il laisseroit de liberté au peintre; il n'oublia rien de ce qu'il pensa devoir captiver le pinceau. Lorsque sa description lui parut achevée, il en fit cent copies, qu'il envoya à cent peintres, leur enjoignant à chacun d'exécuter exactement sur la toile ce qu'ils liroient sur son papier. Les peintres travaillent, & au bout d'un certain temps, notre amant reçoit cent portraits, qui tous ressemblent rigoureusement à sa description, & dont aucun ne ressemble à un autre, ni à sa maîtresse. L'application de cet apologue au cas dont il s'agit, n'est pas si difficile; on me dispensera de la faire en détail. Je dirai seulement que, quelque scrupuleux qu'un auteur puisse être dans la description des mouvemens de l'organe, lorsqu'il produit différens sons, il y aura toujours une latitude, légère en elle-même; infinie par rapport aux divisions réelles dont elle est susceptible, & aux variétés sensibles, mais inappréciables qui résulteront de ces divisions. On n'en peut pas toutefois inférer, ni que ces descriptions soient entièrement inutiles, parce qu'elles ne donneront jamais qu'une prononciation approchante, ni que l'euphonie, cette loi à laquelle une langue ancienne a dû toute son harmonie, n'ait une action constante, dont l'effet ne tende du moins autant à nous en approcher qu'à nous en éloigner. Deux propositions que j'avois à établir.

Je ne dirai qu'un mot de la ponctuation. Il y a peu de différence entre l'art de bien lire & celui de bien ponctuer. Le repos de la voix dans le discours, & les signes de la ponctuation dans l'écriture, se correspondant toujours, indiquent également la liaison ou la disjonction des idées, & suppléent à une infinité d'expressions. Il ne sera donc pas inutile d'en déterminer le nombre selon les règles de la Logique, & d'en fixer la valeur par des exemples.

Il ne reste plus qu'à déterminer l'accent & la quantité. Ce que nous avons d'accent, plus oratoire que syllabique, est inappréciable; & l'on peut réduire notre quantité à des longues, à des brèves & à des moins brèves; en quoi elle paroît admettre moins de variété que celle des anciens qui distinguoient jusqu'à quatre sortes de brèves, sinon dans la versification, au moins dans la prose, qui l'emporte évidemment sur la poésie pour la variété de ses nombres. Ainsi ils disoient que dans ὁδὸς, ῥόδος τρόπος, στρόφος, les premiers qui sont brèves, n'en avoient pas moins une quantité sensiblement inégale. Mais c'est encore ici le cas où l'on peut s'en rapporter à l'organe exercé, du soin de réparer ces négligences.

Voici donc les conditions praticables & nécessaires, pour que la langue, sans laquelle les connoissances ne se transmettent point, se fixe, autant qu'il est possible de la fixer par sa nature, & qu'il est important de la fixer pour l'objet principal d'un dictionnaire universel & raisonné. Il faut un alphabet raisonné, accompagné de l'exposition rigoureuse des mouvemens de l'organe & de la modification de l'air dans la production des sons attachés à chaque caractère élémentaire, & à chaque combinaison syllabique de ces caractères: écrire d'abord le mot selon l'alphabet usuel, l'écrire ensuite selon l'alphabet raisonné, chaque syllabe séparée & chargée de sa quantité; ajouter le mot grec ou latin qui rend le mot françois, quand il est radical seulement, avec la citation de l'endroit où ce mot grec ou latin est employé dans l'auteur ancien; & s'il a différens sens & que, parmi ces sens, il devienne quelquefois radical, le fixer autant de fois par le radical correspondant dans la langue morte; en un mot, le définir quand il n'est pas radical, car cela est toujours possible, & le synonime grec ou latin devient alors superflu. On voit combien ce travail est long, difficile, épineux. Quel usage il faut avoir de deux ou trois langues, afin de comparer les idées simples représentées par des signes différens qui aient entr'eux un rapport d'identité, ou ce qui est plus délicat encore, les collections d'idées représentées par des signes qui doivent avoir le même rapport; & dans les cas fréquens où l'on ne peut obtenir l'identité de rapport, combien de finesse & de goût pour

distinguer, entre les signes, ceux dont les acceptions sont les plus voisines ; & entre les idées accessoires, celles qu'il faut conserver ou sacrifier. Mais il ne faut pas se laisser décourager. L'académie de la Crusca a levé une partie de ces difficultés dans son célèbre vocabulaire. L'académie françoise rassemblant dans son sein l'universalité des connoissances, des poëtes, des orateurs, des mathématiciens, des physiciens, des naturalistes, des gens du monde, des philosophes, des militaires, & étant bien déterminée à n'écouter dans ses élections que le besoin qu'elle aura d'un talent plutôt que d'un autre, pour la perfection de son travail, il seroit incroyable qu'elle ne suivît pas ce plan général, & que son ouvrage ne devînt pas d'une utilité essentielle à ceux qui s'occuperont à perfectionner la foible esquisse que nous publions.

Elle n'aura pas oublié sans doute de désigner nos gallicismes, ou les différens cas dans lesquels il arrive à notre langue de s'écarter des loix de la grammaire générale raisonnée ; car un idiotisme ou un écart de cette nature, c'est la même chose. D'ou l'on voit encore qu'en tout il y a une mesure invariable & commune, au défaut de laquelle on ne connoît rien, on ne peut rien apprécier, ni rien définir; que la grammaire générale raisonnée est ici cette mesure ; & que, sans cette grammaire, un dictionnaire de langue manque de fondement, puisqu'il n'y a rien de fixe à quoi on puisse rapporter les cas embarrassans qui se présentent, rien qui puisse indiquer en quoi consiste la difficulté, rien qui désigne le parti qu'il faut prendre, rien qui donne la raison de préférence entre plusieurs solutions opposées ; rien qui interprête l'usage, qui le combatte ou le justifie, comme cela se peut souvent. Car ce seroit un préjugé que de croire que la langue étant la base du commerce parmi les hommes, des défauts importans puissent y subsister long-temps, sans être apperçus & corrigés par ceux qui ont l'esprit juste. Il est donc vraisemblable que les exceptions à la loi générale qui resteront, seront plutôt des abréviations, des énergies, des euphonies, & autres agrémens légers, que des vices considérables. On parle sans cesse, on écrit sans cesse; on combine les idées & les signes en une infinité de manières différentes; on rapporte toutes ces combinaisons au joug de la syntaxe universelle ; on les y assujettit tôt ou tard, pour peu qu'il y ait d'inconvénient à les en affranchir ; & lorsque cet asservissement n'a pas lieu, c'est qu'on y trouve un avantage qu'il est quelquefois difficile, mais qu'il seroit toujours impossible de développer sans la grammaire raisonnée, l'analogie & l'étymologie, que j'appellerai les aîles de l'art de parler, comme on a dit de la Chronologie & de la Géographie, que ce sont les yeux de l'histoire.

Nous ne finirons pas nos observations sur la langue, sans avoir parlé des synonimes. On les multiplieroit à l'infini, si on ne commençoit par chercher quelque loi qui en fixât le nombre. Il y a dans toutes les langues des expressions qui ne diffèrent que par des nuances très délicates. Ces nuances n'échappent ni à l'orateur ni au poëte, qui connoissent leur langue; mais ils les négligent à tout moment, l'un contraint par la difficulté de son art, l'autre entraîné par l'harmonie du sien. C'est de cette considération qu'on peut déduire la loi générale dont on a besoin. Il ne faudra traiter comme synonimes que les termes que la poésie prend pour tels; afin de remédier à la confusion qui s'introduiroit dans la langue par l'indulgence que l'on a pour la rigueur des loix de la versification. Il ne faudra traiter comme synonimes que les termes que l'art oratoire substitue indistinctement les uns aux autres, afin de remédier à la confusion qui s'introduiroit dans la langue par le charme de l'harmonie oratoire, qui tantôt préfère & tantôt sacrifie le mot propre, abandonnant le jugement du bon sens & de la raison, pour se soumettre à celui de l'oreille; abandon qui paroît d'abord l'extravagance la plus manifeste & la plus contraire à l'exactitude & à la vérité, mais qui devient, quand on y reflechit, le fondement de la finesse, du bon goût, de la mélodie du style, de son unité, & des autres qualités de l'élocution, qui seules assurent l'immortalité aux productions littéraires. Le sacrifice du mot propre ne se faisant jamais que dans les occasions où l'esprit n'en est pas trop écarté par l'expression mélodieuse, alors l'entendement le supplée, le discours se rectifie, la période demeure harmonieuse; je vois la chose comme elle est, je vois de plus le caractère de l'auteur, le prix qu'il a attaché lui-même aux objets dont il m'entretient, la passion qui l'anime; le spectacle se complique, se multiplie, & en même proportion, l'enchantement s'accroît dans mon esprit; l'oreille est contente, & la vérité n'est point offensée. Lorsque ces avantages ne pourront se réunir, l'écrivain le plus harmonieux, s'il a de la justesse & du goût, ne se résoudra jamais à abandonner le mot propre pour son synonime. Il en fortifiera ou affoiblira la mélodie à l'aide d'un correctif; il variera les temps ou il donnera le change à l'oreille par quelqu'autre finesse. Indépendamment de l'harmonie, il faut encore laisser le mot propre pour un autre, toutes les fois que le premier réveille des idées petites, basses, obscènes, ou rappelle des sensations désagréables. Mais, dans les autres circonstances, ne seroit-il pas plus à propos, dira-t-on, de laisser au lecteur le soin de suppléer le mot harmonieux que celui de suppléer le mot propre? Non ; quand il seroit aussi facile à l'oreille, le mot propre étant donné, d'entendre le mot harmonieux, qu'à l'esprit, le mot harmonieux étant donné, de trouver le mot propre. Il faut, pour que

l'effet de la musique soit produit, que la musique soit entendue : elle ne se suppose point ; elle n'est rien, si l'oreille n'en est pas réellement affectée.

On recueillera toutes les expressions que nos grands poëtes & nos meilleurs orateurs auront employées & pourront employer indistinctement. C'est sur-tout la postérité qu'il faut avoir en vue. C'est encore une mesure invariable. Il est inutile de nuancer les mots qu'on ne sera point tenté de confondre, quand la langue sera morte. Au-delà de cette limite, l'art de faire des synonymes devient un travail aussi étendu que puérile. Je voudrois qu'on eût deux autres attentions dans la distinction des mots synonymes. L'une de ne pas marquer seulement les idées qui différencient, mais celles encore qui sont communes. M. l'abbé Girard ne s'est asservi qu'à la première partie de cette loi; cependant celle qu'il a négligée n'est ni moins essentielle, ni moins difficile à remplir. L'autre, de choisir ses exemples de manière qu'en expliquant la diversité des acceptions, on exposât en même temps les usages de la nation, ses coutumes, son caractère, ses vices, ses vertus, ses principales actions, &c. & que la mémoire de ses grands hommes, de ses malheurs & de ses prospérités, y fût rappellée. Il n'en coûtera pas plus de rendre un synonyme utile, sensé, instructif & vertueux, que de le faire contraire à l'honnêteté ou vuide de sens.

Ajoutons à ces observations, un moyen simple & raisonnable d'abréger la nomenclature & d'éviter les redites. L'académie françoise l'avoit pratiqué dans la première édition de son dictionnaire, & je ne pense pas qu'elle y eût renoncé en faveur des lecteurs bornés, si elle eût considéré combien il étoit facile de les secourir. Ce moyen d'abréger la nomenclature, c'est de ne pas distribuer en plusieurs articles séparés ce qui doit être renfermé sous un seul. Faut-il qu'un dictionnaire contienne autant de fois un mot, qu'il y a de différences dans les vues de l'esprit ? l'ouvrage devient infini, & ce sera nécessairement un cahos de répétitions. Je ne ferois donc de *précipitable*, *précipiter*, *précipitant*, *précipitation*, *précipité*, *précipice*, & de toute autre expression semblable, qu'un article auquel je renverrois dans tous les endroits où l'ordre alphabétique m'offriroit des expressions liées par une même idée générale & commune. Quant aux différences, le substantif désigne ou la chose ou la personne, ou l'action ou la sensation, ou la qualité ou le temps ou le lieu ; le participe, l'action considérée ou comme possible, ou comme présente ou comme passée ; l'infinitif, l'action relativement à un agent, à un lieu & à un temps quelconque indéterminé. Multiplier les définitions selon toutes ces faces, ce n'est pas définir les termes ; c'est revenir sur les mêmes notions à chaque face nouvelle qu'un terme présente. N'est-il pas évident que ce qui convient à une expression considérée une fois sous ces points de vue différens, convient à toutes celles qui admettront dans la langue la même variété ? Je remarquerai que pour la perfection d'un idiome, il seroit à souhaiter que les termes y eussent toute la variété dont ils sont susceptibles. Je dis dont ils sont susceptibles, parce qu'il y a des verbes tels que les neutres, qui excluent certaines nuances, ainsi *aller* ne peut avoir l'adjectif *allable*. Mais combien d'autres dont il n'en est pas ainsi, & dont le produit est limité sans raison, malgré le besoin journalier & les embarras d'une disette qui se fait particulièrement sentir aux écrivains exacts & laconiques ? Nous disons *accusateur*, *accuser*, *accusation*, *accusant*, *accusé*, & nous ne disons pas *accusable*, quoiqu'*inexcusable* soit d'usage. Combien d'adjectifs qui ne se meuvent point vers le substantif, & de substantifs qui ne se meuvent point vers l'adjectif ? Voilà une source féconde où il reste encore à notre langue bien des richesses à puiser. Il seroit bon de remarquer à chaque expression les nuances qui lui manquent, afin qu'on osât les suppléer de notre temps, ou de crainte que trompé dans la suite par l'analogie, on ne les regardât comme des manières de dire, en usage dans le bon siècle.

Voilà ce que j'avois à exposer sur la langue. Plus cet objet avoit été négligé dans notre ouvrage, plus il étoit important relativement au but d'une *Encyclopédie*, plus il convenoit d'en traiter ici avec étendue, ne fût-ce, comme nous l'avons dit, que pour indiquer les moyens de réparer la faute que nous avons commise. Je n'ai point parlé de la syntaxe ni des autres parties du rudiment françois; celui qui s'en est chargé n'a rien laissé à desirer là-dessus ; & notre dictionnaire est complet de ce côté.

Mais après avoir traité de la langue ou du moyen de transmettre les connoissances, cherchons le meilleur enchaînement qu'on puisse leur donner.

Il y a d'abord un ordre général ; celui qui distingue ce dictionnaire de tout autre ouvrage où les matières sont pareillement soumises à l'ordre alphabétique ; l'ordre qui l'a fait appeller *Encyclopédie*. Nous ne dirons qu'une chose de cet enchaînement considéré par rapport à toute la matière encyclopédique, c'est qu'il n'est pas possible à l'architecte du génie le plus fécond d'introduire autant de variété dans la construction d'un grand édifice, dans la décoration de ses façades, dans la combinaison de ses ordres, en un mot, dans toutes les parties de sa distribution, que l'ordre encyclopédique en admet. Il peut être formé soit en rapportant nos différentes connoissances aux diverses facultés de notre ame (c'est le systême que nous avons suivi), soit en les rapportant aux êtres qu'elles ont pour objet ; & cet objet est ou de pure curiosité ou de luxe, ou de nécessité. On peut diviser la science générale, ou en science des choses & en

ſcience des ſignes, ou en ſcience des concrets, ou en ſcience des abſtraits. Les deux cauſes les plus générales, l'art & la nature, donnent auſſi une belle & grande diſtribution. On en rencontrera d'autres dans la diſtinction ou du phyſique & du moral, de l'exiſtant & du poſſible, du matériel & du ſpirituel, du réel & de l'intelligible. Tout ce que nous ſavons ne découle-t-il pas de l'uſage de nos ſens & de celui de notre raiſon? N'eſt-il pas ou naturel ou révélé? Ne ſont-ce pas ou des mots ou des choſes ou des faits? Il eſt donc impoſſible de bannir l'arbitraire de cette grande diſtribution première. L'univers ne nous offre que des êtres particuliers, infinis en nombre, & ſans preſqu'aucune diviſion fixe & déterminée; il n'y en a aucun qu'on puiſſe appeller ou le premier ou le dernier; tout s'y enchaîne & s'y ſuccède par des nuances inſenſibles; & à travers cette uniforme immenſité d'objets, s'il en paroît quelques-uns qui, comme des pointes de rochers, ſemblent percer la ſurface & la dominer, ils ne doivent cette prérogative qu'à des ſyſtêmes particuliers, qu'à des conventions vagues, qu'à certains événemens étrangers, & non à l'arrangement phyſique des êtres & à l'intention de la nature.

En général la deſcription d'une machine peut être entamée par quelque partie que ce ſoit. Plus la machine ſera grande & compliquée, plus il y aura de liaiſons entre ſes parties; moins on connoîtra ces liaiſons, plus on aura de différens plans de deſcription. Que ſera-ce donc ſi la machine eſt infinie en tout ſens, s'il eſt queſtion de l'univers réel & de l'univers intelligible, ou d'un ouvrage qui ſoit comme l'empreinte de tous les deux? L'univers, ſoit réel, ſoit intelligible, a une infinité de points de vue ſous leſquels il peut être repréſenté, & le nombre des ſyſtêmes poſſibles de la connoiſſance humaine eſt auſſi grand que celui de ces points de vue. Le ſeul, d'où l'arbitraire ſeroit exclus, c'eſt, comme nous l'avons dit dans notre proſpectus, le ſyſtême qui exiſtoit de toute éternité dans la volonté de Dieu. Et celui où l'on deſcendroit de ce premier être éternel à tous les êtres qui dans le temps émanèrent de ſon ſein, reſſembleroient à l'hypothèſe aſtronomique dans laquelle le philoſophe ſe tranſporte en idée au centre du ſoleil, pour y calculer les phénomènes des corps céleſtes qui l'environnent; ordonnance qui a de la ſimplicité & de la grandeur, mais à laquelle on pourroit reprocher un défaut important dans un ouvrage, compoſé par des philoſophes & adreſſé à tous les hommes & à tous les temps; le défaut d'être lié trop étroitement à notre Théologie, ſcience ſublime, utile ſans doute par les connoiſſances que le chrétien en reçoit, mais plus utile encore par les ſacrifices qu'elle en exige, & les récompenſes qu'elle lui promet.

Quant à ce ſyſtême général d'où l'arbitraire ſeroit exclu, & que nous n'aurons jamais; peut-être ne nous ſeroit-il pas fort avantageux de l'avoir; car quelle différence y auroit-il entre la lecture d'un ouvrage où tous les reſſorts de l'univers ſeroient développés, & l'étude même de l'univers? preſqu'aucune: nous ne ſerions toujours capables d'entendre qu'une certaine portion de ce grand livre; & pour peu que l'impatience & la curioſité qui nous dominent & interrompent ſi communément le cours de nos obſervations, jettaſſent de déſordre dans nos lectures, nos connoiſſances deviendroient auſſi iſolées qu'elles le ſont; perdant la chaîne des inductions, & ceſſant d'appercevoir les liaiſons antérieures & ſubſéquentes, nous aurions bientôt les mêmes vuides & les mêmes incertitudes. Nous nous occupons maintenant à remplir ces vuides, en contemplant la nature; nous nous occuperions à les remplir, en méditant un volume immenſe qui n'étant pas plus parfait à nos yeux que l'univers, ne ſeroit pas moins expoſé à la témérité de nos doutes & de nos objections.

Puiſque la perfection abſolue d'un plan univerſel ne remédieroit point à la foibleſſe de notre entendement, attachons-nous à ce qui convient à notre condition d'homme, & contentons-nous de remonter à quelque notion très-générale. Plus le point de vue d'où nous conſidérons les objets ſera élevé, plus il nous découvrira d'étendue, & plus l'ordre que nous ſuivrons ſera inſtructif & grand. Il faut par conſéquent qu'il ſoit ſimple, parce qu'il y a rarement de la grandeur ſans ſimplicité; qu'il ſoit clair & facile; que ce ne ſoit point un labyrinthe tortueux où l'on s'égare, & où l'on n'apperçoive rien au-delà du point où l'on eſt, mais une grande & vaſte avenue qui s'étende au loin, & ſur la longueur de laquelle on en rencontre d'autres également bien diſtribuées, qui conduiſent aux objets ſolitaires & écartés, par le chemin le plus facile & le plus court.

Une conſidération ſur-tout qu'il ne faut point perdre de vue, c'eſt que ſi l'on bannit l'homme ou l'être penſant de deſſus la ſurface de la terre; ce ſpectacle pathétique & ſublime de la nature n'eſt plus qu'une ſcene triſte & muette; l'univers ſe taît, le ſilence & la nuit s'en emparent. Tout ſe change en une vaſte ſolitude où les phénomènes inobſervés ſe paſſent d'une manière obſcure & ſourde. C'eſt la préſence de l'homme qui rend l'exiſtence des êtres intéreſſante; & que peut-on ſe propoſer de mieux dans l'hiſtoire de ces êtres, que de ſe ſoumettre à cette conſidération? Pourquoi n'introduirons-nous pas l'homme dans notre ouvrage, comme il eſt placé dans l'univers? Pourquoi n'en ferons-nous pas un centre commun? Eſt-il dans l'eſpace infini quelque point d'où nous puiſſions, avec plus d'avantage, faire partir les lignes immenſes que nous nous propoſons d'étendre à tous les autres points? Quelle vive & douce réaction n'en réſultera-t-il pas des êtres

vers l'homme ; de l'homme vers les êtres ?

Voilà ce qui nous a déterminé à chercher dans les facultés principales de l'homme, la division générale à laquelle nous avons subordonné notre travail. Qu'on suive telle autre voie qu'on aimera mieux, pourvu qu'on ne substitue pas à l'homme un être muet, insensible & froid. L'homme est le terme unique d'où il faut partir, & auquel il faut tout ramener, si l'on veut plaire, intéresser, toucher jusques dans les considérations les plus arides & les détails les plus secs. Abstraction faite de mon existence & du bonheur de mes semblables, que m'importe le reste de la nature?

Un second ordre non moins essentiel que le précédent, est celui qui déterminera l'étendue relative des différentes parties de l'ouvrage. J'avoue qu'il se présente ici de ces difficultés qu'il est impossible de surmonter, quand on commence, & qu'il est difficile de surmonter à quelqu'édition qu'on parvienne. Comment établir une juste proportion entre les différentes parties d'un si grand tout ? Quand ce tout seroit l'ouvrage d'un seul homme, la tâche, ne seroit pas facile; qu'est-ce donc que cette tâche, lorsque le tout est l'ouvrage d'une société nombreuse ? En comparant un dictionnaire universel & raisonné de la connoissance humaine à une statue colossale, on n'en est pas plus avancé, puisqu'on ne sait ni comment déterminer la hauteur absolue du colosse, ni par quelles sciences ni par quels arts ses membres différens doivent être représentés. Quelle est la matière qui servira de module ? sera-ce la plus noble, la plus utile, la plus importante ou la plus étendue? préférera-t-on la Morale aux Mathématiques, les Mathématiques à la Théologie, la Théologie à la Jurisprudence, la Jurisprudence à l'Histoire naturelle, &c. Si l'on s'en tient à certaines expressions génériques que personne n'entend de la même manière, quoique tout le monde s'en serve sans contradiction, parce que jamais on ne s'explique; & si l'on demande à chacun ou des élémens, ou un traité complet & général, on ne tardera pas à s'appercevoir combien cette mesure nominale est vague & indéterminée. Et si celui qui aura cru prendre avec ses différens collègues des précautions telles, que les matériaux qui lui seront remis quadreront à-peu-près avec son plan, est un homme qui n'a nulle idée de son objet, ni des collègues qu'il s'associe ! Chacun a sa manière de sentir & de voir. Je me souviens qu'un artiste à qui je croyois avoir exposé assez exactement ce qu'il avoit à faire pour son art, m'apporta d'après mon discours, à ce qu'il prétendoit, sur la manière de tapisser en papier, qui demandoit à-peu-près un feuillet d'écriture & une demi-planche de dessein, dix à douze planches énormement chargées de figures, & trois cahiers épais in-folio, d'un caractère fort menu, à fournir un à deux volumes in-douze. Un autre au contraire à qui j'avois prescrit exactement les mêmes règles qu'au premier, m'apporta sur une des manufactures les plus étendues par la diversité des ouvrages qu'on y fabrique, des matières qu'on y emploie, des machines dont on se sert, & des manœuvres qu'on y pratique, un petit catalogue de mots sans définition, sans explication, sans figures, m'assurant bien fermement que son art ne contenoit rien de plus : il supposoit que le reste ou n'étoit point ignoré, ou ne pouvoit s'écrire. Nous avions espéré d'un de nos amateurs les plus vantés, l'article *composition en Peinture*, (M. Watelet ne nous avoit point encore offert ses secours). Nous reçûmes de l'amateur deux lignes de définition sans exactitude, sans style & sans idées, avec l'aveu humiliant qu'il n'en savoit pas d'avantage; & je fus obligé de faire l'article *composition en Peinture*, moi qui ne suis ni amateur ni peintre; ces phénomènes ne m'étonnent point. Je vis avec aussi peu de surprise la même diversité entre les travaux des savans & des gens de lettres. La preuve en subsiste en cent endroits de cet ouvrage. Ici nous sommes boursoufflés & d'un volume exorbitant; là, maigres, petits, mesquins, secs & décharnés. Dans un endroit, nous ressemblons à des squelettes; dans un autre, nous avons un air hydropique; nous sommes alternativement nains & géants, colosses & pigmées; droits, bien faits & proportionnés; bossus, boiteux & contrefaits. Ajoutez à toutes ces bisarreries celle d'un discours tantot abstrait, obscur ou recherché, plus souvent négligé, traînant & lâche; & vous comparez l'ouvrage entier au monstre de l'art poétique, ou même à quelque chose de plus hideux. Mais ces défauts sont inséparables d'une premiere tentative, & il m'est évidemment démontré qu'il n'appartient qu'au temps & aux siècles à venir de les réparer. Si nos neveux s'occupent de l'*Encyclopédie* sans interruption, ils pourront conduire l'ordonnance de ses matériaux à quelque degré de perfection. Mais au défaut d'une mesure commune & constante, il n'y a point de milieu; il faut d'abord admettre sans exception tout ce qu'une science comprend, abandonner chaque matière à elle-même, & ne lui prescrire d'autres limites que celles de son objet. Chaque chose étant alors dans l'*Encyclopédie* ce qu'elle est en soi, elle y aura sa vraie proportion, sur tout lorsque le temps aura pressé les connoissances, & réduit chaque sujet à sa juste étendue. S'il arrivoit, après un grand nombre d'éditions successivement perfectionnées, que quelque matière importante restât dans le même état, comme il pourroit aisément arriver parmi nous à la Minéralogie & à la Métallurgie, ce ne sera plus la faute de l'ouvrage, mais celle du genre humain en général, ou de la nation en particulier, dont les vues ne seront pas encore tournées sur ces objets.

J'ai fait souvent une observation; c'est que l'émulation qui s'allume nécessairement entre des collègues, produit des dissertations au lieu d'articles. Tout l'art des renvois ne peut alors remédier à la diffusion; & au lieu de lire un article d'*Encyclopédie*, on se trouve embarqué dans un mémoire académique. Ce défaut diminuera à mesure que les éditions se multiplieront; les connoissances se rapprocheront nécessairement; le ton emphatique & oratoire s'affoiblira; quelques découvertes devenues plus communes & moins intéressantes occuperont moins d'espace; il n'y aura plus que les matières nouvelles, les decouvertes du jour qui seront enflées. C'est une sorte de condescendance qu'on aura dans tous les temps pour l'objet, pour l'auteur, pour le public, &c. Le moment passé, cet article subira la circoncision, comme les autres. Mais en général les inventions & les idées nouvelles introduisant une disproportion nécessaire; & la première édition étant celle de toutes qui contient le plus de choses, sinon récemment inventées, du moins aussi peu connues que si elles avoient ce caractère; il est évident, & par cette raison & par celles qui précèdent, que c'est l'édition où il doit régner le plus de désordre, mais qui en revanche montrera, à travers ses irrégularités, un air original qui passera difficilement dans les éditions suivantes.

Pourquoi l'ordre encyclopédique est-il si parfait & si régulier dans l'auteur anglois? c'est que se bornant à compiler nos dictionnaires & à analyser un petit nombre d'ouvrages, n'inventant rien, s'en tenant aux choses connues, tout lui étant également intéressant ou indifférent, n'ayant ni d'acception pour aucune matière, ni de moment favorable ou défavorable pour travailler, excepté celui de la migraine & du spleen; c'étoit un laboureur qui traçoit son sillon, superficiel, mais égal & droit. Il n'en est pas ainsi de notre ouvrage; on se pique, on veut avoir des morceaux d'appareil, c'est même peut-être en ce moment ma vanité. L'exemple de l'un en entraîne un autre. Les éditeurs se plaignent, mais inutilement. On se prévaut de leurs propres fautes contre eux-mêmes, & tout se porte à l'excès. Les articles de Chambers sont assez régulièrement distribués, mais ils sont vuides: les nôtres sont pleins, mais irréguliers. Si Chambers eût rempli les siens, je ne doute point que son ordonnance n'en eût souffert.

Un troisième ordre est celui qui expose la distribution particulière à chaque partie. Ce sera le premier morceau qu'on exigera d'un collègue. Cet ordre ne me paroît pas entièrement arbitraire; il n'en est pas d'une science ainsi que de l'univers. L'univers est l'ouvrage infini d'un Dieu; une science est un ouvrage infini de l'entendement humain. Il y a des premiers principes, des notions générales, des axiomes donnés. Voilà les racines de l'arbre; il faut que cet arbre se ramifie le plus qu'il sera possible, qu'il parte de l'objet général comme d'un tronc, qu'il s'élève d'abord aux grandes branches ou premières divisions, qu'il passe de ces maîtresses branches à de moindres rameaux, & ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il se soit étendu jusqu'aux termes particuliers qui seront comme les feuilles & la chevelure de l'arbre. Et pourquoi ce détail seroit-il impossible? chaque mot n'a-t-il pas sa place? ou, s'il est permis de s'exprimer ainsi, son pédicule & son insertion? Tous ces arbres particuliers seront soigneusement recueillis; & pour présenter les mêmes idées sous une image plus exacte, l'ordre encyclopédique général sera comme une mappemonde où l'on ne rencontrera que les grandes régions; les ordres particuliers, comme des cartes particulières de royaumes, de provinces, de contrées; le dictionnaire, comme l'histoire géographique & détaillée de tous les lieux, la topographie générale & raisonnée de ce que nous connoissons dans le monde intelligible & dans le monde visible; & les renvois serviront d'itinéraires dans ces deux mondes, dont le visible peut être regardé comme l'ancien, & l'intelligible comme le nouveau.

Il y a un quatrième ordre, moins général qu'aucun des précédens: c'est celui qui distribue convenablement plusieurs articles différens compris sous une même dénomination. Il paroît ici nécessaire de s'assujettir à la génération des idées, à l'analogie des matières, à leur enchaînement naturel, de passer du simple au figuré, &c. Il y a des termes solitaires qui sont propres à une seule science, & qui ne doivent donner aucune sollicitude. Quant à ceux dont l'acception varie, & qui appartiennent à plusieurs sciences & à plusieurs arts, il faut en former un petit systême dont l'objet principal soit d'adoucir & de pallier autant qu'on pourra la bisarrerie des disparates. Il faut en composer le tout le moins irrégulier & le moins décousu, & se laisser conduire tantôt par les rapports, quand il y en a de marqués, tantôt par l'importance des matières, & au défaut des rapports, par des tours originaux qui se présenteront d'autant plus fréquemment aux éditeurs, qu'ils auront plus de génie, d'imagination & de connoissances. Il y a des matières qui ne se séparent point, telles que l'Histoire sacrée & l'Histoire profane, la Théologie & la Mythologie, l'Histoire naturelle, la Physique, la Chimie & quelques arts, &c. La science étymologique, la connoissance historique des êtres & des noms, fourniront aussi un grand nombre de vues différentes qu'on pourra toujours suivre sans crainte d'être embarrassé, obscur ou ridicule.

Au milieu de ces différens articles de même dénomination à distribuer, l'éditeur se comportera comme s'il en étoit l'auteur; il suivra l'ordre qu'il

qu'il eût suivi, s'il eût eu à considérer le mot sous toutes ses acceptions. Il n'y a point ici de loi générale à prescrire; on en connoîtroit une, que le moindre inconvénient qu'il y auroit à la suivre, ce seroit l'ennui de l'uniformité. L'ordre encyclopédique général jetteroit de temps en temps dans des arrangemens bisarres.; l'ordre alphabétique donneroit à tout moment des contrastes burlesques; un article de Théologie se trouveroit relégué tout au travers des arts méchaniques. Ce qu'on observera communément & sans inconvénient, c'est de débuter par l'acception simple & grammaticale, de tracer sous l'acception grammaticale un petit tableau en racourci de l'article en entier, d'y présenter en exemples autant de phrases différentes qu'il y a d'acceptions différentes, d'ordonner ces phrases entr'elles comme les différentes acceptions du mot doivent être ordonnées dans le reste de l'article; à chaque phrase ou exemple, de renvoyer à l'acception particulière dont il s'agit. Alors on verra presque toujours la Logique succéder à la Grammaire, la Métaphysique à la Logique, la Théologie à la Métaphysique, la Morale à la Théologie, la Jurisprudence à la Morale, &c. Malgré la diversité des acceptions, chaque article traité de cette manière formera un ensemble; & malgré cette unité commune à tous les articles, il n'y aura ni trop d'uniformité, ni monotonie. J'insiste sur la liberté & la variété de cette distribution, parce qu'elle est en même temps commode, utile & raisonnable. Il en est de la formation d'une *Encyclopédie*, ainsi que de la fondation d'une grande ville; il n'en faudroit pas construire toutes les maisons sur un même modèle, quand on auroit trouvé un modèle général, beau en lui-même & convenable à tout emplacement. L'uniformité des édifices entraînant l'uniformité des voies publiques, répandroit sur la ville entière un aspect triste & fatiguant. Ceux qui marchent ne résistent point à l'ennui d'un long mur ou même d'une longue foret qui les a d'abord enchantés.

Un bon esprit (& il faut supposer au moins cette qualité dans un éditeur) saura mettre chaque chose à sa place, & il n'y a pas à craindre qu'il ait dans les idées assez peu d'ordre, ou dans l'esprit assez peu de goût pour entremêler sans nécessité des acceptions disparates. Mais il y auroit aussi de l'injustice à l'accuser d'une bisarrerie, qui ne seroit qu'une suite nécessaire de la diversité des matières, des imperfections de la langue & de l'abus des métaphores, qui transporte un même mot de la boutique d'un artisan sur les bancs de la Sorbonne, & qui rassemble les choses les plus hétérogènes sous une commune dénomination.

Mais quel que soit l'objet dont on traite, il faut exposer le genre auquel il appartient, sa différence spécifique ou la qualité qui le distingue, s'il y en a une, ou plutôt l'assemblage de celles qui le constituent (car il résulte de cet assemblage une différence nécessaire, sans quoi deux ou plusieurs êtres physiques étant absolument les mêmes au jugement de tous nos sens, nous ne les distinguerions pas); ses causes, quand on les connoît, ce qu'on sait de ses effets, ses qualités actives & passives, son objet, sa fin, ses usages, les singularités qu'on y remarque, sa génération, ses vicissitudes, son dépérissement, &c. d'où il s'ensuit qu'un même objet, considéré sous tant de faces, doit souvent appartenir à plusieurs sciences, & qu'un mot pris sous une seule acception fournira plusieurs articles différens. S'il s'agit, par exemple, de quelque substance minérale, c'est communément le grammairien ou le naturaliste qui s'en empare le premier: il la transmet au physicien, celui-ci au chimiste, le chimiste au pharmacien, le pharmacien au médecin, au cuisinier, au peintre, au teinturier, &c.

D'où naît un cinquième ordre qui sera d'autant plus facile à instituer, que les collègues se seront renfermés plus rigoureusement dans les bornes de leurs parties, & qu'ils auront bien saisi le point de vue sous lequel ils avoient à considérer la chose individuelle dont il s'agit. Une énumération méthodique & raisonnée des qualités déterminera ce cinquième & dernier ordre, qui sera aussi susceptible d'une grande variété. La suite des procédés par lesquels on fait passer une substance, selon l'usage auquel on la destine, sugérera la place que chaque notion doit occuper. Au reste je pense qu'il faut laisser les collègues s'expliquer séparément. Le travail des éditeurs seroit infini, s'ils avoient à fondre tous leurs articles en un seul; il convient d'ailleurs de réserver à chacun l'honneur de son travail, & au lecteur la commodité de ne consulter que l'endroit d'un article dont il a besoin.

J'exige seulement de la méthode, quelle qu'elle soit. Je ne voudrois pas qu'il y eût un seul article capital, sans division & sans sous-division, c'est l'ordre qui soulage la mémoire. Mais il est difficile qu'un auteur prenne cette attention pour le lecteur, qu'elle ne tourne à son propre avantage. Ce n'est qu'en méditant profondément sa matière, qu'on trouve une distribution générale. c'est presque toujours la dernière idée importante qu'on rencontre; c'est une pensée unique qui se développe, qui s'étend & qui se ramifie, en se nourrissant de toutes les autres qui s'en rapprochent comme d'elles-mêmes. Celles qui se refusent à cette espèce d'attraction, ou sont trop éloignées de sa sphère, ou elles ont quelqu'autre défaut plus considérable; & dans l'un & l'autre cas, il est à propos de les rejetter. D'ailleurs un dictionnaire est fait pour être consulté, & le point essentiel, c'est que le lecteur remporte nettement dans sa mémoire le résultat de sa lecture,

Une marche à laquelle il faudroit s'assujettir quelquefois, parce qu'elle représente assez bien la méthode d'invention, c'est de partir des phénomènes individuels & particuliers, pour s'élever à des connoissances plus étendues & moins spécifiques; de celles-ci à de plus générales encore, jusqu'à ce qu'on arrivât à la science des axiomes, ou de ces propositions que leur simplicité, leur universalité, leur évidence, rendent indémontrables. Car, en quelque matière que ce soit, on n'a parcouru tout l'espace qu'on avoit à parcourir, que quand on est arrivé à un principe qu'on ne peut ni prouver, ni définir, ni éclaircir, ni obscurcir, ni nier, sans perdre une partie du jour dont on étoit éclairé, & faire un pas vers des ténèbres qui finiroient par devenir très-profondes, si on ne mettoit aucune borne à l'argumentation.

Si je pense qu'il y a un point au-delà duquel il est dangereux de porter l'argumentation, je pense aussi qu'il ne faut s'arrêter, que quand on est bien sûr de l'avoir atteint. Toute science, tout art a sa métaphysique: cette partie est toujours abstraite; cependant ce doit être la principale d'un dictionnaire philosophique, & l'on peut dire que tant qu'il y reste à défricher, il y a des phenomènes inexplicables, & réciproquement. Alors l'homme de lettres, le savant & l'artiste marchent dans les ténèbres; s'ils font quelques progrès, ils en sont redevables au hasard; ils arrivent comme un voyageur égaré qui suit la bonne voie sans le savoir. Il est donc de la dernière importance de bien exposer la métaphysique des choses ou leurs raisons premières ou générales; le reste en deviendra plus lumineux & plus assuré dans l'esprit. Tous ces prétendus mystères tant reprochés à quelques sciences, & tant allégués par d'autres pour pallier les leurs, discutés métaphysiquement, s'évanouissent comme les fantômes de la nuit aux approches du jour. L'art éclairé dès le premier pas s'avancera sûrement, rapidement & toujours par la voie la plus courte. Il faut donc s'attacher à donner les raisons des choses, quand il y en a; à assigner les causes, quand on les connoît; à indiquer les effets, lorsqu'ils sont certains; à résoudre les nœuds par une application directe des principes; à démontrer les vérités, à dévoiler les erreurs; à décréditer adroitement les préjugés; à apprendre aux hommes à douter & à attendre; à dissiper l'ignorance; à apprécier la valeur des connoissances humaines; à distinguer le vrai du faux, le vrai du vraisemblable, le vraisemblable du merveilleux & de l'incroyable, les phénomènes communs des phénomènes extraordinaires, les faits certains des douteux, ceux-ci des faits absurdes & contraires à l'ordre de la nature; à connoître le cours général des événemens, & à prendre chaque chose pour ce qu'elle est, & par conséquent à inspirer le goût de la science, l'horreur du mensonge & du vice & l'amour de la vertu; car tout ce qui n'a pas le bonheur & la vertu pour fin dernière, n'est rien.

Je ne peux souffrir qu'on s'appuie de l'autorité des auteurs dans les questions de raisonnement; & qu'importe à la vérité que nous cherchons, le nom d'un homme qui n'est pas infaillible? Point de vers sur-tout; ils ont l'air si foibles & si mesquins au travers d'une discussion philosophique; il faut renvoyer ces ornemens légers aux articles de littérature, c'est-là que je peux les approuver, pourvu qu'ils y soient placés par le goût, qu'ils y servent d'exemple, & qu'ils fassent sortir avec force le défaut qu'on reprend, ou qu'ils donnent de l'éclat à la beauté qu'on recommande.

Dans les traités scientifiques, c'est l'enchaînement des idées ou des phénomènes qui dirige la marche; à mesure qu'on avance, la matière se développe, soit en se généralisant, soit en se particularisant, selon la méthode qu'on a préférée. Il en sera de même par rapport à la forme générale d'un article d'*Encyclopédie*, avec cette différence que le dictionnaire ou la co-ordination des articles aura des avantages qu'on ne pourra guère se procurer dans un traité scientifique, qu'aux dépens de quelque qualité; & de ces avantages, elle en sera redevable aux renvois, partie de l'ordre encyclopédique la plus importante.

Je distingue deux sortes de renvois; les uns de choses & les autres de mots. Les renvois de choses éclaircissent l'objet, indiquent ses liaisons prochaines avec ceux qui le touchent immédiatement, & ses liaisons éloignées avec d'autres qu'on en croiroit isolés; rappellent les notions communes & les principes analogues; fortifient les conséquences, entrelacent la branche au tronc, & donnent au tout cette unité si favorable à l'établissement de la vérité & à la persuasion. Mais quand il le faudra, ils produiront aussi un effet tout contraire; ils opposeront les notions, ils feront contraster les principes, ils attaqueront, ébranleront, renverseront secrettement quelques opinions ridicules qu'on n'oseroit insulter ouvertement. Si l'auteur est impartial, ils auront toujours la double fonction de confirmer & de réfuter, de troubler & de concilier.

Il y auroit un grand art & un avantage infini dans ces derniers renvois. L'ouvrage entier en recevroit une force interne & une utilité secrette, dont les effets sourds seroient nécessairement sensibles avec le temps. Toutes les fois, par exemple, qu'un préjugé national mériteroit du respect, il faudroit à son article particulier l'exposer respectueusement & avec tout son cortège de vraisemblance & de séduction; mais renverser l'édifice de fange, dissiper un vain amas de poussière, en renvoyant aux articles où des principes

ſolides ſervent de baſe aux vérités oppoſées. Cette manière de détromper les hommes opère très-promptement ſur les bons eſprits, & elle opère infailliblement & ſans aucune fâcheuſe conſéquence, ſecrettement & ſans éclat ſur tous les eſprits. C'eſt l'art de déduire tacitement les conſéquences les plus fortes. Si ces renvois de confirmation & de réfutation ſont prévus de loin & préparés avec adreſſe, ils donneront à une *Encyclopédie* le caractère que doit avoir un bon dictionnaire; ce caractère eſt de changer la façon commune de penſer. L'ouvrage qui produira ce grand effet général aura des défauts d'exécution, j'y conſens; mais le plan & le fond en ſeront excellens. L'ouvrage qui n'opérera rien de pareil ſera mauvais: quelque bien qu'on en puiſſe dire d'ailleurs, l'éloge paſſera; & l'ouvrage tombera dans l'oubli.

Les renvois de mots ſont très-utiles. Chaque ſcience, chaque art a ſa langue; où en feroit-on, ſi toutes les fois qu'on emploie un terme d'art, il falloit, en faveur de la clarté, en répéter la définition? Combien de redites? & peut-on douter que tant de digreſſions & de parenthèſes, tant de longueurs ne rendiſſent obſcur. Il eſt auſſi commun d'être diffus & obſcur, qu'obſcur & ſerré; & ſi l'un eſt quelquefois fatiguant, l'autre eſt toujours ennuyeux. Il faut ſeulement, lorſqu'on fait uſage de ces mots & qu'on ne les explique pas, avoir l'attention la plus ſcrupuleuſe de renvoyer aux endroits où il en eſt queſtion, & auxquels on ne ſeroit conduit que par l'analogie, eſpèce de fil qui n'eſt pas entre les mains de tout le monde. Dans un dictionnaire univerſel des ſciences & des arts, on peut être contraint en pluſieurs circonſtances à ſuppoſer du jugement, de l'eſprit, de la pénétration; mais il n'y en a aucune où l'on ait dû ſuppoſer des connoiſſances. Qu'un homme peu intelligent ſe plaigne, s'il le veut, ou de l'ingratitude de la nature, ou de la difficulté de la matière, mais non de l'auteur, s'il ne lui manque rien pour entendre, ni du côté des choſes ni du côté des mots.

Il y a une troiſième ſorte de renvois à laquelle il ne faut ni s'abandonner, ni ſe refuſer entièrement: ce ſont ceux qui en rapprochant dans les ſciences certains rapports, dans des ſubſtances naturelles des qualités analogues, dans les arts des manœuvres ſemblables, conduiroient ou à de nouvelles vérités ſpéculatives, ou à la perfection des arts connus, ou à l'invention de nouveaux arts, ou à la reſtitution d'anciens arts perdus; ces renvois ſont l'ouvrage de l'homme de génie. Heureux celui qui eſt en état de les appercevoir; il a cet eſprit de combinaiſon, cet inſtinct que j'ai défini dans quelques-unes de *mes penſées ſur l'interprétation de la nature*. Mais il vaut encore mieux riſquer des conjectures chimériques, que d'en laiſſer perdre d'utiles. C'eſt ce qui m'enhardit à propoſer celles qui ſuivent.

Ne pourroit-on pas ſoupçonner ſur l'inclinaiſon & la déclinaiſon de l'éguille aimantée, que ſon extrémité décrit d'un mouvement compoſé une petite ellipſe ſemblable à celle que décrit l'extrémité de l'axe de la terre?

Sur les cas très-rares où la nature nous offre des phénomènes ſolitaires qui ſoient permanens, tels que l'anneau de Saturne, ne pourroit-on pas faire rentrer celui-ci dans la loi générale & commune, en conſidérant cet anneau non comme un corps continu, mais comme un certain nombre de ſatellites mus dans un même plan, avec une viteſſe capable de perpétuer ſous nos yeux une ſenſation non interrompue d'ombre ou de lumière? C'eſt à mon collègue M. d'Alembert, à apprécier ces conjectures.

Ou pour en venir à des objets plus voiſins de nous, & d'une utilité plus certaine, pourquoi n'exécuteroit-on pas des figures de plantes, d'oiſeaux, d'animaux & d'hommes, en un mot des tableaux, ſur le métier des ouvriers en ſoie, où l'on exécute déjà des fleurs & des feuilles ſi parfaitement nuancées?

Quelle impoſſibilité y auroit-il à remplir ſur les mêmes métiers les fonds de ces tapiſſeries en laine qu'on fait à l'aiguille, & à ne laiſſer que les endroits du deſſein à nuancer, vuides & prêts à être achevés à la main, ſoit en laine, ſoit en ſoie? ce qui donneroit pour la célérité de l'exécution de ces ſortes d'ouvrages au métier, celle qu'on a dans la machine à bas pour la façon des mailles. J'invite les artiſtes à méditer là-deſſus.

Ne pourroit-on pas étendre le petit art d'imprimer en caractères percés à l'impreſſion ou à la copie de la muſique? On auroit du papier réglé; les portées de ce papier ſeroient auſſi tracées ſur les petites lames des caractères. A l'aide de ces traits & des jours mêmes des caractères, on les rangeroit facilement ſur les portées. Les barres qui ſéparent les meſures, celles qui lient les notes, & tous les autres ſignes de la muſique ſeroient au nombre des caractères. On donneroit aux lames des largeurs qui ſeroient entr'elles comme les valeurs des notes; conſéquemment les notes occuperoient ſur une portée des eſpaces proportionnés leurs valeurs, & les meſures ſe correſpondroient rigoureuſement les unes aux autres ſur différentes portées, ſans la moindre attention de la part du muſicien. Cela fait, on auroit un chaſſi qui contiendroit chaque portée, qu'on appliqueroit ſucceſſivement ſur autant de papiers différens qu'on voudroit; ce qui donneroit autant de copies d'un même morceau. La ſeule peine qu'il faudroit prendre, ce ſeroit de hauſſer & baiſſer avec un petit inſtrument les petites lames mobiles les unes entre les autres, dans les endroits où elles ne correſpondroient pas auſſi exactement qu'il le

faut, soit aux lignes, soit aux entre-lignes. J'abandonne le jugement de cette idée à mon ami M. Rousseau.

Enfin une dernière sorte de renvoi qui peut être ou de mot ou de chose, ce sont ceux que j'appellerois volontiers satyriques ou épigrammatiques; tel est, par exemple, celui qui se trouve dans un de nos articles, où à la suite d'un éloge pompeux on lit, *voyez* CAPUCHON. Le mot burlesque *capuchon*, & ce qu'on trouve à l'article *capuchon*, pourroit faire soupçonner que l'éloge pompeux n'est qu'une ironie, & qu'il faut lire l'article avec précaution, & en peser exactement tous les termes.

Je ne voudrois pas supprimer entièrement ces renvois, parce qu'ils ont quelquefois leur utilité. On peut les diriger secrettement contre certains ridicules, comme les renvois philosophiques contre certains préjugés. C'est quelquefois un moyen délicat & léger de repousser une injure, sans presque se mettre sur la défensive, & d'arracher le masque à de graves personnages, *qui curios simulant & bacchanalia vivunt*. Mais je n'en aime pas la fréquence; celui même que j'ai cité ne me plaît pas. De fréquentes allusions de cette nature couvriroient de ténèbres un ouvrage. La postérité qui ignore de petites circonstances qui ne méritoient pas de lui être transmises, ne sent plus la finesse de l'à-propos, & regarde ces mots qui nous égaient comme des puérilités. Au lieu de composer un dictionnaire sérieux & philosophique, on tombe dans la pasquinade. Tout bien considéré, j'aimerois mieux qu'on dît la vérité sans détour, & que, si par malheur ou par hasard on avoit à faire à des hommes perdus de réputation, sans connoissances, sans mœurs, & dont le nom fût presque devenu un terme déshonnête, on s'abstînt de les nommer ou par pudeur ou par charité, ou qu'on tombât sur eux sans ménagement, qu'on leur fît la honte la plus ignominieuse de leurs vices; qu'on les rappellât à leur état & à leurs devoirs par des traits sanglans, & qu'on les poursuivît avec l'amertume de Perse & le fiel de Juvénal ou de *Buchanan*.

Je sais qu'on dit des ouvrages où les auteurs se sont abandonnés à toute leur indignation: cela est horrible! on ne traite point les gens avec cette dureté-là! ce sont des injures grossières qui ne peuvent se lire, & autres semblables discours qu'on a tenus dans tous les temps & de tous les ouvrages où le ridicule & la méchanceté ont été peints avec le plus de force & que nous lisons aujourd'hui avec le plus de plaisir. Expliquons cette contradiction de nos jugemens. Au moment où ces redoutables productions furent publiées, tous les méchans alarmés craignirent pour eux: plus un homme étoit vicieux, plus il se plaignoit hautement. Il objectoit au satyrique, l'âge, le rang, la dignité de la personne, & une infinité de ces petites considérations passagères qui s'affoiblissent de jour en jour, & qui disparoissent avant la fin du siècle. Croit-on qu'au temps où Juvénal abandonnoit Messaline aux portefaix de Rome, & où Perse prenoit un bas valet, & le transformoit en un grave personnage, en un magistrat respectable, les gens de robe d'un côté, & toutes les femmes galantes de l'autre ne se récrièrent pas, ne dirent pas de ces traits qu'ils étoient d'une indécence horrible & punissable? Si l'on n'en croit rien, on se trompe. Mais les circonstances momentanées s'oublient; la postérité ne voit plus que la folie, le ridicule, le vice & la méchanceté couverts d'ignominie, & elle s'en réjouit comme d'un acte de justice. Celui qui blâme le vice légèrement ne me paroît pas assez ami de la vertu. On est d'autant plus indigné de l'injustice, qu'on est plus éloigné de la commettre; & c'est une foiblesse repréhensible que celle qui nous empêche de montrer pour la méchanceté, la bassesse, l'envie, la duplicité, cette haine vigoureuse & profonde que tout honnête homme doit ressentir.

Quelle que soit la nature des renvois, on ne pourra trop les multiplier. Il vaudroit mieux qu'il y en eût de superflus que d'omis. Un des effets les plus immédiats, & des avantages les plus importans de la multiplité des renvois, ce sera premièrement, de perfectionner la nomenclature. Un article essentiel a rapport à tant d'articles différens, qu'il seroit comme impossible que quelqu'un des travailleurs n'y eût pas renvoyé. D'où il s'ensuit qu'il ne peut être oublié; car tel mot qui n'est qu'accessoire dans une matière, est le mot important dans une autre. Mais il en sera des choses ainsi que des mots. L'un fait mention d'un phénomène, & renvoie à l'article particulier de ce phénomène; l'autre d'une qualité, & renvoie à l'article de la substance; celui-ci d'un systême; celui-là d'un procédé, & chacun fait son renvoi à l'endroit convenable, non sur ce qu'il contient, car il ne lui a point été communiqué, mais sur ce qu'il présume y devoir être contenu, pour éclaircir & compléter l'article qu'il travaille. Ainsi à tout moment la grammaire renverra à la Dialectique, la Dialectique à la Métaphysique, la Métaphysique à la Théologie, la Théologie à la Jurisprudence, la Jurisprudence à l'Histoire, l'Histoire à la Géographie & à la Chronologie, la Chronologie à l'Astronomie, l'Astronomie à la Géométrie, la Géométrie à l'Algèbre, l'Algèbre à l'Arithmétique, &c. Une précaution de la dernière conséquence, c'est de n'avoir pas assez bonne opinion de son collègue, pour croire qu'il n'aura rien omis. Il y a tant d'autres raisons que la mauvaise foi, soit pour passer un article, soit pour n'y pas traiter tout ce qui est de son objet, qu'on ne peut être trop scrupuleux à y renvoyer.

Ce sera secondement d'éviter les répétitions. Toutes les sciences empiètent les unes sur les autres : ce sont des rameaux continus & partant d'un même tronc. Celui qui compose un ouvrage n'entre pas dans son sujet d'une manière abrupte, ne s'y renferme pas en rigueur, n'en sort pas brusquement : il est contraint d'anticiper sur un terrein voisin du sien d'un côté ; ses conséquences le portent souvent dans un autre terrein contigu du côté opposé ; & combien d'autres excursions nécessaires dans le corps de l'ouvrage ? Quelle est la fin des avant-propos, des introductions, des préfaces, des exordes, des épisodes, des digressions, des conclusions ? Si l'on séparoit scrupuleusement d'un livre ce qui est hors du sujet qu'on y traite, on le réduiroit presque toujours au quart de son volume. Que fait l'enchaînement encyclopédique, cette circonscription sévère ? Il marque si exactement les limites d'une matière, qu'il ne reste dans un article que ce qui lui est essentiel. Une seule idée neuve engendre des volumes sous la plume d'un écrivain ; ces volumes se réduisent à quelques lignes sous la plume d'un encyclopédiste. On y est asservi, sans s'en appercevoir, à ce que la méthode des Géomètres a de plus serré & de plus précis. On marche toujours rapidement ; une page présente toujours autre chose que celle qui la devance ou la suit. Le besoin d'une proposition, d'un fait, d'un aphorisme, d'un phénomène, d'un systême n'exige qu'une citation en *Encyclopédie*, non plus qu'en Géométrie. Le géomètre renvoye d'un théorème ou d'un problème à un autre, & l'encyclopédiste d'un article à un autre. Et c'est ainsi que deux genres d'ouvrages, qui paroissent d'une nature très-différente, parviennent par un même moyen à former un ensemble très-serré, très-lié & très-continu. Ce que je dis est d'une telle exactitude, que la méthode selon laquelle les Mathématiques sont traitées dans notre dictionnaire, est la même qu'on a suivie pour les autres matières Il n'y a sous ce point de vue aucune différence entre un article d'Algèbre & & un article de Théologie.

Par le moyen de l'ordre encyclopédique, de l'universalité des connoissances & de la fréquence des renvois, les rapports augmentent, les liaisons se portent en tout sens, la force de la démonstration s'accroît, la nomenclature se complette, les connoissances se rapprochent & se fortifient ; on apperçoit ou la continuité ou les vuides de notre systême, ses côtés foibles, ses endroits forts, & d'un coup-d'œil quels sont les objets auxquels il importe de travailler pour sa propre gloire, & pour la plus grande utilité du genre humain. Si notre dictionnaire est bon, combien il produira d'ouvrages meilleurs.

Mais comment un éditeur vérifiera-t-il jamais ces renvois, s'il n'a pas tout son manuscrit sous les yeux ? Cette condition me paroît d'une telle importance, que je prononcerai de celui qui fait imprimer la première feuille d'une *Encyclopédie*, sans avoir prélu vingt fois sa copie, qu'il ne sent pas l'étendue de sa fonction, qu'il est indigne de diriger une si haute entreprise, ou qu'enchaîné, comme nous l'avons été, par des événemens qu'on ne peut prévoir, il s'est trouvé inopinément engagé daus ce labyrinthe, & contraint par honneur d'en sortir le moins mal qu'il pourroit.

Un éditeur ne donnera jamais au tout un certain degré de perfection, s'il n'en possède les parties que successivement. Il seroit plus difficile de juger ainsi de l'ensemble d'un dictionnaire universel, que de l'ordonnance d'un morceau d'architecture, dont on ne verroit les différens ordres que séparés & les uns après les autres. Comment n'omettra-t-il pas des renvois ? comment ne lui en échappera-t il pas d'inutiles, de faux, de ridicules ? Un auteur renvoie en preuve, du moins c'est son dessein, & il se trouve qu'il a renvoyé en objection. L'article qu'un autre aura cité, ou n'existera point du tout, ou ne renfermera rien d'analogue à la matière dont il s'agit. Un autre inconvénient, c'est qu'il ne manque quelque portion du manuscrit, que parce que l'auteur la compose à mesure que l'ouvrage s'imprime ; d'où il arrivera qu'abusant des renvois pour consulter son loisir, ou pour écouter sa paresse, la matière sera mal distribuée, les premiers volumes en seront vuides, les derniers surchargés, & l'ordre naturel entièrement perverti. Mais il y a pis à craindre, c'est que ce travailleur, à la fin accablé sous une multitude prodigieuse d'articles renvoyés d'une lettre à une autre, ne les estropie, ou même ne les fasse point du tout, & ne les remette à une autre édition. Il balancera d'autant moins à prendre ce dernier parti, qu'alors la fortune de l'ouvrage sera faite ou ne se fera point. Mais dans quel étrange embarras ne tombera-t-on pas, s'il arrive que le collègue, qui ne marche dans son travail qu'avec l'impression, meure ou soit surpris d'une longue maladie ! L'expérience nous a malheureusement appris à redouter ces événemens, quoique le public ne s'en soit pas encore apperçu.

Si l'éditeur a tout son manuscrit sous ses mains, il prendra une partie, il la suivra dans toutes ses ramifications. Ou elle contiendra tout ce qui est de son objet, ou elle sera incomplette ; si elle est incomplette, il est bien difficile qu'il ne soit pas instruit des omissions, par les renvois qui se feront des autres parties à celle qu'il examine, comme les renvois de celle-ci à d'autres lui indiqueront ce qui sera dans ces derniers, ou ce qu'il y faudra suppléer. Si un mot étoit tellement isolé qu'il n'en fût mention dans aucune autre partie, soit en discours, soit en renvois, j'ose assurer qu'il pourroit être omis presque sans con-

ſéquence. Mais penſe-t-on qu'il y en ait beaucoup de cette nature, même parmi les choſes individuelles & particulières ? Il faudroit que celle dont il s'agit, n'eût aucune place remarquable dans les Sciences, aucune eſpèce utile, aucun uſage dans les Arts. Le maronnier d'Inde, cet arbre ſi fécond en fruits inutiles, n'eſt pas même dans ce cas. Il n'y a rien d'exiſtant dans la nature ou dans l'entendement, rien de pratiqué ou d'employé dans les atteliers, qui ne tienne par un grand nombre de fils au ſyſtême général de la connoiſſance humaine. Si au contraire la choſe omiſe étoit importante, pour que l'omiſſion n'en fût ni apperçue ni réparée, il faudroit ſuppoſer au moins une ſeconde omiſſion, qui en entraîneroit au moins une troiſième, & ainſi de ſuite, juſqu'à un être ſolitaire, iſolé, & placé ſur les dernières limites du ſyſtême. Il y auroit un ordre entier d'êtres ou de notions ſupprimé, ce qui eſt métaphyſiquement impoſſible. S'il reſte ſur la ligne un de ces êtres ou une de ces notions, on ſera conduit delà, tant en deſcendant qu'en montant, à la reſtitution d'un autre, & ainſi de ſuite, juſqu'à ce que tout l'intervalle vuide ſoit rempli, la chaîne complette, & l'ordre encyclopédique continu.

En détaillant ainſi comment une véritable *Encyclopédie* doit être faite, nous établiſſons des règles bien ſévères, pour examiner & juger celle que nous publions. Quelqu'uſage qu'on faſſe de ces règles, ou pour ou contre nous, elles prouveront du moins que perſonne n'étoit plus en état que les auteurs de critiquer leur ouvrage. Reſte à ſavoir ſi nos ennemis, après avoir donné juſqu'à préſent d'aſſez fortes preuves d'ignorance, ne ſe réſoudront pas à en donner de lâcheté, en nous attaquant avec des armes que nous n'aurons pas craint de leur mettre à la main.

La prélecture réitérée du manuſcrit complet obvieroit à trois ſortes de ſupplémens, de choſes, de mots & de renvois. Combien de termes, tantôt définis, tantôt ſeulement énoncés dans le courant d'un article, & qui rentreroient dans l'ordre alphabétique ? Combien de connoiſſances annoncées dans un endroit où on ne les chercheroit pas inutilement ? combien de principes qui reſtent iſolés, & qu'on auroit rapprochés par un mot de réclame ? Les renvois ſont dans un article comme ces pierres d'attente qu'on voit inégalement ſéparées les unes des autres, & ſaillantes ſur les extrémités verticales d'un long mur ou ſur la convexité d'une voûte, & dont les intervalles annoncent ailleurs de pareils intervalles & de pareilles pierres d'attente.

J'inſiſte d'autant plus fortement ſur la néceſſité de poſſéder toute la copie, que les omiſſions ſont, à mon avis, les plus grands défauts d'un dictionnaire. Il vaut encore mieux qu'un article ſoit mal fait, que de n'être point fait. Rien ne chagrine tant un lecteur, que de ne pas trouver le mot qu'il cherche. En voici un exemple frappant que je rapporte d'autant plus librement, que je dois en partager le reproche. Un honnête homme achette un ouvrage auquel j'ai travaillé : il étoit tourmenté par des crampes, & il n'eut rien de plus preſſé que de lire l'article *crampe* : il trouve ce mot, mais avec un renvoi à *convulſion* ; il recourt à *convulſion*, d'où il eſt renvoyé à *muſcle*, d'où il eſt renvoyé à *ſpaſme*, où il ne trouve rien ſur la crampe. Voilà, je l'avoue, une faute bien ridicule ; & je ne doute point que nous ne l'ayons commiſe vingt fois dans l'*Encyclopédie*. Mais nous ſommes en droit d'exiger un peu d'indulgence. L'ouvrage auquel nous travaillons, n'eſt point de notre choix : nous n'avons point ordonné les premiers matériaux qu'on nous a remis, & on nous les a, pour ainſi dire, jettés dans une confuſion bien capable de rebuter quiconque auroit eu ou moins d'honnêteté ou moins de courage. Nos collègues nous ſont témoins des peines que nous avons priſes & que nous prenons encore : perſonne ne ſait comme eux ce qu'il nous en a coûté, & ce qu'il nous en coûte, pour répandre ſur l'ouvrage toute la perfection d'une première tentative ; & nous nous ſommes propoſés, ſinon d'obvier, du moins de ſatisfaire aux reproches que nous aurons encourus, en reliſant notre dictionnaire, quand nous l'aurons achevé, dans le deſſein de completter la nomenclature, la matière & les renvois.

Il n'y a rien de minutieux dans l'exécution d'un grand ouvrage : la négligence la plus légère a des ſuites importantes : le manuſcrit m'en fournit un exemple : rempli de noms perſonnels, de termes d'arts, de caractères, de chiffres, de lettres, de citations, de renvois, &c. l'édition fourmillera de fautes, s'il n'eſt pas de la dernière exactitude. Je voudrois donc qu'on invitât les encyclopédiſtes à écrire en lettres majuſcules les mots ſur leſquels ils ſeroit facile de ſe méprendre. On éviteroit par ce moyen preſque toutes les fautes d'impreſſion ; les articles ſeroient corrects, les auteurs n'auroient point à ſe plaindre, & le lecteur ne ſeroit jamais perplexe. Quoique nous n'ayons pas eu l'avantage de poſſéder un manuſcrit tel que nous l'aurions pu deſirer, cependant il y a peu d'ouvrages imprimés avec plus d'exactitude & d'élégance que le nôtre. Les ſoins & l'habileté du typographe l'ont emporté ſur le déſordre & les imperfections de la copie ; & nous n'offenſerons aucun de nos collègues, en aſſurant que dans le grand nombre de ceux qui ont eu quelque part à l'*Encyclopedie*, il n'y a perſonne qui ait mieux ſatisfait à ſes engagemens que l'imprimeur. Sous cet aſpect qui a frappé & qui frappera dans tous les temps les gens de goût, & les bibliomanes, les éditions ſubſéquentes égaleront difficilement la première.

Nous croyons ſentir tous les avantages d'une

entreprise telle que celle dont nous nous occupons. Nous croyons n'avoir eu que trop d'occasions de connoître combien il étoit difficile de sortir avec quelque succès d'une premiére tentative, & combien les talens d'un seul homme, quel qu'il fût, étoient au-dessous de ce projet. Nous avions là-dessus, long-temps avant que d'avoir commencé, une partie des lumières & toute la défiance qu'une longue méditation pouvoit inspirer. L'expérience n'a point affoibli ces dispositions; nous avons vu, à mesure que nous travaillions, la matière s'étendre, la nomenclature s'obscurcir, des substances ramenées sous une multitude de noms différens, les instrumens, les machines & les manœuvres se multiplier sans mesure, & les détours nombreux d'un labyrinthe inextricable se compliquer de plus en plus. Nous avons vu combien il en coûtoit pour s'assurer que les mêmes choses étoient les mêmes, & combien, pour s'assurer que d'autres qui paroissoient très-différentes n'étoient pas différentes. Nous avons vu que cette forme alphabétique, qui nous ménageoit à chaque instant des repos, qui répandoit tant de variété dans le travail, & qui sous ces points de vue, paroissoit si avantageuse à suivre dans un long ouvrage, avoit ses difficultés qu'il falloit surmonter à chaque instant. Nous avons vu qu'elle exposoit à donner aux articles capitaux, une étendue immense, si l'on y faisoit entrer tout ce qu'on pouvoit assez naturellement espérer d'y trouver; ou à les rendre secs & appauvris si, à l'aide des renvois, on les élaguoit, & si on en excluoit beaucoup d'objets qu'il n'étoit pas impossible d'en séparer. Nous avons vu combien il étoit important & difficile de garder un juste milieu. Nous avons vu combien il échappoit de choses inexactes & fausses, combien on en omettoit de vraies. Nous avons vu qu'il n'y avoit qu'un travail de plusieurs siècles, qui pût introduire entre tant de matériaux rassemblés, la forme véritable qui leur convenoit; donner à chaque partie son étendue, réduire chaque article à une juste longueur, supprimer ce qu'il y a de mauvais, suppléer ce qui manque de bon, & finir un ouvrage qui remplît le dessein qu'on avoit formé quand on l'entreprit. Mais nous avons vu que de toutes les difficultés, une des plus considérables, c'étoit de le produire une fois, quelqu'informe qu'il fût, & qu'on ne nous raviroit pas l'honneur d'avoir surmonté cet obstacle. Nous avons vu que l'*Encyclopédie* ne pouvoit être que la tentative d'un siècle philosophe, que ce siècle étoit arrivé, que la renommée, en portant à l'immortalité les noms de ceux qui l'acheveroient, peut-être ne dédaigneroit pas de se charger des nôtres, & nous nous sommes sentis ranimés par cette idée si consolante & si douce, qu'on s'entretiendroit aussi de nous, lorsque nous ne serions plus, par ce murmure si voluptueux qui nous faisoit entendre dans la bouche de quelques-uns de nos contemporains, ce que diroient de nous des hommes à l'instruction & au bonheur desquels nous nous immolions, que nous estimions & que nous aimions, quoiqu'ils ne fussent pas encore. Nous avons senti se développer en nous ce germe d'émulation, qui envie au trépas la meilleure partie de nous-mêmes, & ravit au néant les seuls momens de notre existence dont nous soyons réellement flatés. En effet l'homme se montre à ses contemporains & se voit tel qu'il est, composé bisarre de qualités sublimes & de foiblesses honteuses. Mais les foiblesses suivent la dépouille mortelle dans le tombeau, & disparoissent avec elle; la même terre les couvre, il ne reste que les qualités éternisées dans les monumens qu'il s'est élevés à lui-même, ou qu'il doit à la vénération & à la reconnoissance publiques; honneurs dont la conscience de son propre mérite lui donne une jouissance anticipée; jouissance aussi pure, aussi forte, aussi réelle qu'aucune autre jouissance, & dans laquelle il ne peut y avoir d'imaginaire, que les titres sur lesquels on fonde ses prétentions. Les nôtres sont déposés dans cet ouvrage; la postérité les jugera.

J'ai dit qu'il n'appartenoit qu'à un siècle philosophe, de tenter une *Encyclopédie*; & je l'ai dit, parce que cet ouvrage demande par-tout plus de hardiesse dans l'esprit qu'on n'en a communément dans les siècles pusillanimes du goût. Il faut tout examiner, tout remuer sans exception & sans ménagement; oser voir, ainsi que nous commençons à nous en convaincre, qu'il en est presque des genres de littérature, ainsi que de la compilation générale des loix, & de la première formation des villes; que c'est à un hasard singulier, à une circonstance bisarre, quelquefois à un essor du génie, qu'ils ont dû leur naissance; que ceux qui sont venus après les premiers inventeurs, n'ont été pour la plupart que leurs esclaves; que des productions qu'on devoit regarder comme le premier degré, prises aveuglement pour le dernier terme, au lieu d'avancer un art à sa perfection, n'ont servi qu'à le retarder, en réduisant les autres hommes à la condition servile d'imitateurs; qu'aussi-tôt qu'un nom fut donné à une composition d'un caractère particulier, il fallut modeler rigoureusement sur cette esquisse toutes celles qui se firent; que s'il parut de temps en temps un homme d'un génie hardi & original, qui, fatigué du joug reçu, osa le secouer, s'éloigner de la route commune, & enfanter quelqu'ouvrage auquel le nom donné & les loix prescrites ne furent point exactement applicables, tomba dans l'oubli, & y resta très-long-temps. Il faut fouler aux pieds toutes ces vaines puérilités, renverser les barrières que la raison n'aura point posées, rendre aux sciences & aux arts une liberté qui leur est si précieuse, & dire aux admirateurs de l'antiquité: appellez le marchand

de Londres, comme il vous plaira, pourvu que vous conveniez que cette pièce étincelle de beautés sublimes. Il falloit un temps raisonneur, où l'on ne cherchât plus les règles dans les auteurs, mais dans la nature, & où l'on sentît le faux & le vrai de tant de poétiques arbitraires: je prends le terme de *poétique* dans son acception la plus générale, pour un systême de règles données, selon lesquelles, en quelque genre que ce soit, on prétend qu'il faut travailler pour réussir.

Mais ce siècle s'est fait attendre si long-temps, que j'ai pensé quelquefois qu'il seroit heureux pour un peuple qu'il ne se rencontrât point chez lui un homme extraordinaire, sous lequel un art naissant fît ses premiers progrès trop grands & trop rapides, & qui en interrompît le mouvement insensible & naturel. Les ouvrages de cet homme seront nécessairement des composés monstrueux, parce que le génie & le bon goût sont deux qualités très-différentes. La nature donne l'un en un moment, l'autre est le produit des siècles. Ces monstres deviendront des modèles nationaux; ils décideront le goût d'un peuple. Les bons esprits qui succéderont trouveront en leur faveur une prévention qu'ils n'oseront heurter, & la notion du beau s'obscurcira, comme il arriveroit à celle du bien de s'obscurcir chez des barbares qui auroient pris une vénération excessive pour quelque chef d'un caractère équivoque, qui se seroit rendu recommandable par des services importans & des vices heureux. Dans le moral, il n'y a que Dieu qui doive servir de modèle à l'homme; dans les arts, que la nature. Si les sciences & les arts s'avancent par des degrés insensibles, un homme ne différera pas assez d'un autre pour lui en imposer, fonder un genre adopté, & donner un goût à la nation; conséquemment la nature & la raison conserveront leurs droits. Elles les avoient perdus, elles sont sur le point de les recouvrer; & l'on va voir combien il nous importoit de connoître & de saisir ce moment.

Tandis que les siècles s'écoulent, la masse des ouvrages s'accroît sans cesse, & l'on prévoit un moment où il seroit presqu'aussi difficile de s'instruire dans une bibliothèque que dans l'univers, & presqu'aussi court de chercher une vérité subsistante dans la nature, qu'égarée dans une multitude immense de volumes; il faudroit alors se livrer par nécessité à un travail qu'on auroit négligé d'entreprendre, parce qu'on n'en auroit pas senti le besoin.

Si l'on se représente la face de la Littérature dans les temps où l'impression n'étoit pas encore, on verra un petit nombre d'hommes de génies occupés à composer, & un peuple innombrable de manouvriers occupés à transcrire. Si l'on anticipe sur les siècles à venir, & qu'on se représente la face de la Littérature, lorsque l'impression, qui ne se repose point, aura rempli de volumes d'immenses bâtimens; on la trouvera partagée de rechef en deux classes d'hommes. Les uns liront peu & s'abandonneront à des recherches qui seront nouvelles ou qu'ils prendront pour telles; car si nous ignorons déjà une partie de ce qui est contenu dans tant de volumes publiés en toutes sortes de langues, nous saurons bien moins encore ce que renfermeront ces volumes augmentés d'un nombre d'autres cent fois, mille fois plus grand; les autres, manouvriers incapables de rien produire, s'occuperont à feuilleter jour & nuit ces volumes, & à en séparer ce qu'ils jugeront digne d'être recueilli & conservé. Cette prédiction ne commence-t-elle pas à s'accomplir? & plusieurs de nos littérateurs ne sont-ils pas déjà employés à réduire tous nos grands livres à de petits, où l'on trouve encore beaucoup de superflu? Supposons maintenant leurs analyses bien faites, & distribuées sous la forme alphabétique en un nombre de volumes ordonnés par des hommes intelligens, & l'on aura les matériaux d'une *Encyclopédie*.

Nous avons donc entrepris aujourd'hui pour le bien des Lettres, & par intérêt pour le genre humain, un ouvrage auquel nos neveux auroient été forcés de se livrer, mais dans des circonstances beaucoup moins favorables, lorsque la surabondance des livres leur en auroit rendu l'exécution très-pénible.

Qu'il me soit permis, avant que d'entrer plus avant dans l'examen de la matière encyclopédique, de jetter un coup-d'œil sur ces auteurs qui occupent déjà tant de rayons dans nos bibliothèques, qui gagnent du terrein tous les jours, & qui dans un siècle ou deux rempliront seuls des édifices. C'est, ce me semble, une idée bien mortifiante pour ces volumineux écrivains, que de tant de papiers qu'ils ont couverts d'écriture, il n'y aura pas une ligne à extraire pour le dictionnaire universel de la connoissance humaine. S'ils ne se soutiennent par l'excellence du coloris, qualité particulière aux hommes de génie, je demande ce qu'ils deviendront.

Mais il est naturel que ces réflexions qui nous échappent sur le sort de tant d'autres, nous fassent rentrer en nous-mêmes, & considérer le sort qui nous attend. J'examine notre travail sans partialité; je vois qu'il n'y a peut-être aucune sorte de faute que nous n'ayons commise, & je suis forcé d'avouer que d'une *Encyclopédie* telle que la nôtre, il en entreroit à peine les deux tiers dans une véritable *Encyclopédie*. C'est beaucoup, sur-tout si l'on convient qu'en jettant les premiers fondemens d'un pareil ouvrage, l'on a été forcé de prendre pour base un mauvais auteur, quel qu'il fût, Chambers, Alstedius, ou un autre. Il n'y a presqu'aucun de nos collègues qu'on eût déterminé à travailler, si on lui eût proposé de composer à neuf toute sa partie;

partie; tous auroient été effrayés, & l'*Encyclopédie* ne se seroit point faite. Mais en présentant à chacun un rouleau de papier, qu'il ne s'agissoit que de revoir, corriger, augmenter; le travail de création, qui est toujours celui qu'on redoute, disparoissoit, & l'on se laissoit engager par la considération la plus chimérique. Car ces lambeaux décousus se sont trouvés si incomplets, si mal composés, si mal traduits, si pleins d'omissions, d'erreurs & d'inexactitudes, si contraires aux idées de nos collègues, que la plupart les ont rejetées. Que n'ont-ils eu tous le même courage ? Le seul avantage qu'en aient retiré les premiers, c'est de connoître d'un coup d'œil la nomenclature de leur partie, qu'ils auroient pû trouver du moins aussi complette dans des tables de différens ouvrages, ou dans quelque dictionnaire de langue.

Ce frivole avantage a coûté bien cher. Que de temps perdu à traduire de mauvaises choses ? que de dépenses pour se procurer un plagiat continuel ? combien de fautes & de reproches qu'on se seroit épargnés avec une simple nomenclature ? Mais eût-elle suffi pour déterminer nos collegues ? D'ailleurs cette partie même ne pouvoit guère se perfectionner que par l'exécution. A mesure qu'on exécute un morceau, la nomenclature se développe, les termes à définir se présentent en foule; il vient une infinité d'idées à renvoyer sous différens chefs; ce qu'on ne fair pas est du moins indiqué par un renvoi, comme étant du partage d'un autre: en un mot, ce que chacun fournit & se demande réciproquement, voilà la source d'où découlent les mots.

D'où l'on voit 1°. qu'on ne pouvoit, à une première édition, employer un trop grand nombre de collegues; mais que si notre travail n'est pas tout-à-fait inutile, un petit nombre d'hommes bien choisis suffiroit à l'exécution d'une seconde. Il faudroit les préposer à différens travailleurs subalternes, auxquels ils feroient honneur des secours qu'ils en auroient reçus, mais dont ils seroient obligés d'adopter l'ouvrage, afin qu'ils ne pussent se dispenser d'y mettre la dernière main; que leur propre réputation se trouvât engagée, & qu'on pût les accuser directement ou de négligence ou d'incapacité. Un travailleur qui ose demander que son nom ne soit point mis à la fin d'un de ses articles, avoue qu'il le trouve mal fait, ou du moins indigne de lui. Je crois que, selon ce nouvel arrangement, il ne seroit pas impossible qu'un seul homme se chargeât de l'Anatomie, de la Médecine, de la Chirurgie, de la matière médicale, & d'une portion de la Pharmacie; un autre de la Chimie, de la partie restante de la Pharmacie, & de ce qu'il y a de chimique dans des arts, tels que la Métallurgie, la Teinture, une partie de l'Orfévrerie, une partie de la Chauderonnerie, de la Plomberie, de la préparation des couleurs de toute espèce, métalliques ou autres, &c. Un seul homme bien instruit de quelque art en fer, embrasseroit les métiers de cloutier, de coutelier, de serrurier, de taillandier, &c. Un autre versé dans la Bijouterie se chargeroit des arts du bijoutier, du diamantaire, du lapidaire, du metteur en œuvre. Je donnerois toujours la préférence à un homme qui auroit écrit avec succès sur la matière dont il se chargeroit. Quant à celui qui prépareroit actuellement un ouvrage sur cette matière, je ne l'accepterois pour collegue que s'il étoit déjà mon ami, que l'honnêteté de son caractère me fût bien connue, & que je ne pusse, sans lui faire l'injure la plus grande, le soupçonner d'un dessein secret de sacrifier notre ouvrage au sien.

2°. Que la première édition d'une *Encyclopédie*, ne peut être qu'une compilation très-informe & très-incomplette.

Mais, dira-t-on, comment avec tous ces défauts vous est-il arrivé d'obtenir un succès qu'aucune production aussi considérable n'a jamais eu ? A cela je répons, que notre *Encyclopédie* a presque sur tout autre ouvrage, je ne dis pas de la même étendue, mais quel qu'il soit, composé par une société ou par un seul homme, l'avantage de contenir une infinité de choses nouvelles, & qu'on chercheroit inutilement ailleurs. C'est la suite naturelle de l'heureux choix de ceux qui s'y sont consacrés.

Il ne s'est point encore fait, & il ne se fera de long-temps une collection aussi considérable & aussi belle de machines. Nous avons environ mille planches. On est bien déterminé à ne rien épargner sur la gravure. Malgré le nombre prodigieux de figures qui les remplissent, nous avons eu l'attention de n'en admettre presqu'aucune qui ne représentât une machine subsistante & travaillant dans la société. Qu'on compare nos volumes avec le recueil si vanté de Ramelli, le théatre des machines de Lupold, ou même les volumes des machines approuvées par l'académie des Sciences, & l'on jugera si de tous ces volumes fondus ensemble, il étoit possible d'en tirer vingt planches dignes d'entrer dans une collection, telle que nous avons eu le courage de la concevoir & le bonheur de l'exécuter. Il n'y a rien ici ni de superflu, ni de suranné, ni d'idéal: tout y est en action & vivant. Mais indépendamment de ce mérite, & quelque différence qu'il puisse & qu'il doive nécessairement y avoir entre cette première édition & les suivantes, n'est-ce rien que d'avoir débuté ? Entre une infinité de difficultés qui se présenteront d'elles-mêmes à l'esprit, qu'on pese seulement celle d'avoir rassemblé un assez grand nombre de collègues, qui, sans se connoître, semblent tous concourir d'amitié à la production d'un ouvrage commun. Des gens de lettres ont fait pour leurs semblables & leurs égaux, ce qu'on n'eût point obtenu d'eux par aucune autre considération. C'est là le motif auquel nous devons nos premiers col-

legues; & c'eſt à la même cauſe que nous devons ceux que nous nous aſſocions tous les jours. Il regne entr'eux tous une émulation, des égards, une concorde qu'on auroit peine à imaginer. On ne s'en tient pas à fournir les ſecours qu'on a promis, on ſe fait encore des ſacrifices mutuels, choſe bien plus difficile! De-là tant d'articles qui partent de mains étrangères, ſans qu'aucun de ceux qui s'étoient chargés des ſciences auxquelles ils appartenoient en aient jamais été offenſés. C'eſt qu'il ne s'agit point ici d'un intérêt particulier; c'eſt qu'il ne regne entre nous aucune petite jalouſie perſonnelle, & que la perfection de l'ouvrage & l'utilité du genre humain, ont fait naître le ſentiment général dont on eſt animé.

Nous avons joui d'un avantage rare & précieux, qu'il ne faudroit pas négliger dans le projet d'une ſeconde édition. Les hommes de lettres de la plus grande réputation, les artiſtes de la première force, n'ont pas dédaigné de nous envoyer quelques morceaux dans leur genre. Nous devons *Eloquence*, *Elégance*, *Eſprit*, &c. a M. de Voltaire. M. de Monteſquieu nous a laiſſé en mourant des fragmens ſur l'article *Goût*; M. de la Tour nous a promis ſes idées ſur *la Peinture*; M. Cochin fils ne nous refuſeroit pas l'article *Gravure*, ſi ſes occupations lui laiſſoient le temps d'écrire.

Il ne ſeroit pas inutile d'établir des correſpondances dans les lieux principaux du monde lettré, & je ne doute point qu'on n'y réuſsît. On s'inſtruira des uſages, des coûtumes, des productions, des travaux, des machines, &c. ſi on ne néglige perſonne, & ſi l'on a pour tous, ce degré de conſidération que l'on doit à l'homme deſintéreſſé qui veut ſe rendre utile.

Ce ſeroit un oubli inexcuſable, que de ne ſe pas procurer la grande *Encyclopédie allemande*, le recueil des réglemens ſur les arts & métiers de Londres & des autres pays; les ouvrages appellés en anglois *the myſteries*, le fameux réglement des piémontois ſur leurs manufactures, des regiſtres des douanes, pluſieurs inventaires de maiſons de grands ſeigneurs & de bourgeois; tous les traités ſur les arts en général & en particulier, les réglemens du commerce, les ſtatuts des communautés, tous les recueils des académies, ſur-tout la collection académique dont le diſcours préliminaire & les premiers volumes viennent de paroître. Cet ouvrage ne peut manquer d'être excellent, à en juger par les ſources où l'on ſe propoſe de puiſer, & par l'étendue des connoiſſances, la fécondité des idées, & la fermeté de jugement & de goût de l'homme qui dirige cette grande entrepriſe. Le plus grand bonheur qui pût arriver à ceux qui nous ſuccéderont un jour dans l'*Encyclopédie*, & qui ſe chargeront des éditions ſuivantes, c'eſt que le dictionnaire de l'Académie françoiſe, tel que je le conçois, & qu'il eſt conçu par les meilleurs eſprits de cette illuſtre compagnie, ait été publié, que l'hiſtoire naturelle ait paru toute entière, & que la collection académique ſoit achevée. Combien de travaux épargnés!

Entre les livres dont il eſt encore eſſentiel de ſe pourvoir, il faut compter les catalogues des grandes bibliothèques; c'eſt là qu'on apprend à connoître les ſources où l'on doit puiſer: il ſeroit même à ſouhaiter que l'éditeur fût en correſpondance avec les bibliothécaires. S'il eſt néceſſaire de conſulter les bons ouvrages, il n'eſt pas inutile de parcourir les mauvais. Un bon livre fournit un ou pluſieurs articles excellens; un mauvais livre aide à faire mieux. Votre tâche eſt remplie dans celui-ci, l'autre l'abrége. D'ailleurs, faute d'une grande connoiſſance de la Bibliographie, on eſt expoſé ſans ceſſe à compoſer médiocrement, avec beaucoup de peine, de temps, & de dépenſe, ce que d'autres ont ſupérieurement exécuté. On ſe tourmente pour découvrir des choſes connues. Obſervons qu'excepté la matière des Arts, il n'y a proprement du reſſort d'un dictionnaire que ce qui eſt déjà publié, & que par conſéquent il eſt d'autant plus à ſouhaiter que chacun connoiſſe les grands livres compoſés dans ſa partie, & que l'éditeur ſoit muni des catalogues les plus complets & les plus étendus.

La citation exacte des ſources ſeroit d'une grande utilité: il faudroit s'en impoſer la loi. Ce ſeroit rendre un ſervice important à ceux qui ſe deſtinent à l'étude particulière d'une ſcience ou d'un art, que de leur donner la connoiſſance des bons auteurs, des meilleures éditions, & de l'ordre qu'ils doivent ſuivre dans leurs lectures. L'*Encyclopédie* s'en eſt quelquefois acquitté, elle auroit dû n'y manquer jamais.

Il faut analyſer ſcrupuleuſement & fidelement tout ouvrage auquel le temps a aſſuré une réputation conſtante. Je dis le *temps*, parce qu'il y a bien de la différence entre une *Encyclopédie* & une collection de journaux. Une *Encyclopédie* eſt une expoſition rapide & deſintéreſſée des découvertes des hommes dans tous les lieux, dans tous les genres, & dans tous les ſiécles, ſans aucun jugement des perſonnes; au-lieu que les journaux ne ſont qu'une hiſtoire momentanée des ouvrages & des auteurs. On y rend compte indiſtinctement des efforts heureux & malheureux, c'eſt-à-dire que pour un feuillet qui mérite de l'attention, on traite au long d'une infinité de volumes qui tombent dans l'oubli avant que le dernier journal de l'année ait paru. Combien ces ouvrages périodiques ſeroient abrégés, ſi on laiſſoit ſeulement un an d'intervalle entre la publication d'un livre, & le compte qu'on en rendroit ou qu'on n'en rendroit pas: tel ouvrage dont on a parlé fort au long dans le journal, n'y ſeroit pas même nommé. Mais que devient l'extrait quand le livre eſt oublié? Un dictionnaire univerſel & raiſonné eſt deſtiné à l'inſtruction générale & permanente de l'eſpèce humaine; les écrits périodiques, à la ſatisfaction momentanée de la curioſité de quel-

ques oisifs. Ils sont peu lu des gens de lettres.

Il faut particulièrement extraire des auteurs les systêmes, les idées singulières, les observations, les expériences, les vûes, les maximes, & les faits.

Mais il y a des ouvrages si importans, si bien médités, si précis, en petit nombre à la vérité, qu'une *Encyclopédie* doit les engloutir en entier. Ce sont ceux où l'objet général est traité d'une manière méthodique & profonde, tels que l'*essai sur l'entendement humain*, quoique trop diffus; *les considérations sur les mœurs*, quoique trop serrées; *les institutions astronomiques*, bien qu'elles ne soient pas assez élémentaires, *&c.*

Il faut distribuer les observations, les faits, les expériences, *&c.* aux endroits qui leur sont propres.

Il faut savoir dépecer artistement un ouvrage, en ménager les distributions, en présenter le plan, en faire une analyse qui forme le corps d'un article, dont les renvois indiqueront le reste de l'objet. Il ne s'agit pas de briser les jointures, mais de les relâcher; de rompre les parties, mais de les désassembler & d'en conserver scrupuleusement ce que les Artistes appellent les *repères*.

Il importe quelquefois de faire mention des choses absurdes; mais il faut que ce soit légèrement & en passant, seulement pour l'histoire de l'esprit humain, qui se dévoile mieux dans certains travers singuliers, que dans l'action la plus raisonnable. Ces travers sont pour le moraliste, ce qu'est la dissection d'un monstre pour l'historien de la nature: elle lui sert plus que l'étude de cent individus qui se ressemblent. Il y a des mots qui peignent plus fortement & plus complettement que tout un discours. Un homme à qui on ne pouvoit reprocher aucune mauvaise action, disoit un mal infini de la nature humaine. Quelqu'un lui demanda: mais où avez-vous vû l'homme si hideux? *en moi*, répondit-il. Voilà un méchant qui n'avoit jamais fait de mal; puisse-t-il mourir bien-tôt! Un autre disoit d'un ancien ami: un tel est un très-honnête-homme; il est pauvre, mais cela ne m'empêche pas d'en faire un cas singulier; il y a quarante ans que je suis son ami, & il ne m'a jamais demandé un sou. Ah! Moliere, où étiez-vous? ce trait ne vous eût pas échappé, & votre Avare n'en offriroit aucun ni plus vrai, ni plus énergique.

Comme il est au moins aussi important de rendre les hommes meilleurs, que de les rendre moins ignorans, je ne serois pas fâché qu'on recueillît tous les traits frappans des vertus morales. Il faudroit qu'ils fussent bien constatés: on les distribueroit chacun à leurs articles qu'ils vivifieroient. Pourquoi seroit-on si attentif à conserver l'histoire des pensées des hommes, & négligeroit-on l'histoire de leurs actions? celle-ci n'est-elle pas la plus utile? n'est-ce pas celle qui fait le plus d'honneur au genre humain? Je ne veux pas qu'on rappelle les mauvaises actions; il seroit à souhaiter qu'elles n'eussent jamais été. L'homme n'a pas besoin de mauvais exemples, ni la nature humaine d'être plus décriée. Il ne faudroit faire mention des actions déshonnêtes, que quand elles auroient été suivies, non de la perte de la vie & des biens, qui ne sont que trop souvent les suites funestes de la pratique de la vertu, mais que quand elles auroient rendu le méchant malheureux & méprisé au milieu des récompenses les plus éclatantes de ses forfaits. Les traits qu'il faudroit surtout recueillir, ce seroit ceux où le caractère de l'honnêteté est joint à celui d'une grande pénétration, ou d'une fermeté héroïque. Le trait de M. Pelisson ne seroit sûrement pas oublié. Il se porte accusateur de son maître & de son bienfaiteur: on le conduit à la bastille: on le confronte avec son accusé, qu'il charge de quelque malversation chimérique. L'accusé lui en demande la preuve. La preuve, lui répond Pelisson? hé Monsieur, elle ne se peut tirer que de vos papiers, & vous savez-bien qu'ils sont tous brûlés: en effet, ils l'étoient. Pelisson les avoit brûlés lui-même, mais il falloit en instruire le prisonnier; & il ne balança pas de recourir à un expédient, sûr à la vérité, puisque tout le monde y fut trompé; mais qui exposoit sa liberté, peut-être sa vie, & qui, s'il eût été ignoré, comme il pouvoit l'être, attachoit à son nom une infamie éternelle, dont la honte pouvoit réjaillir sur la république des lettres, où Pelisson occupoit un rang distingué. M. Gobinot de Reims supporte pendant quarante ans l'indignation publique, qu'il encouroit par une excessive parcimonie, dont il tiroit les sommes immenses qu'il destinoit à des monumens de la plus grande utilité. Associons-lui un prélat respectable par ses qualités apostoliques, ses dignités, sa naissance, la noble simplicité de ses mœurs, & la solidité de ses vertus. Dans une grande calamité, ce prélat, après avoir soulagé par d'abondantes distributions gratuites en argent & en grains, la partie de son troupeau qui laissoit voir toute son indigence, songe à secourir celle qui cachoit sa misère, en qui la honte étouffoit la plainte, & qui n'en étoit que plus malheureuse, contre l'oppression de ces hommes de sang, dont l'ame nage dans la joie au milieu du gémissement général, & il fait porter sur la place des grains qu'on y distribua à un prix fort au-dessous de celui qu'ils avoient coûté. L'esprit de parti qui abhorre tout acte vertueux qui n'est pas de quelqu'un des siens, traite sa charité de monopole, & un scélérat obscur inscrit cette atroce calomnie, parmi celles dont il remplit depuis si long-temps ses feuilles hebdomadaires. Cependant il survient de nouvelles calamités; le zèle inaltérable de ce rare pasteur continue de s'exercer, & il se trouve enfin un honnête homme qui élève la voix, qui dit la vérité, qui rend hommage à la vertu, & qui s'écrie transporté d'admiration: quel courage! quelle patience héroïque! qu'il est consolant

pour le genre humain que la méchanceté ne soit pas capable de ces efforts ! Voilà les traits qu'il faut recueillir ; & qui est-ce qui les liroit sans sentir son cœur s'échauffer ? Si l'on publioit un recueil qui contînt beaucoup de ces grandes & belles actions, qui est-ce qui se résoudroit à mourir sans y avoir fourni la matière d'une ligne ? Croit-on qu'il y eût quelque ouvrage d'un plus grand pathétique ? Il me semble, quant à moi, qu'il y auroit peu de pages dans celui ci, qu'un homme né avec une ame honnête & sensible, n'arrosât de ses larmes.

Il faudroit singulièrement se garantir de l'adulation. Quant aux éloges mérités, il y auroit bien de l'injustice à ne les accorder, qu'à la cendre insensible & froide de ceux qui ne peuvent plus les entendre : l'équité qui doit les dispenser, le cédera-t-elle à la modestie qui les refuse ? L'éloge est un encouragement à la vertu ; c'est un pacte public que vous faites contracter à l'homme vertueux. Si ses belles actions étoient gravées sur une colonne, perdroit-il un moment de vûe ce monument imposant ? ne seroit il pas un des appuis les plus forts qu'on pût prêter à la foiblesse humaine ? il faudroit que l'homme se déterminât à briser lui-même sa statue. L'éloge d'un honnête-homme est la plus digne & la plus douce récompense d'un autre honnête-homme : après l'éloge de sa conscience, le plus flateur est celui d'un homme de bien. O Rousseau, mon cher & digne ami, je n'ai jamais eu la force de me refuser à ta louange : j'en ai senti croître mon goût pour la vérité, & mon amour pour la vertu. Pourquoi tant d'oraisons funèbres, & si peu de panegyriques des vivans ? Croit-on que Trajan n'eût pas craint de démentir son panégyriste ? Si on le croit, on ne connoît pas toute l'autorité de la considération générale. Après les bonnes actions qu'on a faites, l'aiguillon le plus vif pour en multiplier le nombre, c'est la notoriété des premières ; c'est cette notoriété qui donne à l'homme un caractère public, auquel il lui est difficile de renoncer. Ce secret innocent n'est-il pas même un des plus importans de l'éducation vertueuse ? Mettez votre fils dans l'occasion de pratiquer la vertu ; faites-lui de ses bonnes actions un caractère domestique ; attachez à son nom quelque épithete qui les lui rappelle ; accordez-lui de la considération ; s'il franchit jamais cette barrière, j'ose assurer que le fond de son ame est mauvais ; que votre enfant est mal né, & que vous n'en ferez jamais qu'un méchant ; avec cette différence qu'il se fût précipité dans le vice tête baissée, & qu'arrêté par le contraste qu'il remarquera entre les dénominations honorables qu'on lui a accordées, & celles qu'il va encourir, il se laissera glisser vers le mal, mais par une pente qui ne sera pas assez insensible, pour que des parens attentifs ne s'apperçoivent point de la dégradation successive de son caractère.

Je hais cent fois plus les satyres dans un ouvrage, que les éloges ne m'y plaisent : les personnalités sont odieuses en tout genre d'écrire ; on est sûr d'amuser le commun des hommes, quand on s'étudie à repaître sa méchanceté. Le ton de la satyre est le plus mauvais de tous pour un dictionnaire ; & l'ouvrage le plus impertinent & le plus ennuyeux qu'on pût concevoir, ce seroit un dictionnaire satyrique : c'est le seul qui nous manque. Il faut absolument bannir d'un grand livre ces à-propos légers, ces allusions fines, ces embellissemens délicats qui feroient la fortune d'une historiette : les traits qu'il faut expliquer deviennent fades, ou ne tardent pas à devenir inintelligibles. Ce seroit une chose bien ridicule, que le besoin d'un commentaire dans un ouvrage, dont les différentes parties seroient destinées à s'interpréter réciproquement. Toute cette légèreté n'est qu'une mousse qui tombe peu-à-peu ; bien-tot la partie volatile s'en est évaporée, & il ne reste plus qu'une vase insipide. Tel est aussi le sort de la plûpart de ces étincelles qui partent du choc de la conversation : la sensation agréable, mais passagère, qu'elles excitent, naît des rapports qu'elles ont au moment, aux circonstances, aux lieux, aux personnes, à l'événement du jour ; rapports qui passent promptement. Les traits qui ne se remarquent point, parce que l'éclat n'en est pas le mérite principal, pleins de substance, & portant en eux le caractère de la simplicité, jointe à un grand sens, sont les seuls qui se soutiendroient au grand jour : pour sentir la frivolité des autres, il n'y a qu'à les écrire. Si l'on me montroit un auteur qui eût composé ses mélanges d'après des conversations, je serois presque sûr qu'il auroit recueilli tout ce qu'il falloit négliger, & négligé tout ce qu'il importoit de recueillir. Gardons-nous bien de commettre avec ceux que nous consulterons, la même faute que cet écrivain commettroit avec les personnes qu'il fréquenteroit. Il en est des grands ouvrages ainsi que des grands édifices ; ils ne comportent que des ornemens rares & grands. Ces ornemens doivent être répandus avec économie & discernement, ou ils nuiront à la simplicité en multipliant les rapports, à la grandeur, en divisant les parties & en obscurcissant l'ensemble ; & à l'intérêt, en partageant l'attention, qui sans ce defaut qui la distrait & la disperse, se rassembleroit toute entière sur les masses principales.

Si je proscris les satyres, il n'en est pas ainsi ni des portraits, ni des réflexions. Les vertus s'enchaînent les unes aux autres, & les vices se tiennent, pour ainsi dire, par la main. Il n'y a pas une vertu, pas un vice qui n'ait son cortège : c'est une sorte d'association nécessaire. Imaginer un caractère, c'est trouver d'après une passion dominante donnée, bonne ou mauvaise, les passions subordonnées qui l'accompagnent, les sen-

timens, les discours & les actions qu'elle suggère, & la sorte de teinte ou d'énergie que tout le système intellectuel & moral en reçoit : d'où l'on voit que les peintures idéales, conçues d'après les relations & l'influence réciproque des vertus & des vices, ne peuvent jamais devenir chimériques; que ce sont elles qui donnent la vraisemblance aux représentations dramatiques & à tous les ouvrages de mœurs; & qu'il se rencontrera éternellement dans la société des individus qui auront le bonheur & le malheur de leur ressembler. C'est ainsi qu'il arrive à un siècle très-éloigné d'élever des statues hideuses ou respectables, au bas desquelles la postérité écrit successivement différens noms : elle écrit Montesquieu où l'on avoit gravé Platon; Desfontaines, où on lisoit auparavant Erostrate ou Zoïle : avec cette différence affligeante, qu'on ne manquera jamais de noms de plus en plus déshonorés pour remplacer celui d'Erostrate ou de Zoïle; au lieu qu'on n'ose espérer de la succession des siècles, qu'elle nous en offre quelques uns de plus en plus illustres pour succéder à Montesquieu, & pour être le troisième ou le quatrième depuis Platon. Nous ne pouvons élever un trop grand nombre de ces statues dans notre ouvrage : elles devroient être en bronze dans nos places publiques & dans nos jardins, & nous inviter à la vertu sur ces piédestaux, où l'on a exposé à nos yeux & aux regards de nos enfans les débauches des dieux du Paganisme.

Après avoir traité de la matière *Encyclopédique* en général, on desireroit sans doute que nous entrassions dans l'examen de chacune de ses parties en particulier; mais c'est au public, & non pas à nous, qu'il appartient de juger du travail de nos collègues & du nôtre.

Nous répondrons seulement à ceux qui auroient voulu qu'on supprimât la Théologie, que c'est une science; que cette science est très étendue & très-curieuse, & qu'on auroit pû la rendre plus intéressante que la Mythologie, qu'ils auroient regrettée, si nous l'eussions omise.

A ceux qui excluent de notre Dictionnaire la Géographie; que les noms, la longitude & la latitude des étoiles qu'ils y admettent, n'ont pas plus de droit d'y rester que les noms, la longitude & la latitude des villes qu'ils en rejettent.

A ceux qui l'auroient desirée moins séche : qu'il étoit nécessaire de s'en tenir à la seule connoissance géographique des villes qui fût scientifique, à la seule qui nous suffiroit pour construire de bonnes cartes des temps anciens, si nous l'avions, & qui suffira à la postérité pour construire de bonnes cartes de nos temps, si nous la lui transmettons; & que le reste, étant entièrement historique, est hors de notre objet.

A ceux qui y ont regardé avec dégoût certains traits historiques, la cuisine, les modes, *&c.* qu'ils ont oublié combien ces matières ont engendré d'ouvrages d'érudition; que le plus succinct de nos articles en ce genre épargnera peut-être à nos descendans des années de recherches & des volumes de dissertations; qu'en supposant les savans à venir infiniment plus réservés que ceux du siècle passé, il est encore à présumer qu'ils ne dédaigneront pas d'écrire quelques pages pour expliquer ce que c'est qu'un *falbala ou qu'un pompon*; qu'un écrit sur nos modes, qu'on traiteroit aujourd'hui d'ouvrage frivole, seroit regardé dans deux mille ans, comme un ouvrage savant & profond, sur les habits françois; ouvrage très-instructif pour les littérateurs, les peintres & les sculpteurs; quant à notre cuisine, qu'on ne peut lui disputer d'être une branche importante de la Chimie.

A ceux qui se sont plaints que notre Botanique n'étoit ni assez complette, ni assez intéressante : que ces reproches sont sans aucun fondement; qu'il étoit impossible de s'étendre au-delà des genres, sans compiler des *in folio*; qu'on n'a omis aucune des plantes usuelles; qu'on les a décrites; qu'on en a donné l'analyse chimique, les propriétés, soit comme remèdes, soit comme alimens; que la seule chose qu'on auroit pû ajouter, qui fût scientifique & qui n'auroit pas occupé un espace bien considérable, c'eût eté d'indiquer à l'article du genre combien on comptoit d'espèces, & combien de variétés : & quant à la partie des arbres qui est si importante, qu'elle a dans l'*Encyclopédie*, à commencer au troisième volume, toute l'étendue qu'on lui peut desirer.

A ceux qui sont mécontens de la partie des Arts, & à ceux qui en sont satisfaits : qu'ils ont raison les uns & les autres, parce qu'il y a des choses dans cette matière immense qui sont, on ne peut pas plus mal faites, & d'autres qu'il seroit peut-être difficile de mieux faire.

Mais comme les Arts ont été l'objet principal de mon travail, je vais m'expliquer librement, & sur les défauts dans lesquels je suis tombé, & sur les précautions qu'il y auroit à prendre pour les corriger.

Celui qui se chargera de la matière des Arts, ne s'acquittera point de son travail d'une manière satisfaisante pour les autres & pour lui-même, s'il n'a profondément étudié l'histoire naturelle, & sur tout la Minéralogie; s'il n'est excellent méchanicien; s'il n'est très-versé dans la Physique rationnelle & expérimentale, & s'il n'a fait plusieurs cours de Chimie.

Naturaliste, il connoîtra d'un coup-d'œil les substances que les artistes emploient, & dont ils font communément tant de mystère.

Chimiste, il possédera les propriétés de ces substances : les raisons d'une infinité d'opérations lui seront connues; il éventera les secrets; les artistes ne lui en imposeront point; il discernera sur le champ l'absurdité de leurs mensonges; il saisira l'esprit d'une manœuvre : les tours de mains ne lui échapperont point; il distinguera sans peine

un mouvement indifférent, d'une précaution essentielle ; tout ce qu'il écrira de la matière des Arts sera clair, certain, lumineux ; & les conjectures sur les moyens de perfectionner ceux qu'on a, de retrouver des Arts perdus, & d'en inventer de nouveaux, se présenteront en foule à son esprit.

La Physique lui rendra raison d'une infinité de phénomènes dont les ouvriers demeurent étonnés toute leur vie.

Avec de la méchanique & de la géométrie, il parviendra sans peine au calcul vrai & réel des forces; il ne lui restera que l'expérience à acquérir, pour tempérer la rigueur des suppositions mathématiques ; qualité qui distingue, sur-tout dans la construction des machines délicates, le grand artiste de l'ouvrier commun, à qui on ne donnera jamais une juste idée de ce tempérament, s'il ne l'a point acquise, & en qui on ne la rectifiera jamais, s'il s'en est fait de fausses notions.

Muni de ces connoissances, il commencera par introduire quelque ordre dans son travail, en rapportant les Arts aux substances naturelles : ce qui est toujours possible ; car l'histoire des Arts n'est que l'*histoire de la nature employée.*

Il tracera ensuite pour chaque artiste un canevas à remplir ; il leur imposera de traiter de la matière dont ils se servent, des lieux d'où ils la tirent, du prix qu'elle leur coûte, *&c.* des instrumens, des différens ouvrages, & de toutes les manœuvres.

Il comparera les mémoires des artistes avec son canevas ; il confèrera avec eux ; il leur fera suppléer de vive voix ce qu'ils auront omis, & éclaircir ce qu'ils auront mal expliqué.

Quelque mauvais que ces mémoires puissent être ; quand ils auront été faits de bonne foi, ils contiendront toujours une infinité de choses que l'homme le plus intelligent n'appercevra pas, ne soupçonnera point, & ne pourra demander. Il y en desirera d'autres à la vérité ; mais ce seront celles que les artistes ne cèlent à personne : car j'ai éprouvé que ceux qui s'occupent sans cesse d'un objet, avoient un penchant égal à croire que tout le monde savoit ce dont ils ne faisoient point un secret, & que ce dont ils faisoient un secret n'étoit connu de personne : ensorte qu'ils étoient toujours tentés de prendre celui qui les questionnoit, ou pour un génie transcendant ou pour un imbécille.

Tandis que les artistes seront à l'ouvrage, il s'occupera à rectifier les articles que nous lui aurons transmis, & qu'il trouvera dans notre dictionnaire. Il ne tardera pas à s'appercevoir que malgré tous les soins que nous nous sommes donnés, il s'y est glissé des bévues grossières (*voyez l'article* BRIQUE), & qu'il y a des articles entiers qui n'ont pas l'ombre du sens commun (*voyez l'article* BLANCHISSERIE DE TOILES) : mais il apprendra, par son expérience, à nous savoir gré des choses qui seront bien, & à nous pardonner celles qui seront mal. C'est sur-tout quand il aura parcouru pendant quelque temps les atteliers, l'argent à la main, & qu'on lui aura fait payer bien chèrement les faussetés les plus ridicules, qu'il connoîtra quelle espèce de gens ce sont que les artistes, sur-tout à Paris, où la crainte des impôts les tient perpétuellement en méfiance, & où ils regardent tout homme qui les interroge avec quelque curiosité, comme un émissaire des fermiers généraux, ou comme un ouvrier qui veut ouvrir boutique. Il m'a semblé qu'on éviteroit ces inconvéniens, en cherchant dans la province toutes les connoissances sur les Arts qu'on y pourroit recueillir : on y est connu ; on s'adresse à des gens qui n'ont point de soupçon ; l'argent y est plus rare, & le temps moins cher. D'où il me paroît évident qu'on s'instruiroit plus facilement & à moins de fraix, & qu'on auroit des instructions plus sûres.

Il faudroit indiquer l'origine d'un art, & en suivre pié à pié les progrès quand ils ne seroient pas ignorés, ou substituer la conjecture & l'histoire hypothétique à l'histoire réelle. On peut assurer qu'ici le roman seroit souvent plus instructif que la vérité.

Mais il n'en est pas de l'origine & des progrès d'un art, ainsi que de l'origine & des progrès d'une science. Les savans s'entretiennent : ils écrivent : ils font valoir leurs découvertes : ils contredisent : ils sont contredits. Ces contestations manifestent les faits & constatent les dates. Les artistes au contraire vivent ignorés, obscurs, isolés ; ils font tout pour leur intérêt, ils ne font presque rien pour leur gloire. Il y a des inventions qui restent des siècles entiers renfermées dans une famille ; elles passent des pères aux enfans; se perfectionnent ou dégénèrent, sans qu'on sache précisément ni à qui, ni à quel temps il faut en rapporter la découverte. Les pas insensibles par lesquels un art s'avance à la perfection, confondent aussi les dates. L'un recueille le chanvre ; un autre le fait baigner ; un troisième le tille : c'est d'abord une corde grossière; puis un fil ; ensuite une toile : mais il s'écoule un siècle entre chacun de ces progrès. Celui qui porteroit une production depuis son état naturel jusqu'à son emploi le plus parfait, seroit difficilement ignoré. Comment seroit-il impossible qu'un peuple se trouvât tout-à-coup vêtu d'une étoffe nouvelle, & ne demandât pas à qui il en est redevable ? Mais ces cas n'arrivent point, ou n'arrivent que rarement.

Communément le hasard suggère les premières tentatives; elles sont infructueuses & restent ignorées : un autre les reprend; il a un commencement de succès ; mais dont on ne parle point : un troisième marche sur les pas du second : un quatrième sur les pas du troisième ; & ainsi de suite, jusqu'à ce que le dernier produit des expériences

foit excellent : & ce produit eſt le ſeul qui faſſe ſenſation. Il arrive encore qu'à peine une idée eſt elle écloſe dans un attelier, qu'elle en ſort & ſe répand. On travaille en pluſieurs endroits à la fois : chacun manœuvre de ſon côté ; & la même invention, revendiquée en même temps par pluſieurs, n'appartient proprement à perſonne, ou n'eſt attribuée qu'à celui qu'elle enrichit. Si l'on tient l'invention de l'étranger, la jalouſie nationale taît le nom de l'inventeur, & ce nom reſte inconnu.

Il ſeroit à ſouhaiter que le gouvernement autoriſât à entrer dans les manufactures, à voir travailler, à interroger les ouvriers, & à deſſiner les inſtrumens, les machines, & même le local.

Il y a des circonſtances où les artiſtes ſont tellement impénétrables, que le moyen le plus court, ce ſeroit d'entrer ſoi-même en apprentiſſage, ou d'y mettre quelqu'un de confiance.

Il y a peu de ſecrets qu'on ne parvînt à connoître par cette voie : il faudroit divulguer tous ces ſecrets ſans aucune exception.

Je ſais que ce ſentiment n'eſt pas celui de tout le monde : il y a des têtes étroites, des ames mal nées, indifférentes ſur le ſort du genre humain, & tellement concentrées dans leur petite ſociété, qu'elles ne voient rien au-delà de ſon intérêt Ces hommes veulent qu'on les appelle bons citoyens; & j'y conſens, pourvû qu'ils me permettent de les appeller *méchans hommes*. On diroit, à les entendre, qu'une *Encyclopédie* bien faite, qu'une hiſtoire générale des Arts ne devroit être qu'un grand manuſcrit ſoigneuſement renfermé dans la bibliothèque du monarque, & inacceſſible à d'autres yeux que les ſiens ; un livre de l'Etat, & non du peuple. A quoi bon divulguer les connoiſſances de la nation, ſes tranſactions ſecretes, ſes inventions, ſon induſtrie, ſes reſſources, ſes myſtères, ſa lumière, ſes arts & toute ſa ſageſſe ! ne ſont-ce pas là les choſes auxquelles elle doit une partie de ſa ſupériorité ſur les nations rivales & circonvoiſines ? Voilà ce qu'ils diſent ; & voici ce qu'ils pourroient encore ajouter. Ne ſeroit-il pas à ſouhaiter qu'au-lieu d'éclairer l'étranger, nous puſſions répandre ſur lui des ténèbres, & plonger dans la barbarie le reſte de la terre, afin de le dominer plus ſûrement ? Ils ne font pas attention qu'ils n'occupent qu'un point ſur ce globe, & qu'ils n'y dureront qu'un moment ; que c'eſt à ce point & à cet inſtant qu'ils ſacrifient le bonheur des ſiècles à venir & de l'eſpèce entière. Ils ſavent mieux que perſonne que la durée moyenne d'un empire n'eſt pas de deux mille ans, & que dans moins de temps peut-être, le nom *François*, ce nom qui durera éternellement dans l'hiſtoire, ſeroit inutilement cherché ſur la ſurface de la terre. Ces conſidérations n'étendent point leurs vûes ; il ſemble que le mot *humanité* ſoit pour eux un mot vuide de ſens. Encore s'ils étoient conſéquens ! mais dans un autre moment ils ſe déchaîneront contre l'impénétrabilité des ſanctuaires de l'Egypte ; ils déploreront la perte des connoiſſances anciennes ; ils accuſeront la négligence ou le ſilence des auteurs qui ſe ſont tûs, ou qui ont parlé ſi mal d'une infinité d'objets importans ; & ils ne s'appercevront pas qu'ils exigent des hommes d'autrefois ce dont ils font un crime à ceux d'aujourd'hui, & qu'ils blament les autres d'avoir été ce qu'ils ſe font honneur d'être.

Ces *bons citoyens* ſont les plus dangereux ennemis que nous ayons eus. En général, il faut profiter des critiques, ſans y répondre, quand elles ſont bonnes ; les négliger, quand elles ſont mauvaiſes. N'eſt-ce pas une perſpective bien agréable pour tous ceux qui s'opiniâtrent à noircir du papier contre nous, que ſi l'*Encyclopédie* conſerve dans dix ans la réputation dont elle jouit, il ne ſera plus queſtion de leurs écrits, & qu'il en ſera bien moins queſtion encore, ſi elle eſt ignorée.

J'ai entendu dire à M. de Fontenelle, que ſon appartement ne contiendroit pas tous les ouvrages qu'on avoit publiés contre lui. Qui eſt-ce qui en connoît un ſeul ? *L'eſprit des loix & l'hiſtoire naturelle* ne font que de paroître, & les critiques qu'on en a faites ſont entièrement ignorées. Nous avons déjà remarqué que, parmi ceux qui ſe ſont érigés en cenſeurs de l'*Encyclopédie*, il n'y en a preſque pas un qui eût les talens néceſſaires pour l'enrichir d'un bon article. Je ne croirois pas exagérer, quand j'ajouterois que c'eſt un livre dont la très-grande partie ſeroit à étudier pour eux. L'eſprit philoſophique eſt celui dans lequel on l'a compoſé, & il s'en faut beaucoup que la plupart de ceux qui nous jugent ſoient à cet égard ſeulement au niveau de leur ſiecle. J'en appelle à leurs ouvrages. C'eſt par cette raiſon qu'ils ne dureront pas, & que nous oſons préſumer que notre Dictionnaire ſera plus lu & plus eſtimé dans quelques années, qu'il ne l'eſt encore aujourd'hui. Il ne nous ſeroit pas difficile de citer d'autres auteurs qui ont eu, & qui auront le même ſort. Les uns (comme nous l'avons déjà dit plus haut) élevés aux Cieux, parce qu'ils avoient compoſé pour la multitude, qu'ils s'étoient aſſujettis aux idées courantes, & qu'ils s'étoient mis à la portée du commun des lecteurs, ont perdu de leur réputation, à meſure que l'eſprit humain a fait des progrès, & ont fini par être oubliés. D'autres au contraire, trop forts pour le temps où ils ont paru, ont été peu lus, peu entendus, point goûtés, & ſont demeurés obſcurs long-temps, juſqu'au moment où le ſiècle qu'ils avoient devancé fût écoulé, & qu'un autre ſiècle dont ils étoient avant qu'il fût arrivé, les atteignit, & rendit enfin juſtice à leur mérite.

Je crois avoir appris à mes concitoyens à eſtimer & à lire le chancelier Bacon ; on a plus feuilleté ce profond auteur depuis cinq ou ſix

ans, qu'il ne l'avoit jamais été. Nous sommes cependant encore bien loin de sentir l'importance de ses ouvrages; les esprits ne sont pas assez avancés. Il y a trop peu de personnes en état de s'élever à la hauteur de ses méditations; & peut être le nombre n'en deviendra-t-il jamais guère plus grand. Qui sait si le *novum organum*, les *cogitata & visa*, le livre *de augmento scientiarum*, ne sont pas trop au-dessus de la portée moyenne de l'esprit humain, pour devenir, dans aucun siècle, une lecture facile & commune? C'est au temps à éclaircir ce doute.

Mais ces considérations sur l'esprit & la matière d'un dictionaire encyclopédique nous conduisent naturellement à parler du style qui est propre à ce genre d'ouvrage.

Le laconisme n'est pas le ton d'un Dictionnaire; il donne plus a deviner qu'il ne le faut pour le commun des lecteurs. Je voudrois qu'on ne laissât penser que ce qui pourroit être perdu, sans qu'on en fut moins instruit sur le fond. L'effet de la diversité, outre qu'il est inévitable, ne me paroît point ici déplaisant. Chaque travailleur, chaque science, chaque art, chaque article, chaque sujet a sa langue & son style. Quel inconvénient y a-t-il à le lui conserver? S'il falloit que l'éditeur fît reconnoître sa main par-tout, l'ouvrage en seroit beaucoup retardé, & n'en seroit pas meilleur. Quelqu'instruit qu'un éditeur pût être, il s'exposeroit souvent à commettre une erreur de choses, dans l'intention de rectifier une faute de langue.

Je renfermerois le caractère général du style d'une *Encyclopédie*, en deux mots, *communia, proprie*; *propria, communiter*. En se conformant à cette règle, les choses communes seroient toujours élégantes; & les choses propres & particulières, toujours claires.

Il faut considérer un Dictionnaire universel des Sciences & des Arts, comme une campagne immense couverte de montagnes, de plaines, de rochers, d'eaux, de forêts, d'animaux & de tous les objets qui font la variété d'un grand paysage. La lumière du ciel les éclaire tous; mais ils en sont tous frappés diversement. Les uns s'avancent par leur nature & leur exposition, jusque sur le devant de la scène; d'autres sont distribués sur une infinité de plans intermédiaires; il y en a qui se perdent dans le lointain; tous se font valoir réciproquement.

Si la trace la plus légère d'affectation est insupportable dans un petit ouvrage, que seroit-ce, au jugement des gens de Lettres, qu'un grand ouvrage où ce défaut domineroit? Je suis sûr que l'excellence de la matière ne contrebalanceroit pas ce vice de style, & qu'il seroit peu lu. Les ouvrages de deux des plus grands hommes que la nature ait produits, l'un philosophe, & l'autre poëte, seroient infiniment plus parfaits & plus estimés, si ces hommes rares n'avoient été doués dans un degré très-extraordinaire, de deux talens qui me semblent contradictoires, le génie & le bel esprit. Les traits les plus brillans & les comparaisons les plus ingénieuses y déparent à tout moment les idées les plus sublimes. La nature les auroit traités beaucoup plus favorablement, si, leur ayant accordé le génie, elle leur eût refusé le bel esprit. Le goût solide & vrai, le sublime en quelque genre que ce soit, le pathétique, les grands effets de la crainte, de la commisération & de la terreur, les sentimens nobles & relevés, les grandes idées rejettent le tour épigrammatique & le contraste des expressions.

Si toutefois il y a quelqu'ouvrage qui comporte de la variété dans le style, c'est une *Encyclopédie*; mais comme j'ai desiré que les objets les plus indifférens y fussent toujours secrettement rapportés à l'homme, y prissent un tour moral, respirassent la décence, la dignité, la sensibilité, l'élévation de l'ame, en un mot, qu'on y discernât par-tout le souffle de l'honnêteté; je voudrois aussi que le ton répondît à ces vues, & qu'il en reçût quelqu'austérité, même dans les endroits où les couleurs les plus brillantes & les plus gaies n'auroient pas été déplacées. C'est manquer son but, que d'amuser & de plaire, quand on peut instruire & toucher.

Quant à la pureté de la diction, on a droit de l'exiger dans tout ouvrage. Je ne sais d'où vient l'indulgence injurieuse qu'on a pour les grands livres, & sur-tout pour les Dictionnaires. Il semble qu'on ait permis à l'*in-folio* d'être écrit pesamment, négligemment, sans génie, sans goût & sans finesse. Croit-on qu'il soit impossible d'introduire ces qualités dans un ouvrage de longue haleine? ou seroit-ce que la plupart des ouvrages de longue haleine qui ont paru jusqu'à présent, ayant communément ces défauts, on les a regardés comme un apanage du format?

Cependant on s'appercevra, en y regardant de près, que s'il y a quelqu'ouvrage où il soit facile de mettre du style, c'est un Dictionnaire, tout y est coupé par articles; & les morceaux les plus étendus le sont moins qu'un discours oratoire.

Mais voici ce que c'est. Il est rare que ceux qui écrivent supérieurement, veuillent & puissent continuer long-temps une tâche si pénible; d'ailleurs dans les ouvrages de société où la gloire du succès est partagée, & où le travail d'un homme est confondu avec le travail de plusieurs, on se désigne à soi-même un associé pour émule; on compare son travail avec le sien; on rougiroit d'être au-dessous, on se soucie peu d'être au-dessus; on n'emploie qu'une partie de ses forces, l'on espère que ce qu'on aura négligé disparoîtra dans l'immensité des volumes.

C'est ainsi que l'intérêt s'affoiblit dans chacun,

à mesure que le nombre des associés augmente; & que l'ouvrage d'un seul se distinguant d'autant moins qu'il a plus de collègues, le livre se trouve en général d'une médiocrité d'autant plus grande, qu'on y a employé plus de mains.

Cependant le temps lève le voile; chacun est jugé selon son mérite. On distingue le travailleur négligent du travailleur honnête ou qui a rempli son devoir. Ce que quelques-uns ont fait, montre ce qu'on étoit en droit d'exiger de tous; & le public nomme ceux dont il est mécontent, & regrette qu'ils aient si mal répondu à l'importance de l'entreprise, & au choix dont on les avoit honorés.

Je m'explique là-dessus avec d'autant plus de liberté, que personne ne sera plus exposé que moi à cette espèce de censure, & que, quelque critique qu'on fasse de notre travail, soit en général, soit en particulier, il n'en restera pas moins pour constant, qu'il seroit très-difficile de former une seconde société de gens de lettres & d'artistes, aussi nombreuse & mieux composée que celle qui concourt à la composition de ce Dictionnaire. S'il étoit facile de trouver mieux que moi pour auteur & pour éditeur, il faudra que l'on convienne qu'il étoit, sous ces deux aspects, infiniment plus facile encore de rencontrer moins bien que M. d'Alembert. Combien je gagnerois à cette espèce d'énumération où les hommes se compenseroient les uns par les autres! Ajoutons à cela qu'il y a des parties pour lesquelles on ne choisit point, & que cet inconvénient sera de toutes les éditions. Quelqu'honoraire qu'on proposât à un homme, il n'acquitteroit jamais le temps qu'on lui demanderoit. Il faut qu'un Artiste veille dans son attelier; il faut qu'un homme public soit à ses fonctions. Celui-ci est malheureusement trop occupé, & l'homme de cabinet n'est malheureusement pas assez instruit. On se tire de là comme on peut.

Mais s'il est facile à un dictionnaire d'être bien écrit, il n'est guère d'ouvrages, auxquels il soit plus essentiel de l'être. Plus une route doit être longue, plus il seroit à souhaiter qu'elle fût agréable. Au reste, nous avons quelque raison de croire que nous ne sommes pas restés de ce côté sans succès. Il y a des personnes qui ont lu l'*Encyclopédie* d'un bout à l'autre; & si l'on en excepte le dictionnaire de Bayle, qui perd tous les jours un peu de cette prérogative, il n'y a guère que le nôtre qui en ait joui, & qui en jouisse. Nous souhaitons qu'il la conserve peu, parce que nous aimons plus les progrès de l'esprit humain que la durée de nos productions, & que nous aurions réussi bien au-delà de nos espérances, si nous avions rendu les connoissances si populaires, qu'il fallût au commun des hommes un ouvrage plus fort que l'*Encylopédie*, pour les attacher & les instruire.

Il seroit à souhaiter, quand il s'agit de style, qu'on pût imiter Pétrone, qui a donné en même temps l'exemple & le prétexte, lorsqu'ayant à peindre les qualités d'un beau discours, il a dit, *grandis, & ut ita dicam, pudica oratio neque maculosa est neque turgida, sed naturali pulchritudine exsurgit.* La description est la chose même.

Il faut se garantir singulièrement de l'obscurité, & se ressouvenir à chaque ligne qu'un dictionnaire est fait pour tout le monde, & que la répétition des mots qui offenseroit dans un ouvrage léger, devient un caractère de simplicité qui ne déplaira jamais dans un grand ouvrage.

Qu'il n'y ait jamais rien de vague dans l'expression. Il seroit mal dans un livre philosophique d'employer les termes les plus usités, lorsqu'ils n'emportent avec eux aucune idée fixe & déterminée; & il y a de ces termes, & en très-grand nombre. Si l'on pouvoit en donner des définitions, selon la nature qui ne change point, & non selon les conventions & les préjugés des hommes, qui changent continuellement, ces définitions deviendroient des germes de découvertes. Observons encore ici le besoin continuel que nous avons d'un modèle invariable & constant, auquel nos définitions & nos descriptions se rapportent, tel que la nature de l'homme, des animaux, ou des autres êtres subsistans. Le reste n'est rien, & celui qui ne sait pas écarter certaines notions particulières, locales & passagères, est gêné dans son travail & sans cesse exposé à dire, contre le témoignage de sa conscience & la pente de son esprit, des choses inexactes pour le moment, & fausses, ou du moins obscures & hasardées pour l'avenir.

Les ouvrages des génies les plus intrépides & les plus élevés, des plus grands philosophes de l'antiquité sont un peu défigurés par ce défaut. Il s'en manque beaucoup que ceux de nos jours en soient exempts. L'intolérance, le manque de la double doctrine, le défaut d'une langue hieroglyfique & sacrée, perpétueront à jamais ces contradictions, continueront de tacher nos plus belles productions. On ne sait souvent ce qu'un homme a pensé sur les matières les plus importantes. Il s'enveloppe dans des ténèbres affectées; ses contemporains mêmes ignorent ses sentimens; & l'on ne doit pas s'attendre que l'*Encyclopédie* soit exempte de ce défaut.

Plus les matières sont abstraites, plus il faudra s'efforcer de les mette à la portée de tous les lecteurs.

Un éditeur qui aura de l'expérience & qui sera maître de lui-même, se placera dans la classe moyenne des esprits. Si la nature l'avoit élevé au rang des premiers génies, & qu'il n'en descendit jamais; conversant sans cesse avec les hommes de la plus grande pénétration, il lui arriveroit de considérer les objets d'un point de vue où la multitude ne peut atteindre. Trop au-dessus d'elle, l'ouvrage deviendroit obscur

pour trop de monde. Mais s'il se trouvoit malheureusement, ou s'il avoit la complaisance de s'abaisser fort au-dessous; les matières traitées comme pour des imbécilles, deviendroient longues & fastidieuses. Il considérera donc le monde comme son école & le genre humain comme son pupile, & il dictera des leçons qui ne fassent pas perdre aux bons esprits un temps précieux, & qui ne rebutent point la foule des esprits ordinaires. Il y a deux classes d'hommes, à peu près également étroites, qu'il faut également négliger. Ce sont les génies transcendans, & les imbécilles, qui n'ont besoin de maîtres ni les uns ni les autres.

Mais s'il n'est pas facile de saisir la portée commune des esprits, il l'est beaucoup moins encore à l'homme de génie de s'y fixer. Le génie tend naturellement à s'élever; il cherche la région des nues; s'il s'oublie un moment, il est emporté d'un vol rapide; & bientôt les yeux ordinaires cessent de l'appercevoir & de le suivre.

Si chaque encyclopédiste s'étoit bien acquitté de son travail, l'attention principale d'un éditeur se réduiroit à circonscrire rigoureusement les différens objets; à renfermer les parties en elles-mêmes, & à supprimer des redites, ce qui est toujours plus facile que de remplir des omissions; les redites s'apperçoivent & se corrigent d'un trait de plume; les omissions se dérobent & ne se suppléent pas sans travail. Le grand inconvénient, c'est que quand elles se montrent, c'est si brusquement, que l'éditeur se trouvant pressé entre une matière qui demande du temps, & la vîtesse de l'impression qui n'en accorde point, il faut que l'ouvrage soit estropié, ou l'ordre perverti; l'ouvrage estropié, si l'on remplit sa tâche selon le temps; l'ordre perverti, si on la renvoie à quelqu'endroit écarté du dictionnaire.

Où est l'homme assez versé dans toutes les matières, pour en écrire sur le champ, comme s'il s'en étoit long-temps occupé? Où est l'éditeur qui aura les principes d'un auteur assez présens, ou des notions assez conformes aux siennes, pour ne tomber dans aucune contradiction?

N'est-ce pas même un travail presqu'au-dessus de ses forces, que d'avoir à remarquer les contradictions qui se trouveront nécessairement entre les principes & les idées de ses associés? S'il n'est pas de sa fonction de les lever, quand elles sont réelles, il le doit au moins quand elles ne sont qu'apparentes: & dans le premier cas, peut-il être dispensé de les indiquer, de les faire sortir, d'en marquer la source, de montrer la route commune que deux auteurs ont suivie, & le point de division où ils ont commencé à se séparer; de balancer leurs raisons; de proposer des observations & des expériences pour & contre; de désigner le côté de la vérité, ou celui de la vraisemblance? Il ne mettra l'ouvrage à couvert du reproche, qu'en observant expressément que ce n'est pas le dictionnaire qui se contredit, mais les Sciences & les Arts qui ne sont pas d'accord. S'il alloit plus loin; s'il résolvoit les difficultés, il seroit homme de génie: mais peut-on exiger d'un éditeur qu'il soit homme de génie? Et ne seroit-ce pas une folie que de demander qu'il fût un génie universel?

Une attention que je recommanderai à l'éditeur qui nous succédera, & pour le bien de l'ouvrage, & pour la sûreté de sa personne, c'est d'envoyer aux censeurs les feuilles imprimées, & non le manuscrit. Avec cette précaution, les articles ne seront ni perdus, ni dérangés, ni supprimés; & le paraphe du censeur, mis au bas de la feuille imprimée, sera le garant le plus sûr qu'on n'a ni ajouté, ni altéré, ni retranché, & que l'ouvrage est resté dans l'état où il a jugé à propos qu'il s'imprimât.

Mais le nom & la fonction de censeur me rappellent une question importante. On a demandé s'il ne vaudroit pas mieux qu'une *Encyclopédie* fût permise tacitement, qu'expressément approuvée: ceux qui soutenoient l'affirmative, disoient: « alors les auteurs jouiroient de toute la liberté » nécessaire pour en faire un excellent ouvrage. » Combien on y traiteroit de sujets importans! » les beaux articles que le droit public fourniroit! » Combien d'autres qu'on pourroit imprimer à » deux colonnes, dont l'une établiroit le pour, » & l'autre le contre! L'historique seroit exposé » sans partialité; le bien loué hautement; le mal » blâmé sans réserve; les vérités assurées; les » doutes proposés; les préjugés détruits, & l'usage » des renvois politiques fort restreint ».

Leurs antagonistes répondoient simplement « qu'il valoit mieux sacrifier un peu de liberté, » que de s'exposer à tomber dans la licence; & » d'ailleurs, ajoutoient-ils, telle est la constitu» tion des choses qui nous environnent, que si un » homme extraordinaire s'étoit proposé un ou» vrage aussi étendu que le nôtre, & qu'il lui eût » été donné par l'Etre suprême de connoître en » tout la vérité, il faudroit encore pour sa sécu» rité, qu'il lui fût assigné un point inaccessible » dans les airs, d'où ses feuilles tombassent sur la » terre ».

Puisqu'il est donc si à propos de subir la censure littéraire, on ne peut avoir un censeur trop intelligent: il faudra qu'il sache se prêter au caractère général de l'ouvrage; voir sans intérêt ni pusillanimité; n'avoir de respect que pour ce qui est vraiment respectable; distinguer le ton qui convient à chaque personne & à chaque sujet; ne s'effaroucher ni des propos cyniques de Diogène, ni des termes techniques de Winslou, ni des syllogismes d'Anaxagoras; ne pas exiger qu'on réfute, qu'on affoiblisse ou qu'on supprime, ce qu'on ne raconte qu'historiquement; sentir la différence d'un ouvrage immense & d'un *in-douze*; & aimer assez la vérité, la vertu, le pro-

grès des connoiſſances humaines & l'honneur de la nation, pour n'avoir en vûe que ces grands objets.

Voilà le cenſeur que je voudrois : quant à l'homme que je deſirerois pour auteur, il ſeroit ferme, inſtruit, honnête, véridique, d'aucun pays, d'aucune ſecte, d'aucun état ; racontant les choſes du moment où il vit, comme s'il en étoit à mille ans, & celles de l'endroit qu'il habite, comme s'il en étoit à deux mille lieues. Mais à un ſi digne collègue, qui faudroit-il pour éditeur ? Un homme doué d'un grand ſens, célèbre par l'étendue de ſes connoiſſances, l'élévation de ſes ſentimens & de ſes idées, & ſon amour pour le travail : un homme aimé & reſpecté par ſon caractère domeſtique & public ; jamais enthouſiaſte, à moins que ce ne fût de la vérité, de la vertu, & de l'humanité.

Il ne faut pas imaginer que le concours de tant d'heureuſes circonſtances ne laisſât aucune imperfection dans l'*Encyclopédie* : il y aura toujours des défauts dans un ouvrage de cette étendue. On les réparera d'abord par des ſupplémens, à meſure qu'ils ſe découvriront : mais il viendra néceſſairement un temps où le public demandera lui-même une refonte générale ; & comme on ne peut ſavoir à quelles mains ce travail important ſera confié, il reſte incertain ſi la nouvelle édition ſera inférieure ou préférable à la précédente. Il n'eſt pas rare de voir des ouvrages conſidérables, revûs, corrigés, augmentés par des maladroits, dégénérer à chaque réimpreſſion, & tomber enfin dans le mépris. Nous en pourrions citer un exemple récent, ſi nous ne craignions de nous abandonner au reſſentiment, en croyant céder à l'intérêt de la vérité.

L'*Encyclopédie* peut aiſément s'améliorer ; elle peut auſſi aiſément ſe détériorer. Mais le danger auquel il faudra principalement obvier, & que nous aurons prévû, c'eſt que le ſoin des éditions ſubſéquentes ne ſoit pas abandonné au deſpotiſme d'une ſociété, d'une compagnie, quelle qu'elle puiſſe être. Nous avons annoncé, & nous en atteſtons nos contemporains & la poſtérité, que le moindre inconvénient qui pût en arriver, ce ſeroit qu'on ſupprimât des choſes eſſentielles ; qu'on multipliât à l'infini le nombre & le volume de celles qu'il faudroit ſupprimer ; que l'eſprit de corps, qui eſt ordinairement petit, jaloux, concentré, infectât la maſſe de l'ouvrage ; que les arts fuſſent négligés ; qu'une matière d'un intérêt paſſager étouffât les autres ; & que l'*Encyclopédie* ſubît le ſort de tant d'ouvrages de controverſe. Lorſque les catholiques & les proteſtans, las de diſputes & raſſaſiés d'injures, prirent le parti du ſilence & du repos ; on vit en un inſtant une foule de livres vantés, diſparoître & tomber dans l'oubli, comme on voit tomber au fond d'un vaiſſeau, le ſédiment d'une fermentation qui s'appaiſe.

Voilà les premières idées qui ſe ſont offertes à mon eſprit ſur le projet d'un Dictionnaire univerſel & raiſonné de la connoiſſance humaine ; ſur ſa poſſibilité ; ſa fin ; ſes matériaux ; l'ordonnance générale & particulière de ces matériaux ; le ſtyle ; la méthode ; les renvois ; la nomenclature ; le manuſcrit ; les auteurs ; les cenſeurs ; les éditeurs, & le typographe.

Si l'on pèſe l'importance de ces objets, on s'appercevra facilement qu'il n'y en a aucun qui ne fournît la matière d'un diſcours fort étendu ; que j'ai laiſſé plus de choſes à dire que je n'en ai dites ; & que peut-être la prolixité & l'adulation ne feront pas au nombre des défauts qu'on pourra me reprocher. (*Anc. Encyc. M.* Diderot.)

ENTHOUSIASME. ſ. m. Quiconque veut chercher ſérieuſement la vérité, doit, avant toutes choſes, concevoir de l'amour pour elle. Car celui qui ne l'aime point, ne ſauroit ſe tourmenter beaucoup pour l'acquérir, ni être beaucoup en peine, lorſqu'il manque de la trouver. Il n'y a perſonne dans la République des Lettres qui ne faſſe profeſſion ouverte d'être amateur de la vérité ; & il n'y a point de créature raiſonnable qui ne prît en mauvaiſe part de paſſer dans l'eſprit des autres pour avoir une inclination contraire. Mais, avec tout cela, l'on peut dire, ſans ſe tromper, qu'il y a fort peu de gens qui aiment la vérité pour l'amour de la vérité, parmi ceux-là même qui croient être de ce nombre. Sur quoi il vaudroit la peine d'examiner comment un homme peut connoître qu'il aime ſincèrement la vérité. Pour moi, je crois qu'en voici une preuve infaillible, c'eſt de ne pas recevoir une propoſition avec plus d'aſſurance, que les preuves ſur leſquelles elle eſt fondée ne le permettent. Il eſt viſible que quiconque va au-delà de cette meſure, n'embraſſe pas la vérité par l'amour qu'il a pour elle, qu'il n'aime pas la vérité pour l'amour d'elle-même, mais pour quelqu'autre fin indirecte. Car l'évidence qu'une propoſition eſt véritable (excepté celles qui ſont évidentes par elles-mêmes), conſiſtant uniquement dans les preuves qu'un homme en a, il eſt clair que quelques degrés d'aſſentiment qu'il lui donne au-delà des degrés de cette évidence, tout ce ſurplus d'aſſurance eſt dû à quelqu'autre paſſion, & non à l'amour de la vérité. Parce qu'il eſt auſſi impoſſible que l'amour de la vérité emporte mon aſſentiment au-deſſus de l'évidence que j'ai qu'une telle propoſition eſt véritable ; qu'il eſt impoſſible que l'amour de la vérité me faſſe donner mon conſentement à une propoſition, en conſidération d'une évidence qui ne me fait pas voir que cette propoſition ſoit véritable ; ce qui eſt en effet embraſſer cette propoſition comme une vérité, parce qu'il eſt poſſible ou probable qu'elle ne ſoit pas véritable. Dans toute vérité qui ne s'établit pas dans notre eſprit par la lumière irréſiſtible d'une évidence immédiate, ou par la force d'une dé-

monstration ; les argumens qui entraînent son assentiment, sont les garans & le gage de sa probabilité à notre égard, & nous ne pouvons la recevoir que pour ce que ces argumens la font voir à notre entendement ; de sorte que quelqu'autorité que nous donnions à une proposition, au-delà de ce qu'elle reçoit des principes & des preuves sur quoi elle est appuyée, on en doit attribuer la cause au penchant qui nous entraîne de ce côté-là ; & c'est déroger d'autant à l'amour de la vérité, qui ne pouvant recevoir aucune évidence de nos passions, n'en doit recevoir non plus aucune atteinte.

Une suite constante de cette mauvaise disposition d'esprit, c'est de s'attribuer l'autorité de prescrire aux autres nos propres opinions. Car le moyen qu'il ne puisse presqu'arriver autrement, sinon que celui qui a déjà imposé à sa propre croyance, soit prêt d'imposer à la croyance d'autrui ? Qui peut attendre raisonnablement, qu'un homme emploie des argumens & des preuves convaincantes auprès des autres hommes, si son entendement n'est pas accoutumé à s'en servir pour lui-même, s'il fait violence à ses propres facultés, s'il tyrannise son esprit & usurpe une prérogative uniquement dûe à la vérité, qui est d'exiger l'assentiment de l'esprit par sa seule autorité, c'est-à-dire, à proportion de l'évidence que la vérité emporte avec elle ?

A cette occasion, je prendrai la liberté de considérer un troisième fondement d'assentiment, auquel certaines gens attribuent la même autorité qu'à la foi ou à la raison, & sur lequel ils s'appuient avec une aussi grande confiance ; je veux parler de l'*Enthousiasme*, qui laissant la raison à quartier, voudroit établir la révélation sans elle, mais qui par-là détruit en effet la raison & la révélation tout-à-la-fois, & leur substitue de vaines fantaisies, qu'un homme a forgées lui-même, & qu'il prend pour un fondement solide de croyance & de conduite.

La raison est une révélation naturelle, par où le Père de lumière, la source éternelle de toute connoissance, communique aux hommes cette portion de vérité qu'il a mise à la portée de leurs facultés naturelles. Et la révélation est la raison naturelle, augmentée par un nouveau fonds de découvertes émanées immédiatement de Dieu, & dont la raison établit la vérité par le témoignage & les preuves qu'elle emploie pour montrer qu'elles viennent effectivement de Dieu ; de sorte que celui qui proscrit la raison pour faire place à la révélation, éteint ces deux flambeaux tout-à-la-fois, & fait la même chose que s'il vouloit persuader à un homme de s'arracher les yeux pour mieux recevoir, par le moyen d'un télescope, la lumière éloignée d'une étoile qu'il ne peut voir par le secours de ses yeux.

Mais les hommes trouvant qu'une révélation immédiate est un moyen plus facile pour établir leurs opinions & pour régler leur conduite que le travail de raisonner juste ; travail pénible, ennuyeux, & qui n'est pas toujours suivi d'un heureux succès, il ne faut pas s'étonner qu'ils aient été fort sujets à prétendre avoir des révélations & à se persuader à eux-mêmes qu'ils sont sous la direction particulière du ciel, par rapport à leurs actions & à leurs opinions, sur-tout à l'égard de celles qu'ils ne peuvent justifier par les principes de la raison & par les voies ordinaires de parvenir à la connoissance. Aussi voyons-nous que dans tous les siècles les hommes, en qui la mélancolie a été mêlée avec la dévotion, & dont la bonne opinion d'eux-mêmes leur a fait accroire qu'ils avoient une plus étroite familiarité avec Dieu & plus de part à sa faveur que les autres hommes, se sont souvent flattés d'avoir un commerce immédiat avec la Divinité, & de fréquentes communications avec l'Esprit divin. On ne peut nier que Dieu ne puisse illuminer l'entendement par un rayon qui vient immédiatement de cette source de lumière. Ils s'imaginent que c'est-là ce qu'il a promis de faire ; & cela posé, qui peut avoir plus de droit de prétendre à cet avantage, que ceux qui sont son peuple particulier, choisi de sa main, & soumis à ses ordres ?

Leurs esprits ainsi prévenus, quelque opinion frivole qui vienne à s'établir fortement dans leur fantaisie, c'est une illumination qui vient de l'esprit de Dieu, & qui est en même temps d'une autorité divine ; & à quelqu'action extravagante qu'ils se sentent portés par une forte inclination, ils concluent que c'est une vocation ou une direction du ciel qu'ils sont obligés de suivre. C'est un ordre d'en-haut, ils ne sauroient errer en l'exécutant.

Je suppose que c'est-là ce qu'il faut entendre proprement par *Enthousiasme*, qui sans être fondé sur la raison ou sur la révélation divine, mais procédant de l'imagination d'un esprit échauffé ou plein de lui-même, n'a pas plutôt pris racine quelque part, qu'il a plus d'influence sur les opinions & les actions des hommes, que la raison ou la révélation, prises séparément ou jointes ensemble ; car les hommes ont beaucoup de penchant à suivre les impulsions qu'ils reçoivent d'eux-mêmes ; & il est sûr que tout homme agit plus vigoureusement, lorsque c'est un mouvement naturel qui l'entraine tout entier. Une forte imagination s'étant une fois emparée de l'esprit sous l'idée d'un nouveau principe, emporte aisément tout avec elle, lorsqu'élevée au-dessus du sens commun & délivrée du joug de la raison & de l'importunité des réflexions, elle est parvenue à une autorité divine, & soutenue en même temps par notre inclination & par notre propre tempérament.

Quoique les opinions & les actions extravagantes où l'*Enthousiasme* a engagé les hommes, dussent suffire pour les précautionner contre ce

faux principe qui eſt ſi propre à les jetter dans l'égarement, tant à l'égard de leur croyance qu'à l'égard de leur conduite ; cependant l'amour que les hommes ont pour ce qui eſt extraordinaire, la commodité & la gloire qu'il y a d'être inſpiré & élevé au-deſſus des voies ordinaires & communes de parvenir à la connoiſſance, flattent ſi fort la pareſſe, l'ignorance, & la vanité de quantité de gens, que lorſqu'ils ſont une fois entêtés de cette manière de révélation immédiate, de cette eſpèce d'illumination ſans recherche, de certitude ſans preuves & ſans examen, il eſt difficile de les tirer de là. La raiſon eſt perdue pour eux. Ils ſe ſont élevés au-deſſus d'elle ; ils « voient » la lumière infuſe dans leur entendement, & ne » peuvent ſe tromper. Cette lumière y paroît » viſiblement : ſemblable à l'éclat d'un beau ſo» leil, elle ſe montre elle-même, & n'a beſoin » d'autre preuve que de ſa propre évidence. Ils » ſentent, diſent-ils, la main de Dieu qui les » pouſſe intérieurement : ils ſentent les impul» ſions de l'eſprit, & ils ne peuvent ſe tromper » ſur ce qu'ils ſentent en eux-mêmes. » C'eſt par-là qu'ils ſe défendent, & qu'ils ſe perſuadent que la raiſon n'a rien à démêler avec ce qu'ils voient & qu'ils ſentent en eux-mêmes. « Ce ſont des » choſes dont ils ont une expérience ſenſible, » & qui ſont par conſéquent au-deſſus de tout » doute & n'ont beſoin d'aucune preuve. Ne » ſeroit-on pas ridicule d'exiger d'un homme » qu'il eût à prouver que la lumière brille, & » qu'il la voit ? Elle eſt elle-même une preuve » de ſon éclat, & n'en peut avoir d'autre. Lorſ» que l'Eſprit divin porte la lumière dans nos » ames, il en écarte les ténèbres, & nous voyons » cette lumière, comme nous voyons celle du » ſoleil en plein midi, ſans avoir beſoin que le » crépuſcule de la raiſon nous la montre. Cette » lumière qui vient du ciel eſt vive, claire & » pure, elle emporte ſa propre démonſtration » avec elle ; & nous pouvons avec autant de rai» ſon prendre un verre luiſant pour nous aider à » voir le ſoleil, qu'à examiner ce rayon céleſte » à la faveur de notre raiſon qui n'eſt qu'un foible » & obſcur lumignon. »

C'eſt le langage ordinaire de ces gens-là. Ils ſont aſſurés, parce qu'ils ſont aſſurés ; & leurs perſuaſions ſont droites, parce qu'elles ſont fortement établies dans leur eſprit. Car c'eſt à quoi ſe réduit tout ce qu'ils diſent, après qu'on l'a détaché des métaphores priſes de la vue & du ſentiment, dont ils l'enveloppent. Cependant ce langage figuré leur impoſe ſi fort, qu'il leur tient lieu de certitude pour eux-mêmes, & de démonſtration à l'égard des autres.

Mais pour examiner avec un peu d'exactitude cette lumière intérieure & ce ſentiment ſur quoi ces perſonnes font tant de fonds : Il y a, diſent-ils, une lumière claire au-dedans d'eux, & ils la voient. Ils ont un ſentiment vif, & ils le ſentent. Ils en ſont aſſurés, & ne voient pas qu'on puiſſe le leur diſputer. Car lorſqu'un homme dit qu'il voit ou qu'il ſent, perſonne ne peut lui nier qu'il voie ou qu'il ſente. Mais qu'ils me permettent à mon tour de leur faire ici quelques queſtions. Cette vue eſt elle la perception de la vérité d'une propoſition, ou de ceci, que c'eſt une révélation qui vient de Dieu ? Ce ſentiment eſt-il une perception d'une inclination ou fantaiſie de faire quelque choſe, ou bien de l'eſprit de Dieu qui produit en eux cette inclination ? Ce ſont là deux perceptions fort différentes & que nous devons diſtinguer ſoigneuſement, ſi nous ne voulons pas nous abuſer nous-mêmes. Je puis appercevoir la vérité d'une propoſition, & cependant ne pas appercevoir que c'eſt une révélation immédiate de Dieu. Je puis appercevoir dans Euclide la vérité d'une propoſition, ſans qu'elle ſoit, ou que j'apperçoive qu'elle ſoit une révélation. Je puis appercevoir auſſi que je n'en ai pas acquis la connoiſſance par une voie naturelle ; d'où je puis conclure qu'elle m'eſt révélée, ſans appercevoir pourtant que c'eſt une révélation qui vient de Dieu ; parce qu'il y a des eſprits, qui ſans en avoir reçu la commiſſion de la part de Dieu, peuvent exciter ces idées en moi, & les préſenter à mon eſprit dans un tel ordre que j'en puiſſe appercevoir la connexion. De ſorte que la connoiſſance d'une propoſition qui vient dans mon eſprit je ne ſais comment, n'eſt pas une perception qu'elle vienne de Dieu, moins encore une forte perſuaſion que cette propoſition eſt véritable, eſt-elle une perception qu'elle vienne de Dieu, ou même qu'elle eſt véritable. Mais quoiqu'on donne à une telle penſée le nom de *lumière* & de *vue*, je crois que ce n'eſt tout au plus que croyance & confiance : & la propoſition qu'ils ſuppoſent être une révélation, n'eſt pas une propoſition qu'ils connoiſſent véritable, mais qu'ils préſument véritable. Car lorſqu'on connoît qu'une propoſition eſt véritable, la révélation eſt inutile ; & il eſt difficile de concevoir comment un homme peut avoir une révélation de ce qu'il connoît déjà. Si donc c'eſt une propoſition de la vérité de laquelle ils ſoient perſuadés, ſans connoître qu'elle ſoit véritable, ce n'eſt pas voir, mais croire, quelque ſoit le nom qu'ils donnent à une telle perſuaſion. Car ce ſont deux voies par où la vérité entre dans l'eſprit, tout-à-fait diſtinctes, de ſorte que l'une n'eſt pas l'autre. Ce que je vois, je connois qu'il eſt tel que je le vois par l'évidence de la choſe même ; & ce que je crois, je le ſuppoſe véritable par le témoignage d'autrui. Mais je dois connoître que ce témoignage a été rendu : autrement, quel fondement puis-je avoir de croire ? Je dois voir que c'eſt Dieu qui me révèle cela, ou bien je ne vois rien. La queſtion ſe réduit donc à ſavoir comment je connois que c'eſt Dieu qui me révèle cela, que cette impreſſion eſt faite

sur mon ame par son Saint-Esprit, & que je suis par conséquent obligé de la suivre. Si je ne connois pas cela, mon assurance est sans fondement, quelque grande qu'elle soit, & toute la lumière dont je prétends être éclairé, n'est qu'*enthousiasme*. Car soit que la proposition qu'on suppose révélée soit en elle-même évidemment véritable ou visiblement probable, ou incertaine, à en juger par les voies ordinaires de la connoissance, la vérité qu'il faut établir solidement & prouver évidemment, c'est que Dieu a révélé cette proposition, & que ce que je prends pour révélation a été mis certainement dans mon esprit par lui-même, & que ce n'est pas une illusion qui ait été insinuée par quelqu'autre esprit, ou excitée par ma propre fantaisie. Car, si je ne me trompe, ces gens-là prennent une telle chose pour vraie, parce qu'ils présument que Dieu l'a révélée. Cela étant, ne leur est-il pas de la dernière importance d'examiner sur quel fondement ils présument que c'est une révélation qui vient de Dieu; sans cela, leur confiance ne sera que pure présomption, & cette lumière dont ils sont si fort éblouis, ne sera autre chose qu'un feu follet qui les promènera sans cesse autour de ce cercle : c'est une révélation, parce que je le crois fortement; & je le crois, parce que c'est une révélation.

A l'égard de tout ce qui est de révélation divine, il n'est pas nécessaire de le prouver autrement qu'en faisant voir que c'est véritablement une inspiration qui vient de Dieu; car cet être, qui est tout bon & tout sage, ne peut ni tromper ni être trompé. Mais comment pourrons-nous connoître qu'une proposition que nous avons dans l'esprit, est une vérité que Dieu nous a inspirée, qu'il nous a révélée, qu'il expose lui-même à nos yeux, & que pour cet effet nous devons croire? C'est ici que l'*enthousiasme* manque d'avoir l'évidence à laquelle il prétend. Car les personnes prévenues de cette imagination se glorifient d'une lumière qui les éclaire, à ce qu'ils disent, & qui leur communique la connoissance de telle ou telle vérité. Mais s'ils connoissent que c'est une vérité, ils doivent le connoître ou par sa propre évidence, ou par les preuves naturelles qui le démontrent visiblement. S'ils voient & connoissent que c'est une vérité par l'une de ces deux voies, ils supposent en vain que c'est une révélation; car ils connoissent que cela est vrai par la même voie que tout autre homme le peut connoître naturellement sans le secours de la révélation, puisque c'est effectivement ainsi que toutes les vérités que des hommes non inspirés viennent à connoître, entrent dans leur esprit & s'y établissent de quelqu'espèce qu'elles soient. S'ils disent qu'ils savent que cela est vrai, parce que c'est une révélation émanée de Dieu, la raison est bonne: mais alors on leur demandera comment ils viennent à connoître que c'est une révélation qui vient de Dieu. S'ils disent qu'ils le connoissent par la lumière que la chose porte avec elle, lumière qui brille, qui éclate dans leur ame, & à laquelle ils ne sauroient résister, je les prierai de considérer si cela signifie autre chose que ce que nous avons déjà remarqué, savoir, que c'est une révélation, parce qu'ils croient fortement qu'elle est véritable; toute la lumière dont ils parlent, n'étant qu'une persuasion fortement établie dans leur esprit, mais sans aucun fondement, que c'est une vérité. Car pour des fondemens raisonnables, tirés de quelque preuve qui montre que c'est une vérité, ils doivent reconnoître qu'ils n'en ont point; parce que, s'ils en ont, ils ne le reçoivent plus comme une révélation, mais sur les fondemens ordinaires sur lesquels on reçoit d'autres vérités: & s'ils croient qu'il est vrai parce que c'est une révélation, & qu'ils n'aient point d'autres raisons pour preuve que c'est une révélation, sinon qu'ils sont pleinement persuadés qu'il est véritable, sans aucun autre fondement que cette persuasion, ils croient que c'est une révélation, seulement parce qu'ils croient fortement que c'est une révélation, ce qui est un fondement très-peu sûr pour s'y appuyer, tant à l'égard de nos opinions qu'à l'égard de notre conduite. Et, je vous prie, quel autre moyen peut être plus propre à nous précipiter dans les erreurs & dans les plus extravagantes, que de prendre ainsi notre propre fantaisie pour notre suprême & unique guide, & de croire qu'une proposition est véritable, qu'une action est droite, seulement parce que nous le croyons? La force de nos persuasions n'est nullement une preuve de leur rectitude. Les choses courbées peuvent être aussi roides & difficiles à plier que celles qui sont droites; & les hommes peuvent être aussi décisifs à l'égard de l'erreur qu'à l'égard de la vérité. Et comment se formeroient autrement ces zélés intraitables dans des partis différens & directement opposés? En effet, si la lumière que chacun croit être dans son esprit, & qui dans ce cas n'est autre chose que la force de sa propre persuasion; si cette lumière, dis-je, est une preuve que la chose dont on est persuadé, vient de Dieu, nos opinions contraires peuvent avoir le même droit de passer pour des inspirations; & Dieu ne sera pas seulement le père de la lumière, mais de lumiéres diamétralement opposées, qui conduisent les hommes dans des routes contraires; de sorte que des propositions contradictoires seront des vérités divines, si la force de l'assurance, quoique destituée de fondement, peut prouver qu'une proposition est une révélation divine.

Cela ne sauroit être autrement, tandis que la force de la persuasion est établie pour cause de croire, & qu'on regarde la confiance d'avoir raison comme une preuve de la vérité de ce

qu'on veut soutenir. Saint Paul lui même croyoit bien faire & être appellé à faire ce qu'il faisoit quand il persécutoit les chrétiens, croyant fortement qu'ils avoient tort. Cependant c'étoit lui qui se trompoit, & non pas les chrétiens. Les gens de bien sont toujours hommes, sujets à se méprendre, & souvent fortement engagés à des erreurs qu'ils prennent pour autant de vérités divines qui brillent dans leur esprit avec le dernier éclat.

Dans l'esprit, la lumière, la vraie lumière n'est ou ne peut être autre chose que l'évidence de la vérité de quelque proposition que ce soit; & si ce n'est pas une proposition évidente par elle-même; toute la lumière qu'elle peut avoir vient de la clarté & de la validité des preuves sur lesquelles on la reçoit. Parler d'aucune autre lumière dans l'entendement, c'est s'abandonner aux ténèbres ou à la puissance du prince des ténèbres, & se livrer soi-même à l'illusion, de notre propre consentement, pour croire le mensonge. Car si la force de la persuasion est la lumière qui doit nous servir de guide, je demande comment on pourra distinguer entre les illusions de Satan & les inspirations du Saint-Esprit. Ceux qui sont conduits par ce feu follet, le prennent aussi fermement pour une vraie illumination; c'est-à-dire, sont aussi fortement persuadés qu'ils sont éclairés par l'esprit de Dieu, que ceux que l'esprit divin éclaire véritablement. Ils acquiescent à cette fausse lumière, ils y prennent plaisir, ils la suivent par-tout où elle les entraîne; & personne ne peut être ni plus assuré, ni plus dans le parti de la raison qu'eux, si on s'en rapporte à la force de leur propre persuasion.

Par conséquent celui qui ne voudra pas donner tête baissée dans toutes les extravagances de l'illusion & de l'erreur, doit mettre à l'épreuve cette lumière intérieure qui se présente à lui pour lui servir de guide. Dieu ne détruit pas l'homme en faisant un prophète: il lui laisse toutes ses facultés dans leur état naturel, pour qu'il puisse juger si les inspirations qu'il sent en lui-même sont d'une origine divine ou non. Dieu n'éteint point la lumière naturelle d'une personne, lorsqu'il vient à éclairer son esprit d'une lumière surnaturelle. S'il veut nous porter à recevoir la vérité d'une proposition, il nous fait voir cette vérité par les voies ordinaires de la raison naturelle, ou bien il nous donne à connoître que c'est une vérité que son autorité doit nous faire recevoir, & il nous convaint qu'elle vient de lui, & cela par certaines marques auxquelles la raison ne sauroit se méprendre. Ainsi la raison doit être notre dernier juge & notre dernier guide en toute chose. Je ne veux pas dire par-là que nous devions consulter la raison & examiner si une proposition que Dieu a révélée peut être démontrée par des principes naturels, & que si elle ne peut l'être, nous soyons en droit de la rejeter; mais je dis que nous devons consulter la raison pour examiner par son moyen si c'est une révélation qui vient de Dieu ou non. Et si la raison trouve que c'est une révélation divine, dès lors la raison se déclare aussi fortement pour elle que pour aucune autre vérité, & en fait une de ses règles. Du reste, il faut que chaque imagination qui frappe vivement notre fantaisie passe pour une inspiration, si nous ne jugeons de nos persuasions que par la forte impression qu'elles font sur nous. Si, dis-je, nous ne laissons point à la raison le soin d'en examiner la vérité par quelque chose d'extérieur à l'égard de ses persuasions mêmes, les inspirations & les illusions, la vérité & la fausseté auront une même mesure, & il ne sera pas possible de les distinguer.

Si cette lumière intérieure ou quelque proposition que ce soit, qui, sous ce titre, passe pour inspirée dans notre esprit, se trouve conforme à la raison ou à la parole de Dieu, qui est une révélation attestée; en ce cas-là nous avons la raison pour garant, & nous pouvons recevoir cette lumière pour véritable, & la prendre pour guide tant à l'égard de notre croyance qu'à l'égard de nos actions. Mais si elle ne reçoit ni témoignage ni preuve d'aucune de ces règles, nous ne pouvons point la prendre pour une révélation, ni même pour une vérité, jusqu'à ce que quelqu'autre marque différente de la croyance où nous sommes que c'est une révélation, nous assure que c'est effectivement une révélation. Ainsi nous voyons que les saints hommes qui recevoient des révélations de Dieu, avoient quelqu'autre preuve que la lumière intérieure qui éclatoit dans leurs esprits, pour les assurer que ces révélations venoient de la part de Dieu. Ils n'étoient pas abandonnés à la seule persuasion que leurs persuasions venoient de Dieu; mais ils avoient des signes extérieurs qui les assuroient que Dieu étoit l'auteur de ces révélations; & lorsqu'ils devoient en convaincre les autres, ils recevoient un pouvoir particulier pour justifier la vérité de la commission qui leur avoit été donnée du ciel, & pour certifier par des signes visibles l'autorité du message dont ils avoient été chargés de la part de Dieu. Moïse vit un buisson qui brûloit sans se consumer, & entendit une voix du milieu du buisson. C'étoit-là quelque chose de plus qu'un sentiment intérieur d'une impulsion qui l'entraînoit vers Pharaon pour tirer ses frères hors de l'Egypte; cependant il ne crut pas que cela suffit pour aller en Egypte avec cet ordre de la part de Dieu, jusqu'à ce que, par un autre miracle de sa verge changée en serpent, Dieu l'eût assuré du pouvoir de confirmer sa mission par le même miracle répété devant ceux auxquels il étoit envoyé. Gédéon fut envoyé par un Ange pour délivrer

le peuple d'Iſraël du joug des Madianites; cependant il demanda un ſigne pour être convaincu que cette commiſſion lui étoit donnée de la part de Dieu. Ces exemples & autres ſemblables qu'on peut remarquer à l'égard des anciens prophêtes, ſuffiſent pour faire voir qu'ils ne croyoient pas qu'une vue intérieure ou une perſuaſion de leur eſprit, ſans aucune autre preuve, fût une aſſez bonne raiſon pour les convaincre que leur perſuaſion venoit de Dieu, quoique l'Ecriture ne remarque pas par-tout qu'ils aient demandé ou reçu de telles preuves.

Au reſte, dans tout ce que je viens de dire, j'ai été fort éloigné de nier que Dieu ne puiſſe illuminer, ou qu'il n'illumine même quelquefois l'eſprit des hommes pour leur faire comprendre certaines vérités ou pour les porter à de bonnes actions par l'influence & l'aſſiſtance immédiate du Saint-Eſprit, ſans aucuns ſignes extraordinaires qui accompagnent cette influence. Mais auſſi, dans ces cas, nous avons la raiſon & l'écriture, deux règles infaillibles, pour connoître ſi ces illuminations viennent de Dieu ou non. Lorſque la vérité que nous embraſſons, ſe trouve conforme à la révélation écrite, ou que l'action que nous voulons faire, s'accorde avec ce que nous dicte la droite raiſon ou l'écriture-ſainte, nous pouvons être aſſurés que nous ne courons aucun riſque de la regarder comme inſpirée de Dieu, parce qu'encore que ce ne ſoit peut-être pas une révélation immédiate, inſtillée dans nos eſprits par une opération extraordinaire de Dieu, nous ſommes pourtant sûrs qu'elle eſt autentique par ſa conformité avec la vérité que nous avons reçue de Dieu. Mais ce n'eſt point la force de la perſuaſion particulière que nous ſentons en nous-mêmes, qui peut prouver que c'eſt une lumière ou un mouvement qui vient du ciel. Rien ne peut le faire que la parole de Dieu écrite, ou la raiſon, cette règle qui nous eſt commune avec tous les hommes. Lors donc qu'une opinion ou une action eſt autoriſée expreſſément par la raiſon ou par l'écriture, nous pouvons la regarder comme fondée ſur une autorité divine; mais jamais la force de notre perſuaſion ne pourra par elle-même lui donner cette empreinte. L'inclination de notre eſprit peut favoriſer cette perſuaſion autant qu'il lui plaira, & faire voir que c'eſt l'objet particulier de notre tendreſſe, mais elle ne ſauroit prouver que ce ſoit une production du ciel & d'une origine divine. (Lok, *Ent. Hum.*)

ERREUR. ſ. f. Comme la connoiſſance ne regarde que les vérités viſibles & certaines, l'*erreur* n'eſt pas une faute de notre connoiſſance, mais une mépriſe de notre jugement qui donne ſon conſentement à ce qui n'eſt pas véritable.

Mais ſi l'aſſentiment eſt fondé ſur la vraiſemblance, ſi la probabilité eſt le propre objet & le motif de notre aſſentiment, on demandera comment les hommes viennent à donner leur aſſentiment d'une manière oppoſée à la probabilité, car rien n'eſt plus commun que la contrariété des ſentimens: rien de plus ordinaire que de voir un homme qui ne croit en aucune manière ce dont un autre ſe contente de douter, & qu'un autre croit fermement, faiſant gloire d'y adhérer avec une conſtance inébranlable. Quoique les raiſons de cette conduite puiſſent être fort différentes, je crois pourtant qu'on peut les réduire à ces quatre:

1. *Le manque de preuves.*
2. *Le peu d'habileté à faire valoir les preuves.*
3. *Le manque de volonté d'en faire uſage.*
4. *Les fauſſes règles de probabilité.*

Premièrement, par *le manque de preuves*, je n'entends pas ſeulement le défaut de preuves qui ne ſont nulle part, & que, par conſéquent, on ne ſauroit trouver, mais le défaut même des preuves qui exiſtent, ou qu'on peut découvrir. Ainſi, un homme manque de preuves, lorſqu'il n'a pas la commodité ou l'opportunité de faire ſes expériences & les obſervations qui ſervent à prouver une propoſition, ou qu'il n'a pas la commodité de ramaſſer les témoignages des autres hommes & d'y faire les réflexions qu'il faut. Et tel eſt l'état de la plus grande partie des hommes qui ſe trouvent engagés au travail, & aſſervis à la néceſſité d'une baſſe condition, & dont toute la vie ſe paſſe uniquement à chercher de quoi ſubſiſter. La commodité que ces ſortes de gens peuvent avoir d'acquérir des connoiſſances & de faire des recherches, eſt ordinairement reſſerrée dans des bornes auſſi étroites que leur fortune. Comme ils emploient tout leur temps & tous leurs ſoins à appaiſer leur faim ou celle de leurs enfans, leur entendement ne ſe remplit pas de beaucoup d'inſtructions. Un homme qui conſume toute ſa vie dans un métier pénible, ne peut non plus s'inſtruire de cette diverſité de choſes qui ſe font dans le monde, qu'un cheval de ſomme qui ne va jamais qu'au marché par un chemin étroit & bourbeux peut devenir habile dans la carte du pays. Il n'eſt pas, dis-je, plus poſſible qu'un homme qui ignore les langues, qui n'a ni loiſir, ni livres, ni la commodité de converſer avec différentes perſonnes, ſoit en état de ramaſſer les témoignages & les obſervations qui exiſtent actuellement & qui ſont néceſſaires pour prouver pluſieurs propoſitions, ou plutôt la plupart des propoſitions qui paſſent pour les plus importantes dans les differentes ſociétés des hommes, ou pour découvrir des fondemens d'aſſurance, auſſi ſolides que la croyance des articles qu'il voudroit bâtir deſſus eſt jugée néceſſaire. De ſorte que dans l'état naturel & inaltérable où ſe trouvent les choſes dans ce monde, & ſelon la conſtitution des affaires humaines, une grande partie du genre humain eſt inévitablement engagée dans une

une ignorance invincible des preuves, sur lesquelles d'autres fondent leurs opinions, & qui sont effectivement nécessaires pour les établir. La plupart des hommes, dis-je, ayant assez à faire à trouver les moyens de soutenir leur vie, ne sont pas en état de s'appliquer à ces savantes & laborieuses recherches.

Dirons-nous donc, que la plus grande partie des hommes sont livrés, par la nécessité de leur condition, à une ignorance inévitable des choses qu'il leur importe le plus de savoir. Car c'est sur celles-là qu'on est naturellement porté à faire cette question. Est-ce que le gros des hommes n'est conduit au bonheur ou à la misère que par un hasard aveugle? Est-ce que les opinions courantes & les guides autorisés dans chaque pays sont à chaque homme une preuve & une assurance suffisante pour risquer, sur leur foi, ses plus chers intérêts, & même son bonheur ou son malheur éternel? ou bien, faudra-t-il prendre pour oracles certains & infaillibles de la vérité ceux qui enseignent une chose dans la Chrétienté, & une autre en Turquie? Ou, est-ce qu'un pauvre paysan sera éternellement heureux pour avoir eu l'avantage de naître en Italie; & un homme de journée, perdu sans ressource, pour avoir eu le malheur de naître en Angleterre? Je ne veux pas rechercher ici combien certaines gens peuvent être prêts à avancer quelques-unes de ces choses; ce que je sais certainement, c'est que les hommes doivent reconnoître pour véritable quelqu'une de ces suppositions (qu'ils choisissent celle qu'ils voudront), ou bien tomber d'accord que Dieu a donné aux hommes des facultés qui suffisent pour les conduire dans le chemin qu'ils devroient prendre, s'ils les employoient sérieusement à cet usage, lorsque leurs occupations ordinaires leur en donnent le loisir. Personne n'est si fort occupé du soin de pourvoir à sa subsistance, qu'il n'ait aucun temps de reste pour penser à son ame & pour s'instruire de ce qui regarde la religion: & si les hommes étoient autant appliqués à cela, qu'ils le sont à des choses moins importantes, il n'y en a point de si pressé par la nécessité, qu'il ne pût trouver le moyen d'employer plusieurs intervalles de loisir à se perfectionner dans cette espèce de connoissance.

Outre ceux que la petitesse de leur fortune empêche de cultiver leur esprit, il y en a d'autres qui sont assez riches pour avoir des livres & les autres commodités nécessaires pour éclaircir leurs doutes & leur faire voir la vérité; mais ils sont détournés de cela par des obstacles pleins d'artifice, qu'il est assez facile d'appercevoir, sans qu'il soit nécessaire de les étaler en cet endroit.

En second lieu, ceux qui manquent d'habileté pour faire valoir les preuves qu'ils ont, pour ainsi dire, sous la main, qui ne sauroient retenir dans leur esprit une suite de conséquences, ni peser exactement combien les preuves & les témoignages l'emportent les uns sur les autres, après avoir assigné à chaque circonstance sa juste valeur; tous ceux-là, dis-je, qui ne sont pas capables d'entrer dans cette discussion, peuvent être aisément entraînés à recevoir des propositions qui ne sont pas probables. Il y a des gens d'un seul syllogisme, & d'autres de deux seulement. D'autres sont capables d'avancer encore d'un pas; mais vous attendrez en vain qu'ils aillent plus avant; leur compréhension ne s'étend point au-dela. Ces sortes de gens ne peuvent pas toujours distinguer de quel côté se trouvent les plus fortes preuves, ni par conséquent suivre constamment l'opinion qui est en elle-même la plus probable. Or, qu'il y ait une telle différence entre les hommes par rapport à leur entendement, c'est ce que je ne crois pas qui soit mis en question par qui que ce soit qui ait eu quelque conversation avec ses voisins, quoiqu'il n'ait jamais été, d'un côté au Palais & à la Bourse, ou de l'autre, dans des Hôpitaux & aux Petites-Maisons. Soit que cette différence qu'on remarque dans l'intelligence des hommes vienne de quelque défaut dans les organes du corps, particulièrement formés pour la pensée, ou de ce que leurs facultés sont grossières ou intraitables, faute d'usage ou, comme croient quelques-uns, de la différence naturelle des ames même des hommes, ou de quelques-unes de ces choses, ou de toutes prises ensemble, c'est ce qu'il n'est pas nécessaire d'examiner en cet endroit. Mais ce qu'il y a d'évident, c'est qu'il se rencontre dans les divers entendemens, dans les conceptions & les raisonnemens des hommes une si vaste différence de degrés, qu'on peut assurer, sans faire aucun tort au genre humain, qu'il y a une plus grande différence à cet égard entre certains hommes & d'autres hommes, qu'entre certains hommes & certaines bêtes. Mais de savoir d'où vient cela, c'est une question spéculative qui, bien que d'une grande conséquence, ne fait pourtant rien à mon présent dessein.

En troisième lieu, il y a une autre sorte de gens qui manquent de preuves, non qu'elles soient au-delà de leur portée, mais parce qu'ils ne veulent pas en faire usage. Quoiqu'ils aient assez de bien & de loisir, & qu'ils ne manquent ni de talens ni d'autres secours, ils n'en sont jamais mieux pour cela. Un violent attachement au plaisir ou une constante application aux affaires détournent ailleurs les pensées de quelques-uns; une paresse & une négligence générale, ou bien une aversion particulière pour les livres, pour l'étude & la méditation, empêche d'autres d'avoir absolument aucune pensée sérieuse: & quelques-uns craignant qu'une recherche exempte de toute partialité ne fût point favorable à ces opinions qui s'accommodent le mieux avec leurs préjugés, leur manière de vivre & leurs desseins, se contentent de recevoir sans examen & sur la

foi d'autrui ce qu'ils trouvent qui leur convient le mieux, & qui est autorisé par la mode. Ainsi quantité de gens, même de ceux qui pourroient faire autrement, passent leur vie sans s'informer des probabilités qu'il leur importe de connoître; tant s'en faut qu'ils en fassent l'objet d'un assentiment fondé en raison; quoique ces probabilités soient si près d'eux, qu'ils n'ont qu'à tourner les yeux vers elles pour en être frappés. On connoît des personnes qui ne veulent pas lire une lettre qu'on suppose porter de méchantes nouvelles; & bien des gens évitent d'arrêter leurs comptes, ou de s'informer même de l'état de leur bien, parce qu'ils ont sujet de craindre que leurs affaires ne soient en fort mauvaise posture. Pour moi, je ne saurois dire comment des personnes à qui de grandes richesses donnent le loisir de perfectionner leur entendement, peuvent s'accommoder d'une molle & lâche ignorance; mais il me semble que ceux-là ont une idée bien basse de leur ame, qui emploient tous leurs revenus à des provisions pour le corps, sans songer à se procurer les moyens d'acquérir de la connoissance, qui prennent un grand soin de paroître toujours dans un équipage propre & brillant, & se croiroient malheureux avec des habits d'étoffe grossière ou avec un juste-au-corps rapiécé, & qui pourtant souffrent sans peine que leur ame paroisse avec une livrée toute usée, couverte de méchans haillons, telle qu'elle lui a été présentée par le hasard ou par le tailleur de son pays; c'est-à-dire, pour quitter la figure, imbue des opinions ordinaires que ceux qu'ils ont fréquentés leur ont inculquées. Je n'insisterai point ici à faire voir combien cette conduite est déraisonnable dans des personnes qui pensent à un état à venir & à l'intérêt qu'ils y ont (ce qu'un homme raisonnable ne peut s'empêcher de faire quelquefois). Je ne remarquerai pas non plus quelle honte c'est à ces gens qui méprisent si fort la connoissance, de se trouver ignorans dans des choses qu'ils sont intéressés de connoître. Mais une chose au moins qui mérite d'être considérée par ceux qui se disent gentils hommes & de bonne maison, c'est qu'encore qu'ils regardent le crédit, le respect, la puissance & l'autorité comme des appanages de leur naissance & de leur fortune, ils trouveront pourtant que tous ces avantages leur seront enlevés par des gens d'une plus basse condition qui les surpassent en connoissance. Ceux qui sont aveugles seront toujours conduits par ceux qui voient, ou bien ils tomberont dans la fosse; & celui dont l'entendement est ainsi plongé dans les ténèbres, est sans doute le plus esclave & le plus dépendant des hommes. Nous avons montré dans les exemples précédens quelques-unes des causes de l'*erreur* où s'engagent les hommes, & comment il arrive que des doctrines probables ne sont pas toujours reçues avec un assentiment proportionné aux raisons qu'on peut avoir de leur probabilité; du reste, nous n'avons considéré jusqu'ici que les probabilités dont on peut trouver des preuves, mais qui ne se présentent point à l'esprit de ceux qui embrassent l'erreur.

Il y a, en quatrième & dernier lieu, une autre sorte de gens qui, lors même que les probabilités reelles sont clairement exposées à leurs yeux, ne se rendent pourtant pas aux raisons manifestes sur lesquelles ils les voient établies, mais suspendent leur assentiment ou le donnent à l'opinion la moins probable. Les personnes exposées à ce danger, sont celles qui ont pris de fausses mesures de probabilté, que l'on peut réduire à ces quatre:

1. *Des propositions qui ne sont ni certaines ni évidentes en elles-mêmes, mais douteuses & fausses, prises pour principes.*
2. *Des hypothèses reçues.*
3. *Des passions ou des inclinations dominantes.*
4. *L'autorité.*

Le premier & le plus ferme fondement de probabilité, c'est la conformité qu'une chose a avec notre connoissance, & sur-tout avec cette partie de notre connoissance que nous avons reçue, & que nous continuons de regarder comme autant de principes. Ces sortes de principes ont une si grande influence sur nos opinions, que c'est ordinairement par eux que nous jugeons de la vérité; & ils deviennent à tel point la mesure de la probabilité, que ce qui ne peut s'accorder avec nos principes, bien loin de passer pour probabilité dans notre esprit, ne sauroit se faire regarder comme possible. Le respect qu'on porte à ces principes est si grand, & leur autorité si fort au-dessus de toute autre autorité, que non-seulement nous rejettons le témoignage des hommes, mais même l'évidence de nos propres sens, lorsqu'ils viennent à déposer quelque chose de contraire à ces règles déjà établies. Je n'examinerai point ici combien la doctrine qui pose des principes innés, & que les principes ne doivent point être prouvés ou mis en question, a contribué à cela; mais ce que je ne ferai pas difficulté de soutenir, c'est qu'une vérité ne sauroit être contraire à une autre vérité; d'où je prendrai la liberté de conclure que chacun devroit être soigneusement sur ses gardes, lorsqu'il s'agit d'admettre quelque chose en qualité de principe; qu'il devroit l'examiner auparavant avec la dernière exactitude, & voir s'il connoît certainement que ce soit une chose véritable par elle même & par sa propre évidence, ou bien si la forte assurance qu'il a qu'elle est véritable, est uniquement fondée sur le témoignage d'autrui. Car dès qu'un homme a pris de faux principes, & qu'il s'est livré aveuglément à l'autorité d'une opinion qui n'est pas en elle-même évidemment véritable, son entendement

eſt entraîné par un contrepoids qui le fait tomber inévitablement dans l'erreur.

Il eſt généralement établi par la coutume que les enfans reçoivent de leurs peres & meres, de leurs nourrices ou des perſonnes qui ſe tiennent autour d'eux, certaines propoſitions (& ſur-tout ſur le ſujet de la Religion), leſquelles étant une fois inculquées dans leur entendement, qui eſt ſans précaution auſſi-bien que ſans prévention, y ſont fortement empreintes, & ſoit qu'elles ſoient vraies ou fauſſes, y prennent à la fin de ſi fortes racines par le moyen de l'éducation & d'une longue accoutumance, qu'il eſt tout-à-fait impoſſible de les en arracher. Car après qu'ils ſont devenus hommes faits, venant à réfléchir ſur leurs opinions, & trouvant celles de cette eſpèce auſſi anciennes dans leur eſprit qu'aucune choſe dont ils ſe puiſſent reſſouvenir, ſans avoir obſervé, quand elles ont commencé d'y être introduites, par quel moyen ils les ont acquiſes, ils ſont portés à les reſpecter comme des choſes ſacrées, ne voulant pas permettre qu'elles ſoient profanées, attaquées ou miſes en queſtion, mais les regardant plutôt comme les regles que Dieu a mis dans leur ame pour être les arbitres ſouverains & infaillibles de la vérité ou de la fauſſeté, & autant d'oracles auxquels ils doivent en appeler dans toutes ſortes de controverſes.

Cette opinion qu'un homme a conçue de ce qu'on appelle ſes principes (quels qu'ils puiſſent être, étant une fois établie dans ſon eſprit, il eſt aiſé de ſe figurer comment il recevra une propoſition prouvée auſſi clairement qu'il eſt poſſible, ſi elle tend à affoiblir l'autorité de ces oracles internes, ou qu'elle leur ſoit tant ſoit peu contraire; tandis qu'il digère ſans peine les choſes les moins probables & les abſurdités les plus groſſières, pourvu qu'elles s'accordent avec ces principes favoris. L'extrême obſtination qu'on remarque dans les hommes à croire fortement des opinions directement oppoſées, quoique fort ſouvent également abſurdes, parmi les différentes religions qui partagent le genre humain; cette obſtination, dis-je, eſt une preuve évidente auſſi bien qu'une conſéquence inévitable de cette manière de raiſonner ſur des principes reçus par tradition; juſques-là que les hommes viennent à déſavouer leur propres yeux, à renoncer à l'évidence de leurs ſens, & à donner un démenti à leur propre expérience, plutôt que d'admettre quoi que ce ſoit d'incompatible avec ces ſacrés dogmes. Prenez un luthérien de bon ſens à qui l'on ait conſtamment inculqué ce principe, (dès que ſon entendement a commencé de recevoir quelques notions) qu'il doit croire ce que croient ceux de ſa communion, de ſorte qu'il n'ait jamais entendu mettre en queſtion ce principe, juſqu'à ce que parvenu à l'âge de quarante ou cinquante ans, il trouve quelqu'un qui ait des principes tout différens; quelle diſpoſition n'a-t-il pas à recevoir ſans peine la doctrine de la conſubſtantiation, non-ſeulement contre toute probabilité, mais même contre l'évidence manifeſte de ſes propres ſens? Ce principe a une telle influence ſur ſon eſprit, qu'il croira qu'une choſe eſt chair & pain tout-à-la fois, quoiqu'il ſoit impoſſible qu'elle ſoit autre choſe que l'un des deux: & quel chemin prendrez-vous pour convaincre un homme de l'abſurdité d'une opinion qu'il s'eſt mis en tête de ſoutenir s'il a poſé pour principe de raiſonnement, avec quelques philoſophes, qu'il doit croire ſa raiſon (car c'eſt ainſi que les hommes appellent improprement les argumens qui découlent de leurs principes) contre le témoignage des ſens. Qu'un fanatique prenne pour principe que lui ou ſon docteur eſt inſpiré & conduit par une direction immédiate du Saint-Eſprit; c'eſt en vain que vous attaquez ſes dogmes par les raiſons les plus évidentes. Et par conſéquent tous ceux qui ont été imbus de faux principes ne peuvent être touchés des probabilités les plus apparentes & les plus convaincantes, dans des choſes qui ſont incompatibles avec ces principes, juſqu'à ce qu'ils en ſoient venus à agir avec eux-mêmes avec une candeur & une ingénuité qui les porte à examiner ces ſortes de principes, ce que pluſieurs ne ſe permettent jamais.

Après ces gens-là viennent ceux dont l'entendement eſt comme jetté au moule d'une hypothèſe reçue; c'eſt leur ſphère, ils y ſont renfermés & ne vont jamais au-delà. La différence qu'il y a entre ceux-ci & les autres dont je viens de parler, c'eſt que ceux-ci ne font pas difficulté de recevoir un point de fait, & conviennent ſans peine ſur cela avec tous ceux qui le leur prouvent, deſquels ils ne diffèrent que ſur les raiſons de la choſe & ſur la manière d'en expliquer l'opération. Ils ne ſe défient pas ouvertement de leurs ſens, comme les premiers; ils peuvent écouter plus patiemment les inſtructions qu'on leur donne, mais ils ne veulent faire aucun fond ſur les rapports qu'on leur fait pour expliquer les choſes autrement qu'ils ne les expliquent, ni ſe laiſſer toucher par des probabilités qui les convaincroient que les choſes ne vont pas juſtement de la même manière qu'ils l'ont déterminé en eux-mêmes. Et en effet, ne ſeroit-ce pas une choſe inſupportable à un ſavant profeſſeur de voir ſon autorité renverſée en un inſtant par un nouveau-venu, juſqu'alors inconnu dans le monde: ſon autorité, dis-je, qui eſt en vogue depuis trente ou quarante ans, ſoutenue par quantité de grec & de latin, acquiſe par bien des ſueurs & des veilles, & confirmée par une tradition générale & par une barbe vénérable? Qui peut jamais eſpérer de réduire ce profeſſeur à confeſſer que tout ce qu'il a enſeigné à ſes écoliers pendant

trente années, ne contient que des erreurs & des méprises, & qu'il leur a vendu bien cher l'ignorance & de grands mots qui ne signifioient rien? Quelles probabilités, dis-je, pourroient être assez considérables pour produire un tel effet? & qui est-ce qui pourra jamais être porté par les argumens les plus pressans à se dépouiller tout-d'un-coup de toutes ses anciennes opinions & de ses prétentions à un savoir, à l'acquisition duquel il a donné tout son temps avec une application infatigable, & à prendre des notions toutes nouvelles après avoir entièrement renoncé à tout ce qui lui faisoit le plus d'honneur dans le monde? Tous les argumens qu'on peut employer pour l'engager à cela, seront sans doute aussi peu capables de prévaloir sur son esprit que les efforts que fit Borée pour obliger le voyageur à quitter son manteau, qu'il tint d'autant plus ferme, que le vent souffloit avec plus de violence. On peut rapporter à cet abus qu'on fait de fausses hypothèses, les erreurs qui viennent d'une hypothèse véritable ou de principes raisonnables, mais qu'on n'entend pas dans leur vrai sens. Les exemples de ceux qui soutiennent différentes opinions, mais qu'ils fondent tous sur la vérité infaillible des saintes écritures, sont une preuve incontestable de cette espèce d'erreurs. Tous ceux qui se disent chrétiens, reconnoissent que le texte de l'Evangile, qui dit Μετανοεῖτε, oblige à un devoir fort important. Cependant combien sera erronée la pratique de l'un des deux qui n'entendant que le françois, supposera que cette règle est, selon une traduction, *repentez-vous*, ou selon l'autre, *faites pénitence*.

En troisième lieu, les probabilités qui sont contraires aux desirs & aux passions dominantes des hommes, courent le même danger d'être rejetées. Que la plus grande probabilité que l'on puisse imaginer se présente d'un côté à l'esprit d'un avare, pour lui faire voir l'injustice & la folie de sa passion, & que de l'autre il voie de l'argent à gagner, il est aisé de prévoir de quel côté penchera la balance. Ces amas de boue semblables à des remparts de terre, résistent aux plus fortes batteries; & quoique peut-être la force de quelqu'argument évident fasse quelqu'impression sur elles en certaines rencontres, cependant elles demeurent fermes & tiennent bon contre la vérité leur ennemie, qui voudroit les captiver ou les traverser dans leurs desseins Dites à un homme passionnément amoureux qu'il est dupé: apportez-lui vingt témoins de l'infidélité de sa maitresse; il y a dix à parier contre un, que trois paroles obligeantes de cette infidelle renverseront en un moment tous leurs témoignages. Nous croyons facilement ce que nous desirons; c'est une vérité dont je crois que chacun a fait l'épreuve plus d'une fois: & quoique les hommes ne puissent pas se déclarer ouvertement contre ces probabilités manifestes, qui sont contraires à leurs sentimens, & qu'ils ne puissent pas en éluder la force, ils n'avouent pourtant pas la conséquence qu'on en tire. Ce n'est pas à dire que l'entendement ne soit porté de sa nature à suivre constamment le parti le plus probable, mais c'est que l'homme a la puissance de suspendre & d'arrêter ses recherches, & d'empêcher son esprit de s'engager dans un examen absolu & satisfaisant, aussi avant que la matière en question en est capable, & le peut permettre. Or jusqu'à ce qu'on en vienne là, il restera toujours ces deux moyens d'échapper aux probabilités les plus apparentes.

Le premier est que les argumens étant exprimés par des paroles, il peut y avoir quelque sophistiquerie cachée dans les termes; & que, s'il y a plusieurs conséquences de suite, il peut y en avoir quelqu'une mal liée. En effet, il y a fort peu de discours qui soient si serrés, si clairs & si justes, qu'ils ne puissent fournir à la plupart des gens un prétexte assez plausible de former ce doute & de s'empêcher d'y donner leur consentement sans avoir à se reprocher d'agir contre la sincérité ou contre la raison, par le moyen de cette ancienne réplique, *non persuadebis, etiamsi persuaseris*, « quoique je ne » puisse vous répondre, je ne me rendrai pour» tant point ».

En second lieu, je puis échapper aux probabilités manifestes, & suspendre mon consentement, sur ce fondement que je ne sais pas encore tout ce qui peut être dit en faveur du parti contraire. C'est pourquoi, bien que je sois battu, il n'est pas nécessaire que je me rende, ne connoissant pas les forces qui sont en réserve C'est un refuge contre la conviction, qui est si ouvert & d'une si vaste étendue, qu'il est difficile de déterminer quand un homme en est tout-à-fait exclu.

Cependant il a ses bornes; & lorsqu'un homme a recherché soigneusement tous les fondemens de probabilité & d'improbabilité, lorsqu'il a fait tout son possible pour s'informer sincérement de toutes les particularités de la question, & qu'il a assemblé exactement toutes les raisons qu'il a pu découvrir des deux côtés, dans la plupart des cas, il peut venir à connoître sur le tout de quel côté se trouve la probabilité; car sur certaines matières de raisonnement il y a des preuves, qui étant des suppositions fondées sur une expérience universelle, sont si fortes & si claires; & sur certains points de faits, les témoignages sont si universels, qu'il ne peut leur refuser son consentement. De sorte que nous pouvons conclure, à mon avis, qu'à l'égard des propositions où, encore que les preuves qui se présentent à nous soient fort considérables, il y a pourtant des raisons suffisantes de soupçonner qu'il y a de la sophistiquerie dans les termes, ou qu'on peut produire des preuves d'un aussi grand poids en faveur du parti contraire; alors

l'assentiment, la suspension ou le dissentiment sont souvent des actes volontaires. Mais lorsque les preuves sont de nature à rendre la chose en question extrêmement probable, sans avoir un fondement suffisant de soupçonner qu'il y ait rien de sophistique dans les termes (ce qu'on peut découvrir avec peu d'application) ni de preuves également fortes de l'autre côté, qui n'aient pas encore été découvertes, (ce qu'en certains cas la nature de la chose peut encore montrer clairement à un homme attentif) je crois, dis-je, que dans cette occasion, un homme qui a considéré mûrement ces preuves, ne peut guère refuser son consentement au côté de la question qui paroît avoir le plus de probabilité. S'agit-il, par exemple, de savoir si des caractères d'Imprimerie mêlés confusément ensemble pourront se trouver souvent rangés de telle manière qu'ils tracent sur le papier un discours suivi; ou si un concours fortuit d'atomes, qui ne sont pas conduits par un agent intelligent, pourra former plusieurs fois des corps d'une certaine espèce d'animaux; dans ce cas & autres semblables, il n'y a personne qui, s'il y fait quelque réflexion, puisse douter le moins du monde quel parti prendre, ou être dans la moindre incertitude à cet égard. Enfin lorsque la chose étant si différente de sa nature, & entièrement dépendante des témoins qui en attestent la vérité, il ne peut y avoir lieu de supposer qu'il y a un témoignage aussi spécieux contre que pour le fait attesté, duquel on ne peut s'instruire que par voie de recherche, comme est, par exemple, de savoir s'il y avoit à Rome, il y a 1700 ans, un homme tel que Jules-César; dans tous les cas de cette espèce, je ne crois pas qu'il soit au pouvoir d'un homme raisonnable de refuser son assentiment & d'éviter de se rendre à de telles probabilités. Je crois au contraire que dans d'autres cas moins évidens, il est au pouvoir d'un homme raisonnable de suspendre son assentiment, & peut-être même de se contenter des preuves qu'il a, si elles favorisent l'opinion qui convient le mieux avec son inclination ou son intérêt, & d'arrêter là ses recherches. Mais qu'un homme donne son consentement au côté où il voit le moins de probabilité, c'est une chose qui me paroît tout-à-fait impraticable & aussi impossible qu'il l'est de croire qu'une même chose soit tout-à-la-fois probable & non probable.

Comme la connoissance n'est non plus arbitraire que la perception, je ne crois pas que l'assentiment soit plus en notre pouvoir que la connoissance. Lorsque la convenance de deux idées se montre à mon esprit, ou immédiatement ou par le secours de la raison, je ne puis non plus refuser de l'appercevoir, ni éviter de la connoître, que je puis éviter de voir les objets vers lesquels je tourne les yeux, & que je regarde en plein midi; & ce que je trouve le plus probable, après l'avoir pleinement examiné, je ne puis refuser d'y donner mon consentement. Mais quoique nous ne puissions pas nous empêcher de connoître la convenance de deux idées, lorsque nous avons à l'appercevoir, ni de donner notre assentiment à une probabilité dès qu'elle se montre visiblement à nous après un légitime examen de tout ce qui concourt à l'établir, nous pouvons pourtant arrêter les progrès de notre connoissance & de notre assentiment, en arrêtant nos perquisitions, & en cessant d'employer nos facultés à la recherche de la vérité. Si cela étoit ainsi, l'ignorance, l'erreur ou l'infidélité, ne pourroient être un péché en aucun cas. Nous pouvons donc en certaines rencontres prévenir ou suspendre notre assentiment. Mais un homme versé dans l'histoire moderne ou ancienne, peut-il douter s'il y a un lieu tel que Rome, ou s'il y a jamais eu un homme tel que Jules-César? Du reste il est constant qu'il y a un million de vérités qu'un homme n'a aucun intérêt de connoître, ou dont il peut ne se pas croire intéressé de s'instruire, comme si Richard III étoit bossu ou non, si Roger Bacon étoit mathématicien ou magicien, &c. Dans ces cas & autres semblables, où personne n'a aucun intérêt à se déterminer d'un côté ou d'autre, nulle de ses actions ou de ses desseins ne dépendant d'une telle détermination, il n'y a pas lieu de s'étonner que l'esprit embrasse l'opinion commune, ou se range au sentiment du premier venu. Ces sortes d'opinions sont de si peu d'importance que semblables à de petits moucherons, on ne s'avise guère d'y faire attention. Elles sont dans l'esprit comme par hasard, & on les y laisse flotter en liberté. Mais lorsque l'esprit juge que la proposition renferme quelque chose à quoi il prend intérêt, lorsqu'il croit que les conséquences qui suivent de ce qu'on la reçoit ou qu'on la rejette, sont importantes, & que le bonheur ou le malheur dépendent de prendre ou de refuser le bon parti, de sorte qu'il s'applique sérieusement à en rechercher & examiner la probabilité, je pense qu'en ce cas-là nous n'avons pas le choix de nous déterminer pour le côté que nous voulons, s'il y a entre eux des différences tout-à-fait visibles. Dans ce cas la plus grande probabilité déterminera, je crois, notre assentiment; car un homme ne peut non plus éviter de donner son assentiment, ou de prendre pour véritable le côté où il apperçoit une plus grande probabilité, qu'il peut éviter de reconnoître une proposition pour véritable, lorsqu'il apperçoit la convenance ou la disconvenance des deux idées qui la composent.

Si cela est ainsi, le fondement de l'erreur doit consister dans de fausses mesures de probabilité, comme le fondement du vice dans de fausses mesures du bien.

La quatrième & dernière fausse mesure de

probabilité que j'ai dessein de remarquer, & qui retient plus de gens dans l'ignorance & dans l'*erreur*, que toutes les autres ensemble, c'est ce que j'ai déja avancé dans le chapitre précédent, qui est de prendre pour règle de notre assentiment les opinions communément reçues parmi nos amis ou dans notre parti, entre nos voisins ou dans notre pays. Combien de gens qui n'ont point d'autre fondement de leurs opinions que l'honnêteté supposée ou le nombre de ceux d'une même profession; comme si un honnête homme ou un savant ne pouvoit point errer, ou que la vérité dût être établie par le suffrage de la multitude. Cependant la plupart n'en demandent pas davantage pour se déterminer. Un tel sentiment a été attesté par la vénérable antiquité, il vient à moi par le passeport des siècles précédens; donc je suis à l'abri de l'*erreur* en le recevant. D'autres personnes ont été & sont dans la même opinion, (car c'est-là tout ce qu'on dit pour l'autoriser) & par conséquent j'ai raison de l'embrasser. Un homme seroit tout aussi bien fondé à jeter à croix ou à pile pour savoir quelles opinions il devroit embrasser, qu'à les choisir sur de telles règles. Tous les hommes sont sujets à l'*erreur*; & plusieurs sont exposés a y tomber en plusieurs rencontres, par passion ou par intérêt. Si nous pouvions voir les secrets motifs qui font agir les personnes de nom, les savans & les chefs de parti, nous ne trouverions pas toujours que ce soit le pur amour de la vérité qui leur a fait recevoir les doctrines qu'ils professent & soutiennent publiquement. Une chose du moins fort certaine, c'est qu'il n'y a point d'opinion si absurde qu'on ne puisse embrasser sur ce fondement dont je viens de parler; car on ne peut nommer aucune *erreur* qui n'ait eu ses partisans: de sorte qu'un homme ne manquera jamais de sentiers tortus, s'il croit être dans le bon chemin par-tout où il découvre des sentiers que d'autres ont tracés.

Mais malgré tout ce grand bruit qu'on fait dans le monde sur les erreurs & les diverses opinions des hommes, je suis obligé de dire, pour rendre justice au genre humain, qu'il n'y a pas tant de gens dans l'erreur & entêtés de fausses opinions qu'on le suppose ordinairement; non que je croie qu'ils embrassent la vérité, mais parce qu'en effet, sur ces doctrines dont on fait tant de bruit, ils n'ont absolument point d'opinion, ni aucune pensée positive. Car si quelqu'un prenoit la peine de catéchiser un peu la plus grande partie des partisans de la plupart des sectes qu'on voit dans le monde, il ne trouveroit pas qu'ils aient en eux-mêmes aucun sentiment absolu sur ces matières qu'ils soutiennent avec tant d'ardeur: moins encore auroit-il sujet de penser qu'ils aient pris tels ou tels sentimens sur l'examen des preuves & sur l'apparence des probabilités sur lesquelles ces sentimens sont fondés. Ils sont résolus de se tenir attachés au parti dans lequel l'éducation ou l'intérêt les a engagés; & là, comme les simples soldats d'une armée ils font éclater leur chaleur & leur courage, selon qu'ils sont dirigés par leurs capitaines, sans jamais examiner la cause qu'ils défendent, ni même en prendre aucune connoissance. Si la vie d'un homme fait voir qu'il n'a aucun égard sincère pour la Religion, quelle raison pourrions-nous avoir de penser qu'il se rompt beaucoup la tête à étudier les opinions de sa secte, & à examiner les fondemens de telle ou telle doctrine? Il suffit à un tel homme d'obéir à ses conducteurs, d'avoir toujours la main & la langue prêtes à soutenir la cause commune, & de se rendre par-là recommandable à ceux qui peuvent le mettre en crédit, lui procurer des emplois, ou de l'appui dans la société. Et voilà comment les hommes deviennent partisans & défenseurs des opinions dont ils n'ont jamais été convaincus ou instruits, & dont ils n'ont même jamais eu dans la tête les idées les plus superficielles; de sorte qu'encore qu'on ne puisse point dire qu'il y ait dans le monde moins d'opinions absurdes ou erronées qu'il n'y en a, il est pourtant certain qu'il y a moins de personnes qui y donnent un assentiment actuel, & qui les prennent faussement pour des vérités, qu'on se l'imagine communément. (*Lock*, *Entend. hum.*)

ESSENCE, s. f. (*Métaph.*) c'est ce que l'on conçoit comme le premier & le plus général dans l'être, & ce, sans quoi l'être ne seroit point ce qu'il est. Pour trouver l'*essence* d'une chose, il ne faut faire attention qu'aux qualités qui ne sont point déterminées par d'autres, & qui ne se déterminent pas réciproquement, mais en même temps qui ne s'excluent pas l'une l'autre. Le nombre des trois côtés & l'égalité de ces côtés, font l'*essence* du triangle équilatéral: 1°. parce que ces deux qualités peuvent co-exister: 2°. elles ne se déterminent point non plus l'une l'autre; du nombre de trois ne résulte point l'égalité des lignes, ni *vice versâ*: 3°. elles ne sont point déterminées par d'autres qualités antérieures; car on ne sauroit rien concevoir dans la formation du triangle équilatéral, qui soit antérieur au nombre & à la proportion des lignes: 4°. enfin, sans elles, on ne sauroit se représenter l'être. S'il y a plus ou moins de trois côtés, ce n'est plus un triangle; si les côtés sont inégaux, ce n'est plus un triangle équilatéral.

L'*essence* de l'être une fois connue, suffit pour démontrer la possibilité intrinsèque; car l'*essence* comprend la raison de tout ce qui est actuellement dans l'être, ou de tout ce qui peut s'y trouver. Les qualités essentielles étant supposées, entraînent à leur suite les attributs, & ceux-ci donnent lieu aux possibilités des modes.

Cette notion de l'*essence* est adoptée par tous les philosophes; la diversité de leurs définitions

n'eſt qu'apparente. François Suarez, l'un des plus profonds & des plus ſubtils ſcholaſtiques, définit l'*eſſence*, *primùm radicale & intimum principium omnium actionum ac proprietatum quæ rei conveniunt* (*Tom. I. diſp. ij. ſect.* 4.). Et expliquant enſuite ſa définition, conformément aux principes d'Ariſtote & de ſaint Thomas d'Aquin, il dit que l'*eſſence* eſt la première choſe que nous concevons convenir à l'être, & qu'elle conſtitue l'être. Il ajoute que l'*eſſence* réelle eſt celle qui n'implique aucune répugnance, & qui n'eſt pas une pure ſuppoſition arbitraire. On voit bien qu'il eſt aiſé de ramener ces idées à la nôtre. Deſcartes s'en tint à ce que ſes maîtres lui avoient appris là-deſſus: *una eſt*, dit-il, *cujuſque ſubſtantiæ præcipua proprietas quæ ipſius naturam eſſentiamque conſtituit, & ad quam omnes aliæ referuntur. Princip. philoſoph. part. I.* La choſe en quoi & les Scholaſtiques & Deſcartes ſe ſont trompés, c'eſt en affirmant ſi poſitivement qu'une ſeule propriété étoit la baſe de toutes les autres, & faiſoit l'*eſſence* de l'être. Il peut y avoir & il y a pour l'ordinaire plus d'une qualité eſſentielle. Le nombre n'en eſt point fixe, & s'étend, comme nous l'avons dit, à toutes celles qui ne ſont ſuppoſées par aucune autre, qui ne ſe ſuppoſent pas réciproquement.

De cette même notion des *eſſences*, il eſt aiſé d'en déduire l'éternité & l'immutabilité. L'idée des *eſſences* arbitraires eſt une ſource de contradictions. Les *eſſences* des choſes conſiſtent, comme nous l'avons vu, dans la non-répugnance de leurs qualités primitives. Or il eſt impoſſible que des qualités une fois reconnues pour non répugnantes, aient jamais été ou puiſſent ſe trouver dans une oppoſition formelle. La poſſibilité de leur coexiſtence eſt donc néceſſaire, & cette poſſibilité n'eſt autre choſe que l'*eſſence*. Celle d'un triangle rectiligne, par exemple, conſiſte en ce qu'il ne répugne pas que trois lignes droites, dont deux priſes enſemble, ſont plus grandes que la troiſième, ſe joignent de manière qu'elles renferment un eſpace. Dira-t-on que le contraire eſt également poſſible, ou même qu'il peut devenir impoſſible que les trois lignes ſuppoſées ſoient propres à renfermer un eſpace? Pour le ſoutenir, il faut convenir qu'une choſe peut être & ne pas être à la fois. Il eſt donc, il a été, & il ſera à jamais néceſſaire que trois lignes droites ſoient propres à renfermer un eſpace; & voilà tout ce que nous prétendons quand nous diſons que l'*eſſence* du triangle ou de toute autre figure eſt néceſſaire. De même, quand une créature telle que l'homme n'auroit jamais exiſté, ſon *eſſence* n'en ſeroit pas moins néceſſairement poſſible, & Dieu n'auroit pu lui donner l'actualité ſans cette poſſibilité antérieure d'*eſſence*. Ce n'eſt point limiter la puiſſance de Dieu, que de la renfermer dans les bornes du poſſible. Un pouvoir qui s'étend à tout ce qui n'implique point contradiction, eſt un pouvoir infini; car tout le reſte eſt un pur néant, & le néant ne ſauroit être l'objet d'une puiſſance active. *Voyez* DÉFINITION, ELÉMENT. *Cet article eſt de M.* FORMEY.

EVIDENCE, ſ. f. (*Métaphyſiq.*) Le terme *évidence* ſignifie une certitude ſi claire & ſi manifeſte par elle-même, que l'eſprit ne peut s'y refuſer.

Il y a deux ſortes de certitude, la foi & l'*évidence*.

La foi nous apprend des vérités qui ne peuvent être connues par les lumières de la raiſon. L'*évidence* eſt bornée aux connoiſſances naturelles.

Cependant la foi eſt toujours réunie à l'*évidence*; car ſans l'*évidence*, nous ne pourrions reconnoître aucun motif de crédibilité, & par conſéquent nous ne pourrions être inſtruits des vérités ſurnaturelles.

La foi nous eſt enſeignée par la voie des ſens; ſes dogmes ne peuvent être expoſés que par l'entremiſe des connoiſſances naturelles. On ne pourroit avoir aucune idée des myſtères de la foi les plus ineffables, ſans les idées même des objets ſenſibles; on ne pourroit pas même, ſans l'*évidence*, comprendre ce que c'eſt que certitude, ce que c'eſt que vérité, ni ce que c'eſt que la foi; car ſans les lumières de la raiſon, les vérités révélées ſeroient inacceſſibles aux hommes.

L'*évidence* n'eſt pas dans la foi; mais les vérités que la foi nous enſeigne ſont inſéparables des connoiſſances évidentes. Ainſi la foi ne peut contrarier la certitude de l'*évidence*; & l'*évidence*, bornée aux connoiſſances naturelles, ne peut contrarier la foi.

L'*évidence* réſulte néceſſairement de l'obſervation intime de nos propres ſenſations, comme on le verra par le détail ſuivant.

Ainſi j'entends par *évidence*, une certitude à laquelle il nous eſt auſſi impoſſible de nous refuſer, qu'il nous eſt impoſſible d'ignorer nos ſenſations actuelles. Cette définition ſuffit pour appercevoir que le pyrrhoniſme général eſt de mauvaiſe foi.

Les ſenſations ſéparées ou diſtinctes de l'image des objets ſont purement affectives; telles ſont les odeurs, le ſon, les ſaveurs, la chaleur, le froid, le plaiſir, la douleur, la lumière, les couleurs, le ſentiment de réſiſtance, &c. Celles qui ſont repréſentatives des objets nous font appercevoir la grandeur de ces objets, leur forme, leur figure, leurs mouvemens & leurs repos; elles ſont toujours réunies à quelques ſenſations affectives, ſur-tout à la lumière, aux couleurs, à la réſiſtance, & ſouvent à des ſentimens d'attrait ou d'averſion, qui nous les rendent agréables ou déſagréables. De plus, ſi on examine rigoureuſement la nature des ſenſations repréſentatives, on appercevra qu'elles ne ſont elles-mêmes que des ſenſations affectives réunies & ordonnées de manière qu'elles forment des ſenſations de continuité ou d'étendue. En effet, ce ſont les ſenſations

simultanées de lumière, de couleurs, de résistance, qui produisent l'idée d'étendue. Lorsque j'apperçois, par exemple, une étendue de lumière par une fenêtre, cette idée n'est autre chose que les sensations affectives que me causent chacun en particulier, & tous ensemble en même temps les rayons de lumière qui passent par cette fenêtre. Il en est de même lorsque j'apperçois l'étendue des corps rouges, blancs, jaunes, bleus, &c. car ces idées représentatives ne sont produites aussi que par les sensations affectives que me causent ensemble les rayons colorés de lumière que ces corps réfléchissent. Si j'applique ma main sur un corps dur, j'aurai des sensations de résistance qui répondront à toutes les parties de ma main, & qui pareillement composent ensemble une sensation représentative d'étendue. Ainsi les idées représentatives d'étendue ne sont composées que de sensations affectives de lumière ou de couleurs, ou de résistance, rassemblées intimement, & senties les unes comme hors des autres, de manière qu'elles semblent former une sorte de continuité qui produit l'idée représentative d'étendue, quoique cette idée elle-même ne soit pas réellement étendue. En effet, il n'est pas nécessaire que les sensations qui la forment soient étendues; il suffit qu'elles soient senties chacune en particulier distinctement & conjointement toutes ensemble dans un ordre de continuité.

Nous connoissons nos sensations en elles-mêmes, parce qu'elles sont des affections de nous-mêmes, des affections qui ne sont autre chose que sentir. Ainsi nous devons appercevoir que sentir n'est pas la même chose qu'une étendue réelle, telle que celle qui nous est indiquée hors de nous par nos sensations; car on conçoit assez la différence qu'il y a entre sentir & étendue réelle. Il n'est donc pas de la nature du mode sensitif d'étendue d'être réellement étendu: c'est pourquoi l'idée que j'ai de l'étendue d'une chambre représentée dans un miroir, & l'idée que j'ai d'une chambre réelle, me représentent également de l'étendue; parce que dans l'une & l'autre de ces deux idées, il n'y a également que l'apparence de l'étendue. Aussi les idées représentatives de l'étendue nous en imposent-elles parfaitement dans le rêve, dans le délire, &c. Ainsi cette apparence d'étendue doit être distinguée de toute étendue réelle; c'est-à-dire, de l'étendue des objets qu'elle nous représente. D'où il faut conclure aussi que nous ne voyons point ces objets en eux-mêmes, & que nous n'appercevons jamais que nos idées ou sensations.

De l'idée représentative d'étendue, résultent celles de figure, de grandeur, de forme, de situation, de lieu, de proximité, d'éloignement, de mesure, de nombre, de mouvemens, de repos, de succession, de tems, de permanences, de changemens, de rapports, &c.

Nous reconnoîtrons que ces deux sortes de sensations, je veux dire, les sensations simplement affectives, & les sensations représentatives, forment toutes nos affections, toutes nos pensées & toutes nos connoissances naturelles & évidentes.

Nous ne nous arrêtons pas aux axiomes auxquels on a recours dans les écoles, pour prouver la certitude de l'*évidence*; tels sont ceux-ci: on est assuré que le tout est plus grand que sa partie; que deux & deux font quatre; qu'il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas en même temps. Ces axiomes sont plutôt des résultats que des connoissances primitives; & ils ne sont certains que parce qu'ils ont un rapport nécessaire avec d'autres vérités évidentes par elles-mêmes.

Connoissances naturelles primitives, évidentes. Il est certain: 1°. que nos sensations nous indiquent nécessairement un être en nous, qui a la propriété de sentir; car il est évident que nos sensations ne peuvent exister que dans un sujet qui a la propriété de sentir.

2°. Que la propriété de sentir est une propriété passive, par laquelle notre être sensitif se sent lui-même, & par laquelle il est assuré de son existence, lorsqu'il est affecté de sensations.

3°. Que cette propriété passive est radicale & essentielle à l'être sensitif; car, rigoureusement parlant, c'est lui-même qui est cette propriété, puisque c'est lui-même qui se sent, lorsqu'il est affecté de sensations. Or il ne peut se sentir soi-même, qu'il ne soit lui-même celui qui peut se sentir: ainsi sa propriété de se sentir est radicalement & essentiellement inséparable de lui, n'étant pas lui-même séparable de soi-même. De plus un sujet ne peut recevoir immédiatement aucune forme, aucun accident, qu'autant qu'il en est susceptible par son essence. Ainsi des formes ou des affections accidentelles ne peuvent ajouter à l'être sensitif que des qualités accidentelles, qu'on ne peut confondre avec lui-même; c'est-à-dire avec sa propriété de sentir, par laquelle il est sensible ou sensitif par essence.

Cette propriété ne peut donc pas résulter de l'organisation du corps, comme l'ont prétendu quelques philosophes: l'organisation n'est pas un état primitif de la matière; car elle ne consiste que dans des formes que la matière peut recevoir. L'organisation du corps n'est donc pas le principe constitutif de la capacité passive, de recevoir des sensations. Il est seulement vrai que dans l'ordre physique, nous recevons toutes nos sensations par l'entremise de l'organisation de notre corps; c'est-à-dire par l'entremise du méchanisme des sens & de la mémoire, qui sont les causes conditionnelles des sensations des animaux; mais il ne faut pas confondre les causes ni les formes accidentelles, avec les propriétés passives radicales des êtres.

4°.

4°. Que les ſenſations ne ſont point eſſentielles à l'être ſenſitif, parce qu'elles varient, qu'elles ſe ſuccèdent, qu'elles diminuent, qu'elles augmentent, qu'elles ceſſent : or ce qui eſt ſéparable d'un être n'eſt point eſſentiel à cet être.

5°, Que les ſenſations ſont les formes ou les affections dont l'être ſenſitif eſt ſuſceptible par ſa faculté de ſentir; car cette propriété n'eſt que la capacité de recevoir des ſenſations.

6°. Que les ſenſations n'exiſtent dans l'être ſenſitif qu'autant qu'elles l'affectent actuellement & ſenſiblement, parce qu'il eſt de l'eſſence des ſenſations d'affecter ſenſiblement l'être ſenſitif.

7°. Qu'il n'y a que nos ſenſations qui nous ſoient connues en elles-mêmes ; que toutes les autres connoiſſances que nous pouvons acquérir avec *évidence* ne nous ſont procurées que par indication ; c'eſt-à-dire, par les rapports eſſentiels ou par les rapports néceſſaires qu'il y a entre nos ſenſations & notre être ſenſitif, entre les ſenſations & les objets de nos ſenſations, & entre les cauſes & les effets; car nous ne connoiſſons notre être ſenſitif, que parce qu'il nous eſt indiqué par nos ſenſations. Nous ne connoiſſons les cauſes de nos ſenſations, que parce que nos ſenſations nous aſſurent qu'elles ſont produites par ces cauſes : nous ne connoiſſons les objets de nos ſenſations, que parce qu'ils nous ſont repréſentés par nos ſenſations. Deux ſortes de rapports conſtituent l'*évidence* indicative ; les rapports eſſentiels, & les rapports néceſſaires. Les rapports eſſentiels conſiſtent dans les liaiſons des choſes qui ne peuvent exiſter les unes ſans les autres : tel eſt le rapport qu'il y a entre les effets & leurs cauſes, par exemple, entre le mouvement & la cauſe motrice, & pareillement auſſi entre le mouvement & le mobile. Mais ces rapports eſſentiels ne ſe trouvent pas entre les cauſes & les effets, ni entre les ſujets ſur leſquels s'opèrent les effets, & ces effets mêmes, ni entre le ſujet & la cauſe; car le mobile peut n'être pas mu, & la cauſe motrice peut auſſi ne pas mouvoir; mais quand le mouvement exiſte, il établit au moins un rapport néceſſaire entre les uns & les autres, & ce rapport néceſſaire forme ainſi une *évidence* à laquelle nous ne pouvons nous refuſer.

8°. Que nous ne connoiſſons avec *évidence* les êtres qui nous ſont indiqués par nos ſenſations, que par leurs propriétés, qui ont une liaiſon eſſentielle ou néceſſaire avec nos ſenſations; parce que ne connoiſſant que nos ſenſations en elles-mêmes, & que les êtres qui nous ſont indiqués par nos ſenſations n'étant pas eux-mêmes nos ſenſations, nous ne pouvons pas connoître ces êtres en eux-mêmes.

9°. Que la ſimple faculté paſſive par laquelle l'être ſenſitif peut être affecté de ſenſations, n'eſt point elle-même la propriété active, ou la cauſe qui produit les ſenſations dont il eſt affecté; car une propriété purement paſſive n'eſt pas une propriété active.

10°. Qu'en effet l'être ſenſitif ne peut ſe cauſer à lui-même aucune ſenſation : il ne peut, par exemple, quand il ſent du froid, ſe cauſer par lui-même la ſenſation de chaleur.

11°. Que l'être ſenſitif a des ſenſations déſagréables dont il ne peut ſe délivrer; qu'il voudroit en avoir d'agréables qu'il ne peut ſe procurer. Il n'eſt donc que le ſujet paſſif de ſes ſenſations.

12°. Que l'être ſenſitif ne pouvant ſe cauſer à lui-même ſes ſenſations, elles lui ſont cauſées par une puiſſance qui agit ſur lui, & qui eſt réellement diſtincte de lui-même.

13°. Que l'être ſenſitif eſt dépendant de la puiſſance qui agit ſur lui, & qu'il lui eſt aſſujetti.

14°. Qu'il n'y a nulle intelligence, ou nulle combinaiſon d'idées du préſent & du paſſé, ſans la mémoire, parce que, ſans la mémoire, l'être ſenſitif n'auroit que la ſenſation de l'inſtant préſent, & ne pourroit réunir à cette ſenſation aucune de celles qu'il a déjà reçues. Ainſi nulle liaiſon, nul rapport mutuel, nulle combinaiſon d'idées ou ſenſations remémoratives, & par conſéquent nulle appréhenſion conſécutive, ou nulle fonction intellectuelle de l'être ſenſitif.

15°. Que l'être ſenſitif ne tire point de lui les idées ou les ſenſations dont il ſe reſſouvient; parce qu'il n'exiſte en lui d'autres ſenſations que celles dont il eſt affecté actuellement & ſenſiblement. Ainſi on ne peut, dans l'ordre naturel, attribuer à l'être ſenſitif des idées permanentes, habituelles, innées, qui puiſſent ſubſiſter dans l'oubli actuel de ces idées; car l'oubli d'une idée ou ſenſation eſt le néant de cette même ſenſation, & le reſſouvenir d'une ſenſation eſt la réproduction de cette ſenſation : ce qui indique néceſſairement une cauſe active, qui reproduit les ſenſations dans l'exercice de la mémoire.

16°. Que nous éprouvons que les objets que nous appellons *corps* ou *matière* ſont eux-mêmes dans l'ordre naturel les cauſes phyſiques de toutes les différentes idées repréſentatives, des différentes affections, du bonheur, du malheur, des volontés, des paſſions, des déterminations de notre être ſenſitif, & que ces objets nous inſtruiſent & nous affectent ſelon des loix certaines & conſtantes. Ces mêmes objets, quels qu'ils ſoient, & ces loix ſont donc, dans l'ordre naturel, des cauſes néceſſaires de nos ſentimens, de nos connoiſſances & de nos volontés.

17°. Que l'être ſenſitif ne peut par lui-même ni changer, ni diminuer, ni augmenter, ni défigurer les ſenſations qu'il reçoit par l'uſage actuel des ſens.

18°. Que les ſenſations repréſentatives que l'ame reçoit par l'uſage des ſens ont entr'elles des différences eſſentielles & conſtantes, qui nous inſtruiſent ſûrement de la diverſité des objets

qu'elles repréfentent. La fenfation repréfentative d'un cercle, par exemple, diffère effentiellement & toujours de la même manière, de la fenfation repréfentative d'un quarré.

19°. Que l'être fenfitif diftingue les fenfations les unes des autres, par les différences que les fenfations elles-mêmes ont entr'elles. Ainfi le difcernement, ou la fonction par laquelle l'ame diftingue les fenfations & les objets repréfentés par les fenfations, s'exécute par les fenfations mêmes.

20°. Que le jugement s'opère de la même manière; car juger n'eft autre chofe qu'appercevoir & reconnoître les rapports, les quantités & les qualités ou façons d'être des objets : or ces attributs font partie des fenfations repréfentatives des objets; une porte fermée fait naître la fenfation d'une porte fermée; un ruban blanc, la fenfation d'un ruban blanc; un grand bâton & un petit bâton vus enfemble, font naître la fenfation du grand bâton & la fenfation du petit bâton : ainfi juger qu'une porte eft fermée, qu'un ruban eft blanc, qu'un bâton eft plus grand qu'un autre, n'eft autre chofe que fentir ou appercevoir ces fenfations telles qu'elles font. Il eft donc évident que ce font les fenfations elles-mêmes qui produifent les jugemens. Ce qu'on appelle *conféquences* dans une fuite de jugemens, n'eft que l'accord des fenfations, apperçu relativement à ces jugemens. Ainfi toutes ces appréhenfions ou apperceptions ne font que des fonctions purement paffives de l'être fenfitif. Il paroît cependant que les affirmations, les négations & les argumentations marquent de l'action dans l'efprit : mais c'eft notre langage & fur-tout les fauffes notions puifées dans la logique fcholaftique, qui nous en impofent. La logique des collèges a encore d'autres défauts, & fur-tout celui d'apprendre à convaincre par la forme des fyllogifmes. Une bonne logique ne doit être que l'art de faire appercevoir dans les fenfations ce qu'on veut apprendre aux autres; mais ordinairement le fyllogifme n'eft pas, pour cet effet, la forme de difcours la plus convenable. Tout l'art de la vraie logique ne confifte donc qu'à rappeller les fenfations néceffaires, à réveiller & à diriger l'attention, pour faire découvrir dans ces fenfations ce qu'on veut y faire appercevoir.

21°. Qu'il n'y a pas de fenfations repréfentatives fimples; par exemple, la fenfation d'un arbre renferme celle du tronc, des branches, des feuilles, des fleurs : & celles-ci renferment les fenfations d'étendue, de couleur, de figures.

22°. Que de plus les fenfations ont entr'elles par la mémoire une multitude de rapports que l'ame apperçoit, qui lient diverfement toutes les fenfations les unes aux autres, & qui, dans l'exercice de la mémoire, les rappellent à l'ame, felon l'ordre dans lequel elles l'intéreffent actuellement; ce qui règle fes recherches, fes examens, & fes jugemens. Il eft certain que la remémoration fuivie & volontaire dépend de la liaifon intime que les idées ont entr'elles; & que cette appréhenfion conféсutive eft fufcitée & dirigée par l'intérêt même que nous caufent les fenfations; car c'eft l'intérêt qui rend l'efprit attentif aux liaifons par lefquelles il paffe d'une fenfation à une autre. Si l'idée actuelle d'un fufil intéreffe relativement à la chaffe, l'efprit eft auffi-tôt affecté de l'idée de la chaffe; fi elle l'intéreffe relativement à la guerre, il fera affecté de l'idée de la guerre, & ne penfera pas à la chaffe. Si l'idée de la guerre l'intéreffe relativement à un ami qui a été tué à la guerre, il penfe auffi-tot à cet ami. Si l'idée de fon ami l'intéreffe relativement à un bienfait qu'il en a reçu, il fera dans l'inftant affecté de l'idée de ce bienfait, &c. Ainfi chaque fenfation en rappelle une autre par les rapports qu'elles ont enfemble, & par l'intérêt qu'elles réveillent; enforte que l'induction & l'ordre de la remémoration ne font que les effets des fenfations mêmes.

La contemplation ou l'examen n'eft qu'une remémoration volontaire, dirigée par quelque doute intéreffant : alors l'efprit ne peut fe décider qu'après avoir acquis par les différentes fenfations qui lui font rappellées, les connoiffances dont il a befoin pour s'inftruire ou pour appercevoir le réfultat ou la totalité des avantages, ou des défavantages qui peuvent, dans les délibérations, le décider ou le déterminer à acquiefcer ou à fe défifter.

La conception ou la combinaifon des idées ou fenfations qui affectent en même temps l'efprit & qui l'intéreffent affez pour fixer fon attention aux unes & aux autres, n'eft qu'une remémoration fimultanée, & une contemplation foutenue par l'intérêt que ces fenfations lui caufent. Alors toutes ces fenfations concourent par les rapports intéreffans & inftructifs que l'efprit y apperçoit, à former un jugement ou une décifion; mais cette décifion fera plus ou moins jufte, felon que l'efprit a faifi ou apperçu plus ou moins exactement l'accord & le produit qui doivent réfulter de ces fenfations. L'être fenfitif n'a donc encore, dans tous ces exercices, d'autre fonction que celle de découvrir dans fes fenfations, ce que les fenfations qui l'intéreffent lui font elles-mêmes appercevoir ou fentir exactement & diftinctement.

On a de la peine à comprendre comment le méchanifme corporel de la mémoire fait renaître régulièrement à l'ame, felon fon attention, les fenfations par lefquelles elle exerce dans la remémoration fes fonctions intellectuelles. Cependant ce méchanifme de la mémoire peut devenir intelligible, en le comparant à celui de la vifion. Les rayons de la lumière qui frappent l'œil en même temps peuvent faire voir d'un même regard une multitude innombrable d'objets, quoique l'ame n'apperçoive diftinctement, dans chaque inftant, que ceux qui fixent fon attention. Mais auffi-tôt

qu'elle eſt déterminée de même par ſon attention vers d'autres objets, elle les apperçoit diſtinctement & ſe détache de ceux qu'elle voyoit auparavant. Ainſi, de tous les rayons de lumière qui partent des objets, & qui ſe réuniſſent ſur l'œil, il n'y en a que fort peu qui aient leur effet par rapport à la viſion actuelle : mais comme ils ſont tous également en action ſur l'œil, ils peuvent tous également ſe prêter dans l'inſtant à l'attention de l'ame, & lui procurer diſtinctement des ſenſations qu'elle n'avoit pas, ou qu'elle n'avoit que confuſément auparavant. Les radiations des eſprits animaux établies par l'uſage des ſens dans les nerfs, & qui forment un confluent au ſiège de l'ame où elles ſont toujours en action, peuvent de même procurer à l'ame, ſelon ſon attention, toutes les ſenſations qu'elle reçoit, ou enſemble ou ſucceſſivement dans l'exercice de la remémoration.

23°. Que les ſenſations ſucceſſives que nous pouvons recevoir par l'uſage des ſens & de la mémoire, ſe correſpondent ou ſe réuniſſent les unes aux autres, conformément à la repréſentation des objets corporels qu'elles nous indiquent. Si j'ai une ſenſation repréſentative d'un morceau de glace, je ſuis aſſuré que ſi je touche cette glace, j'aurai une ſenſation de dureté ou de réſiſtance, & une ſenſation de froid.

24°. Qu'il y a entre les ſenſations & les objets, & entre les ſenſations mêmes, des rapports certains & conſtans, qui nous inſtruiſent ſûrement des rapports que les objets ont entr'eux, & des rapports qu'il y a entre ces objets & nous : que la ſenſation, par exemple, que nous avons d'un corps en mouvement, change continuellement de relations à l'égard des ſenſations que nous avons auſſi des corps qui environnent ce corps qui eſt en mouvement, & que par ſon mouvement, ce même corps produit dans les autres corps des effets conformes aux ſenſations que nous avons de ces corps ; c'eſt-à dire, que nous ſommes aſſurés par l'expérience que les corps agiſſent les uns ſur les autres, conformément aux ſenſations que nous avons de leur groſſeur, de leur figure, de leur peſanteur, de leur conſiſtance, de leur ſoupleſſe, de leur rigidité, de leur proximité ou de leur éloignement, de la vîteſſe & de la direction de leur mouvement ; qu'un corps mou, par exemple, céde à l'action d'un corps dur & fort peſant qui appuiera ſur lui : qu'un corps mu rapidement caſſera un corps fragile qu'il rencontrera ; qu'un corps dur & aigu percera un corps tendre contre lequel il ſera pouſſé fortement ; qu'un corps chaud me cauſera une ſenſation de chaleur, &c. Enſorte qu'il y a une correſpondance certaine entre les corps & les ſenſations qu'ils nous procurent, entre nos ſenſations & les divers effets que les corps peuvent opérer les uns ſur les autres & entre les ſenſations préſentes & les ſenſations qui peuvent naître en nous par tous les différens mouvemens & les differens effets des corps : d'où réſulte une *évidence* ou une certitude de connoiſſances a laquelle nous ne pouvons nous refuſer, & par laquelle nous ſommes continuellement inſtruits des ſenſations agréables que nous pouvons nous procurer, & des ſenſations déſagréables que nous voulons éviter. C'eſt dans cette correſpondance que conſiſtent, dans l'ordre naturel, les règles de notre conduite, nos intérêts, notre ſcience, notre bonheur, notre malheur, & les motifs qui forment & dirigent nos volontés.

25°. Que nous diſtinguons les ſenſations que nous retenons, ou qui nous ſont rappellées par la mémoire, de celles que nous recevons par l'uſage actuel des ſens. C'eſt par la diſtinction de ces deux ſortes de ſenſations, que nous jugeons de la préſence des objets qui affectent actuellement nos ſens, & de l'abſence de ceux qui nous ſont rappellés par la mémoire. Ces deux ſortes de ſenſations nous affectent différemment, lorſque les ſens & la mémoire agiſſent enſemble régulièrement pendant la veille ; ainſi nous les diſtinguons ſûrement par la manière dont les unes & les autres nous affectent en même temps. Mais pendant le ſommeil, lorſque nous rêvons, nous ne recevons des ſenſations que par la mémoire dont l'exercice eſt en grande partie intercepté, & nous n'avons pas, par l'uſage actuel des ſens, des ſenſations oppoſées à celles que nous recevons par la mémoire ; celles-ci fixent toute l'attention de l'eſprit, & le tiennent dans l'illuſion, de manière qu'il croit appercevoir les objets mêmes de ſes ſenſations.

26°. Que dans le concours de l'exercice des ſens & de l'exercice de la mémoire, nous ſommes affectés par les ſenſations que nous retenons, ou qui nous ſont rappellées par la mémoire, de manière que nous reconnoiſſons que nous avons déjà eu ces ſenſations ; enſorte qu'elles nous inſtruiſent du paſſé, qu'elles nous indiquent l'avenir, qu'elles nous font appercevoir la durée ſucceſſive & celle des objets de nos ſenſations, & qu'elles nous aſſurent que nous les avons toutes reçues primitivement par l'uſage des ſens, & par l'entremiſe des objets qu'elles nous rappellent, & qui ont agi ſur nos ſens. En effet, nous éprouvons continuellement, par l'exercice alternatif des ſens & de la mémoire ſur les mêmes objets, que la mémoire ne nous trompe pas, lorſque nous nous reſſouvenons que ces objets nous ſont connus par la voie des ſens. La mémoire, par exemple, me rappelle fréquemment le ſouvenir du lit qui eſt dans ma chambre, & ce reſſouvenir eſt vérifié par l'uſage de mes ſens toutes les fois que j'entre dans cette chambre. Mes ſens m'aſſurent donc alors de la fidélité de ma mémoire, & il n'y a réellement que l'exercice de mes ſens qui puiſſe m'en aſſurer : ainſi l'exercice de nos ſens eſt le principe de toute certitude, & le fondement de toutes nos connoiſſances. La certitude de la mémoire dans laquelle conſiſte toute notre intelligence, ne peut donc être prouvée que par l'exer-

cice des sens. Ainsi les causes sensibles qui agissent sur nos sens, & qui sont les objets de nos sensations, sont eux-mêmes les objets de nos connoissances & la source de notre intelligence, puisque ce sont eux qui nous procurent les sensations par lesquelles nous sommes assurés de l'existence & de la durée de notre être sensitif, & de l'*évidence* de nos raisonnemens. En effet, c'est par la mémoire que nous connoissons notre existence successive; & c'est par le retour des sensations que nous procurent les objets sensibles, par l'exercice actuel des sens, que nous sommes assurés de la fidélité de notre mémoire. Ces objets sont donc la source de toute *évidence*.

27°. Que la mémoire ou la faculté qui rappelle ou fait renaître les sensations, n'appartient pas essentiellement à l'être sensitif; que c'est une faculté ou cause corporelle & conditionnelle, qui consiste dans l'organisation des corps des animaux: car la mémoire peut être troublée, affoiblie ou abolie par les maladies ou dérangemens de ces corps.

28°. Que l'intelligence de l'être sensitif est assujettie aux différens états de perfection & d'imperfection de la mémoire.

29°. Que les rêves, le délire, la folie, l'imbécillité, ne consistent que dans l'exercice imparfait de la mémoire. Un homme couché à Paris, qui rêve qu'il est à Lyon, qu'il y voit la chapelle de Versailles, qu'il parle au vicomte de Turenne, est dans l'oubli de beaucoup d'idées qui dissiperoient ses erreurs: il ne se ressouvient pas alors qu'il s'est couché le soir à Paris, qu'il est dans son lit, qu'il est privé de la lumière du jour, que la chapelle de Versailles est fort éloignée de Lyon, que le vicomte de Turenne est mort, &c. Ainsi sa mémoire qui lui rappelle Lyon, la chapelle de Versailles, le vicomte de Turenne, est alors en partie en exercice & en partie interceptée: mais à son réveil, & aussi-tôt que sa mémoire est en plein exercice, il reconnoît toutes les absurdités de son rêve.

Il en est de même du délire & de la folie: car ces états des déréglemens des fonctions de l'esprit ne consistent aussi que dans l'absence ou privation d'idées intermédiaires dont on ne se ressouvient pas, ou qui ne sont pas rappellées régulièrement par le méchanisme de la mémoire. Dans la folie de cet homme, qui se croyoit le père éternel, la mémoire ne lui rappelloit point, ou foiblement, les connoissances de son père, de sa mère, de son enfance, de sa constitution humaine, qui auroient pu prévenir ou dissiper une idée si absurde & si dominante, rappellée fortement & fréquemment par la mémoire. Toute prévention opiniâtre dépend de la même cause; c'est-à-dire, d'un déréglement ou d'une imperfection du méchanisme de la mémoire, qui ne rappelle pas régulièrement & avec une égale force les idées qui doivent concourir ensemble à produire & à régler nos jugemens. Les écarts de l'esprit, dans les raisonnemens de bonne foi, ne consistent encore que dans une privation d'idées intermédiaires oubliées ou méconnues; & alors nous ne nous appercevons pas même que ces connoissances nous manquent.

L'imbécillité dépend aussi de la mémoire dont l'exercice est si lent & si défectueux, que l'intelligence ne peut être que très-bornée & très-imparfaite.

Le déréglement moral, qui est une espèce de folie, résulte d'un méchanisme à-peu-près semblable; car lorsque le méchanisme des sens & de la mémoire cause quelques sensations affectives, trop vives & trop dominantes, ces sensations forment des goûts, des passions, des habitudes, qui subjuguent la raison; on n'aspire à d'autre bonheur qu'à celui de satisfaire des goûts dominans & des passions pressantes. Ceux qui ont le malheur d'être, par la mauvaise organisation de leurs corps, livrés à des sentimens ou sensations affectives, trop vives ou habituelles, s'abandonnent à des déréglemens de conduite, que leur raison ni leur intérêt bien entendu ne peuvent réprimer. Leur intelligence n'est uniquement occupée qu'à decouvrir les ressources & les moyens de satisfaire leurs passions. Ainsi le déréglement moral est toujours accompagné du déréglement d'intelligence.

30°. Que la mémoire peut nous rappeller les sensations dans un autre ordre & sous d'autres formes, que nous les avons reçues par l'usage des sens.

Les peintres qui représentent des tritons, des nayades, des sphynx, des lynx, des centaures, des satyres, réunissent, par la mémoire, des parties de corps humain à des parties de corps de bêtes, & forment des objets imaginaires. Les physiciens qui entreprennent d'expliquer des phénomènes dont le méchanisme est inconnu, se representent des enchaînemens de causes & d'effets, dont ils se forment des idées représentatives du méchanisme de ces phénomènes, lesquelles n'ont pas plus de réalité que celles des tritons & des nayades.

31°. Que les sensations changées ou variées, ou diversement combinées par la mémoire, ne produisent que des idées factices, formées de sensations que nous avons déja reçues par l'usage des sens. C'est pourquoi les poëtes n'ont pu nous représenter le tartare, les champs élysées, les dieux, les puissances infernales, &c. que sous des formes corporelles, parce qu'il n'y a pas d'autres idées représentatives que celles que nous avons reçues par la voie des sens. Il en est de même de toutes les abstractions morales: telles sont les idées abstraites factices de bonheur, de malheur, de passions en général; elles ne sont compréhensibles que par le secours des sensations affectives que nous avons éprouvées par l'usage des sens. Il en

eſt de même encore de toutes les abſtractions relatives, morales on phyſiques: telles ſont la bonté, la clémence, la juſtice, la cruauté, l'eſtime, le mépris, l'averſion, l'amitié, la complaiſance, la préférence, le plus, le moins, le meilleur, le pire, &c. car elles tiennent & ſe rapportent toutes à des objets corrélatifs ſenſibles. La bonté, par exemple, tient à ceux qui font du bien, & ſe rapporte à ceux qui le reçoivent, & aux bienfaits qui ſont les effets de la bonté. Or tous ces objets ne ſont connus que par les ſenſations, & c'eſt de ces objets mêmes que ſe tire l'idée abſtraite factice de bonté en général. Les idées factices de projets, de conjectures, de probabilités, de moyens, de poſſibilités, ne ſont encore formées que d'objets ſenſibles, diverſement combinés, & dont l'eſprit ne peut pas toujours ſaiſir sûrement tous les rapports réels qu'ils ont entr'eux. Il eſt donc évident qu'il ne peut naître en nous aucunes idées factices qui ne ſoient formées par le reſſouvenir des ſenſations que nous avons reçues par la voie des ſens.

32°. Que ces idées factices produites volontairement ou involontairement, ſont la ſource de nos erreurs.

33°. Qu'il n'y a que les ſenſations telles que nous les recevons, ou que nous les avons reçues par l'uſage des ſens, qui nous inſtruiſent sûrement de la réalité & des propriétés des objets, qui nous procurent, ou qui nous ont procuré ces ſenſations; car il n'y a qu'elles qui ſoient complettes, régulières, immuables, & abſolument conformes aux objets.

34°. Que des idées innées ou des idées que l'ame ſe produiroit elle-même ſans l'action d'aucune cauſe extrinsèque, ne procureroient à l'ame aucune *évidence* de la réalité d'aucun être, ou d'aucune cauſe diſtincte de l'ame même; parce que l'ame ſeroit elle-même le ſujet, la ſource & la cauſe de ces idées, & qu'elle n'auroit par de telles idées, aucun rapport néceſſaire avec aucun être diſtinct d'elle-même. Ces idées ſeroient donc à cet égard deſtituées de toute *évidence*. Ainſi les idées innées ou eſſentielles qu'on a voulu attribuer aux parties de la matière, ne leur procureroient aucune apperception d'objets extrinſèques, ni aucunes connoiſſances réelles.

35°. Qu'une ſenſation abſtraite générale n'eſt que l'idée particulière d'un attribut commun à pluſieurs objets déjà connus par des ſenſations complettes & repréſentatives de ces objets; or chacun ayant cet attribut, qui leur eſt commun par ſimilitude ou reſſemblance, on s'en forme une idée factice & ſommaire d'unité, quoiqu'il ſoit réellement auſſi multiple ou auſſi nombreux qu'il y a d'êtres à qui il appartient. La blancheur de la neige, par exemple, n'eſt pas une ſeule blancheur; car chaque particule de la neige a réellement & ſéparément ſa blancheur particulière. L'eſprit qui ne peut être affecté que de fort peu de ſenſations diſtinctes à la fois, réunit & confond enſemble les qualités qui l'affectent de la même manière, & ſe forme de ces qualités, qui exiſtent réellement & ſéparément dans chaque être, une idée uniforme & générale. Ainſi l'eſprit ne conçoit les idées ſommaires ou générales, que pour éviter un détail d'idées particulières dont il ne peut pas être affecté diſtinctement en même temps. C'eſt donc l'imperfection ou la capacité trop bornée de l'eſprit, qui le force à avoir des idées abſtraites générales. Il en eſt de même des idées abſtraites particulières ou bornées à un ſeul objet. Un homme fort attentif, par exemple, à la ſaveur d'un fruit, ceſſe de penſer dans cet inſtant à la figure, à la groſſeur, à la couleur & aux autres qualités de ce fruit; parce que l'eſprit ne peut être en même temps affecté attentivement que de très-peu de ſenſations. Il n'y a que l'intelligence par eſſence, l'être ſuprême, qui exclue les idées abſtraites, & qui réuniſſe dans chaque inſtant & toujours les connoiſſances détaillées, diſtinctes & complettes de tous les êtres réels & poſſibles & de toutes leurs dépendances.

36°. Qu'on ne peut rien déduire sûrement & avec *évidence*, d'une ſenſation ſommaire ou générale, qu'autant qu'elle eſt réunie aux ſenſations complettes, repréſentatives & exactes des objets auxquels elle appartient. Par exemple, l'idée abſtraite, générale, factice de juſtice, qui renferme confuſément les idées abſtraites de juſtice rétributive, diſtributive, attributive, arbitraire, &c. n'établit aucune connoiſſance préciſe, d'où l'on puiſſe déduire exactement, sûrement & évidemment d'autres connoiſſances, qu'autant qu'elle ſera réduite aux ſenſations claires & diſtinctes des objets auxquels cette idée abſtraite & relative doit ſe rapporter. De-là il eſt facile d'appercevoir le vice du ſyſtême de Spinoſa. Selon cet auteur, la ſubſtance eſt ce qui exiſte néceſſairement; exiſter néceſſairement eſt une idée abſtraite, générale, factice, d'où il déduit ſon ſyſtême. La ſubſtance, autre idée abſtraite, n'eſt exprimée que par ces mots *ce qui*, leſquels ne ſignifient aucune ſenſation claire & diſtincte: ainſi tout ce qu'il établit n'eſt qu'un tiſſu d'abſtractions générales, qui n'a aucun rapport exact & évident avec les objets réels auxquels appartienent les idées abſtraites, générales, factices, de ſubſtance & d'exiſtence néceſſaire.

37°. Que nos ſenſations nous font appercevoir deux ſortes de vérités; des vérités réelles, & des vérités purement ſpéculatives ou idéales. Les vérités réelles ſont celles qui conſiſtent dans les rapports exacts & évidens, qu'ont les objets réels avec les ſenſations qu'ils procurent. Les vérités purement idéales ſont celles qui ne conſiſtent que dans les rapports que les ſenſations ont entr'elles: telles ſont les vérités métaphyſiques, géométriques, logiques, conjecturales,

qu'on déduit d'idées factices ou d'idées abstraites générales. Les rêves, le délire, la folie produisent aussi des vérités idéales; parce que dans ces cas l'esprit n'est décidé de même que par les rapports que les sensations dont il est affecté alors ont entr'elles. Un homme qui en rêvant croit être dans un bois où il voit un lion, est saisi de la peur, & se détermine idéalement à monter sur un arbre pour se mettre en sûreté; l'esprit de cet homme tire des conséquences justes de ses sensations; mais elles n'en sont pas moins fausses relativement aux objets de ces sensations. Les vérités idéales ne consistent donc que dans les rapports que les sensations ont entr'elles, séparément des objets réels de ces sensations.

Telles sont les vérités qui résultent des idées factices, & celles qui résultent des idées sommaires ou générales, lesquelles ne sont aussi elles-mêmes que des idées factices. En effet il est évident que ces idées factices n'ont aucun rapport avec les objets, tels qu'on les a apperçus par l'usage des sens: ainsi les vérités qu'elles présentent ne peuvent nous instruire de la réalité & des propriétés des objets, ni des propriétés & des fonctions de l'être sensitif, qu'autant que nous saisissons des rapports réels & exacts entre les objets mêmes & nos sensations, & entre nos sensations & notre être sensitif. La certitude de nos connoissances naturelles ne consiste donc que dans l'*évidence* des vérités réelles.

38°. Que ce sont les idées factices & les idées abstraites générales qui font méconnoître l'*évidence*, & qui favorisent le pyrrhonisme, parce que les hommes livrés sans discernement à des idées factices, à des idées abstraites générales, & à des idées telles qu'ils les ont reçues par l'usage des sens, tirent de ces diverses idées des conséquences qui se contrarient: d'où il semble qu'il n'y a aucune certitude dans nos connoissances. Mais tous ceux qui se feront assujettis dans la déduction des vérités réelles, aux sensations telles qu'ils les ont reçues par l'usage des sens, conviendront toujours de la certitude de ces vérités. Une règle d'arithmétique soumet décisivement les hommes dans les disputes qu'ils ont entr'eux sur leurs intérêts; parce qu'alors leur calcul a un rapport exact & évident avec les objets réels qui les intéressent. Les hommes ignorans & les bêtes se bornent ordinairement à des vérités réelles, parce que leurs fonctions sensitives ne s'étendent guère au-delà de l'usage des sens: mais les savans beaucoup plus livrés à la méditation, se forment une multitude d'idées factices & d'idées abstraites générales qui les égarent continuellement. Ainsi on ne peut les ramener à l'*évidence*, qu'en les assujettissant rigoureusement aux vérités réelles; c'est-à-dire, aux sensations des objets, telles qu'on les a reçues par l'usage des sens. Alors toute idée factice disparoît, & toute idée sommaire ou générale se réduit en sensations particulières; car nous ne recevons par la voie des sens que des sensations d'objets particuliers. L'idée générale n'est qu'un résultat ou un ressouvenir imparfait & confus de ces sensations, qui sont trop nombreuses pour affecter l'esprit toutes ensemble & distinctement. Une similitude ou quelqu'autre rapport commun à une multitude de sensations différentes, forme tout l'objet de l'idée générale ou du ressouvenir confus de ces sensations. C'est pourquoi il faut revenir à ces mêmes sensations en détail & distinctement, pour les reconnoître telles que nous les avons reçues par la voie des sens, qui est l'unique source de nos connoissances naturelles, & l'unique principe de l'*évidence* des vérités réelles.

Il est vrai cependant que relativement aux bornes de l'esprit, les idées sommaires sont nécessaires; elles classent & mettent en ordre les sensations particulières; elles favorisent & règlent l'exercice de la mémoire; mais elles ne nous instruisent point: leurs causes organiques sont, dans le méchanisme corporel de la mémoire, ce que sont des liasses de papier bien arrangées dans les cabinets des gens d'affaires; l'étiquette ou le titre de chaque liasse marque celle où l'on doit trouver les pièces que l'on a besoin d'examiner. Les noms & les idées sommaires d'être, de substance, d'accident, d'esprit, de corps, de minéral, de végétal, d'animal, &c. sont les étiquètes & les liasses, où sont arrangées les radiations des esprits animaux qui reproduisent les sensations particulières des objets: ainsi elles renaissent avec ordre, lorsque nous voulons examiner ces objets pour les connoître exactement.

39°. Que nous ne connoissons les rapports nécessaires entre nos sensations & les objets réels de nos sensations, qu'autant que nous en sommes suffisamment instruits par la mémoire; car sans le ressouvenir du passé, nous ne pouvons juger sûrement de l'absence ou de la présence des objets qui nous sont indiqués par nos sensations actuelles. Nous ne pouvons pas même distinguer les sensations que nous recevons par la mémoire, de celles qui nous sont procurées par la présence actuelle des objets. Par exemple, dans le rêve, dans le délire, dans la folie, nous croyons que les objets absens qui nous sont rappellés par la mémoire, sont présens, que nous les appercevons par l'usage actuel de nos sens, que nous les voyons, que nous les touchons, que nous les entendons, parce que nous n'avons alors aucune connoissance du passé, qui nous instruise sûrement de l'absence de ces objets. Nous n'avons que le ressouvenir de leur présence & de leur apperception par la voie des sens; car soit que la mémoire nous les rappelle distinctement sous la forme que nous les avons apperçus par les sens, soit qu'elle les confonde sous différentes formes qui les diversifient, elle ne nous rappelle dans tous ces cas que des idées que nous avons

reçues par la voie des ſens. Ainſi dans l'oubli des connoiſſances qui peuvent nous inſtruire de l'abſence des objets dont nous nous reſſouvenons, nous jugeons que ces objets ſont préſens, & que nous les appercevons par l'uſage actuel des ſens, parce que nous ne les connoiſſons effectivement que par la voie des ſens, & que nous n'avons aucune connoiſſance actuelle qui nous inſtruiſe de leur abſence. Les rêves nous jettent fréquemment dans cette erreur; mais nous la reconnoiſſons ſûrement à notre réveil, lorſque la mémoire eſt rétablie dans ſon exercice complet. Nous reconnoiſſons auſſi que l'illuſion des rêves ne contredit point la certitude des connoiſſances que nous avons acquiſes par l'uſage des ſens, puiſque cette illuſion ne conſiſte que dans des idées repréſentatives d'objets que nous n'avons connus que par cette voie. Si les rêves nous trompent, ce n'eſt donc pas relativement à la réalité de ces objets; car nous ſommes aſſurés que notre erreur n'a exiſté alors que par l'oubli de quelques connoiſſances qui nous auroient inſtruits de la préſence ou de l'abſence de ces mêmes objets. En effet nous ſommes forcés à notre réveil de reconnoître que dans les rêves, l'exercice corporel de la mémoire eſt en partie intercepté par un ſommeil imparfait.

Cet état nous découvre pluſieurs vérités: 1°. que le ſommeil ſuſpend l'exercice de la mémoire, & qu'un ſommeil parfait l'intercepte entiérement: 2°. que l'exercice de la mémoire s'exécute par le méchaniſme du corps, puiſqu'il eſt ſuſpendu par le ſommeil, ou l'inaction des facultés organiques du corps: 3°. que dans l'état naturel, l'ame ne peut ſuppléer en rien par elle-même aux idées dont elle eſt privée par l'interception de l'exercice corporel de la mémoire; puiſqu'elle eſt abſolument aſſujettie à l'erreur pendant les rêves, & qu'elle ne peut ni s'en appercevoir, ni s'en délivrer: 4°. que l'ame ne peut ſe procurer aucune idée, & qu'elle n'a point d'idées innées, puiſqu'elle n'a en elle aucune faculté, aucune connoiſſance, aucune intelligence par leſquelles elle puiſſe par elle-même ſe déſabuſer de l'illuſion des rêves: 5°. qu'il lui eſt inutile de penſer pendant le ſommeil, puiſqu'elle ne peut avoir alors que des idées erronées & chimériques, qui changent ſon état, & forment un autre homme qui ignore dans ce moment s'il a déjà exiſté, & ce qu'il étoit auparavant.

40°. Que nous ſommes auſſi aſſurés de l'exiſtence, de la durée, de la diverſité, & de la multiplicité des corps, ou des objets de nos ſenſations, que nous ſommes aſſurés de l'exiſtence & de la durée de notre être ſenſitif. Car les objets ſenſibles ſont le fondement de nos connoiſſances, de notre mémoire, de notre intelligence, de nos raiſonnemens, & la ſource de toute *évidence*. En effet nous ne parvenons à la connoiſſance de l'exiſtence de notre être ſenſitif, que par les ſenſations que nous procurent les objets ſenſibles par l'uſage des ſens, & nous ne ſommes aſſurés de la fidélité de notre mémoire, que par le retour des ſenſations qui nous ſont procurées de nouveau par l'exercice actuel des ſens; car c'eſt l'exercice alternatif de la mémoire & des ſens ſur les mêmes objets qui nous ſont rappellés par nos ſenſations, qui nous aſſure que la mémoire ne nous trompe point, lorſqu'elle nous rappelle le ſouvenir de ces objets. C'eſt donc par les ſenſations qui nous ſont procurées par les objets, que ces objets eux-mêmes & leur durée nous ſont indiqués, que nous avons acquis les connoiſſances qui nous ſont rappellées par la mémoire, & que la fidélité de la mémoire nous eſt prouvée avec certitude. Or ſans la certitude de la fidélité de la mémoire, nous n'aurions aucune *évidence* de l'exiſtence ſucceſſive de notre être ſenſitif, ni aucune certitude dans nos jugemens. Nous ne pourrions pas même diſtinguer ſûrement l'exiſtence actuelle de notre être ſenſitif, d'avec celle de nos ſenſations, ni d'avec celle des cauſes de nos ſenſations, ni d'avec celle des objets de nos ſenſations. Nous ne pourrions pas non plus déduire une vérité d'une autre vérité, car la déduction ſuppoſe des idées conſécutives qui exigent certitude dans la mémoire. Sans la mémoire, l'être ſenſitif n'auroit que la ſenſation, ou l'idée de l'inſtant actuel; il ne pourroit pas tirer de cette ſenſation la conviction de ſa propre exiſtence; car il ne pourroit pas développer les rapports de cette ſuite d'idées; *je penſe, donc je ſuis.* Il ſentiroit, mais il ne connoîtroit rien; parce que ſans la mémoire il ne pourroit réunir le premier commencement avec le premier progrès d'une ſenſation; il ſeroit dans un état de ſtupidité, qui excluroit toute attention, tout diſcernement, tout jugement, toute intelligence, toute *évidence* de vérités réelles; il ne pourroit ni s'inſtruire, ni s'aſſurer, ni douter de ſon exiſtence, ni de l'exiſtence de ſes ſenſations, ni de l'exiſtence des cauſes de ſes ſenſations, puiſqu'il ne pourroit rien obſerver, rien démêler, rien reconnoître; toutes ſes idées ſeroient dévorées par l'oubli, à meſure qu'elles naîtroient; tous les inſtans de ſa durée ſeroient des inſtans de naiſſance, & des inſtans de mort; il ne pourroit pas vérifier attentivement ſon exiſtence par le ſentiment même de ſon exiſtence, ce ne ſeroit qu'un ſentiment confus & rapide, qui ſe déroberoit continuellement à l'*évidence*.

Il eſt évident auſſi que nous ne pouvons pas plus douter de la durée de l'exiſtence des corps, ou des objets de nos ſenſations, que de la durée de notre propre exiſtence; car nous ne pouvons être aſſurés de la durée de notre exiſtence que par la mémoire, & nous ne pouvons être inſtruits avec certitude par la mémoire, qu'autant que nous ſommes certains qu'elle ne nous trompe pas: or nous ne ſommes aſſurés de la fidélité de notre mémoire, que parce que nous l'avons vérifiée par

le retour des ſenſations que les mêmes objets nous procurent de nouveau par l'exercice actuel des ſens. Ainſi la certitude de la fidélité de notre mémoire ſuppoſe néceſſairement la durée de l'exiſtence de ces mêmes objets, qui nous procurent en différens temps les mêmes ſenſations par l'exercice des ſens. Nous ne ſommes donc aſſurés de la durée de notre exiſtence, que parce que nous ſommes aſſurés par l'exercice alternatif de la mémoire & des ſens, de la durée de l'exiſtence des objets de nos ſenſations ; nous ne pouvons donc pas plus douter de la durée de leur exiſtence, que de la durée de notre exiſtence propre. L'égoïſme, ou la rigueur de la certitude réduite à la connoiſſance de moi-même, ne ſeroit donc qu'une abſtraction captieuſe, qui ne pourroit ſe concilier avec la certitude même que j'ai de mon exiſtence : car cette certitude ne conſiſte que dans mes ſenſations qui m'inſtruiſent de l'exiſtence des corps, ou des objets de mes ſenſations, avec la même *évidence* qu'elles m'inſtruiſent de mon exiſtence. En effet, l'*évidence* avec laquelle nos ſenſations nous indiquent notre être ſenſitif, & l'*évidence* avec laquelle les mêmes ſenſations nous indiquent les corps, eſt la même ; elle ſe borne de part & d'autre à la ſimple indication, & n'a d'autre principe que nos ſenſations, ni d'autre certitude que celle de nos ſenſations mêmes ; mais cette certitude nous maîtriſe & nous ſoumet ſouverainement.

Cependant ne pourroit-on pas alléguer encore quelques raiſons en faveur de l'égoïſme métaphyſique ? Ne m'eſt-il pas évident, me dira-t-on, qu'il y a un rapport eſſentiel entre mes ſenſations & mon être ſenſitif ? Ne m'eſt-il pas évident auſſi qu'il n'y a pas un rapport auſſi déciſif entre mes ſenſations & les objets de mes ſenſations ? J'avoue néanmoins qu'il m'eſt évident auſſi que je ne ſuis pas moi même la cauſe de mes ſenſations. Mais ne me ſuffit-il pas de reconnoître une cauſe qui agiſſe ſur mon être ſenſitif, indépendamment d'aucun objet ſenſible, & qui me cauſe des ſenſations repréſentatives d'objets qui n'exiſtent pas ? N'en ſuis-je pas même aſſuré par mes rêves, où je crois voir & toucher les objets de mes ſenſations ? car j'ai reconnu enſuite que ces ſenſations étoient illuſoires : cependant j'étois perſuadé que je voyois & que je touchois ces objets. Ne puis-je pas quand je veille être trompé de même par mes ſenſations ? Je ſuis donc plus aſſuré de mon exiſtence que de l'exiſtence des objets de mes ſenſations : je ne connois donc avec *évidence* que l'exiſtence de mon être ſenſitif, & celle de la cauſe active de mes ſenſations.

Voilà, je crois, les raiſons les plus fortes qu'on puiſſe alléguer en faveur de l'égoïſme. Mais avant qu'elles puiſſent conduire à cette *évidence* excluſive, qui borne ſincérement un égoïſte à la ſeule certitude de l'exiſtence de ſon être ſenſitif, & de l'exiſtence de la cauſe active de ſes ſenſations, il faut qu'il ſoit aſſuré évidemment par ſa mémoire, de ſon exiſtence ſucceſſive ; car ſans la certitude de la durée de ſon exiſtence, il ne peut pas avoir une connoiſſance sûre & diſtincte des rapports eſſentiels qu'il y a entre ſes ſenſations & ſon être ſenſitif, & entre les ſenſations & la cauſe active de ſes ſenſations ; il ne pourra pas s'appercevoir qu'il a eu des ſenſations qui l'ont trompé dans ſes rêves, & il ne ſera pas plus aſſuré de ſon exiſtence ſucceſſive, que de l'exiſtence des objets de ſes ſenſations : ainſi il ne peut pas plus douter de l'exiſtence de ces objets, que de ſon exiſtence ſucceſſive. S'il doutoit de ſon exiſtence ſucceſſive, il anéantiroit par ce doute toutes les raiſons qu'il vient d'alléguer en faveur de ſon égoïſme ; s'il ne doute pas de ſon exiſtence ſucceſſive, il reconnoît les moyens par leſquels il s'eſt aſſuré de la fidélité de ſa mémoire ; ainſi il ne doutera pas plus de l'exiſtence des objets ſenſibles, que de ſon exiſtence ſucceſſive, & de ſon exiſtence actuelle. Ceux qui opinent en faveur de l'égoïſme, doivent donc au moins s'appercevoir que le temps même qu'ils emploient à raiſonner, contredit leurs raiſonnemens.

Mon ame, vous direz-vous, ne peut-elle pas être toujours dans un état de pure illuſion, où elle ſeroit réduite à des ſenſations repréſentatives d'objets qui n'exiſtent point ? Ne peut-elle pas auſſi avoir ſans l'entremiſe d'aucun objet réel, des ſenſations affectives qui l'intéreſſent, & qui la rendent heureuſe ou malheureuſe ? Ces ſenſations ne ſeroient-elles pas les mêmes que celles que je ſuppoſe qu'elle reçoit par l'entremiſe des objets qu'elles me repréſentent ? Ne ſuffiroient-elles pas pour exciter mon attention, pour exercer mon diſcernement & mon intelligence, pour me faire appercevoir les rapports que ces ſenſations auroient entr'elles, & les rapports qu'elles auroient avec moi-même ? d'où réſulteroit du moins une *évidence* idéale, à laquelle je ne pourrois me refuſer. Mais vous ne pouvez vous diſſimuler qu'en vous ſuppoſant dans cet état, vous ne pouvez avoir aucune *évidence* réelle de votre durée, ni de la vérité de vos jugemens, & que vous ne pouvez pas même vous en impoſer par les raiſonnemens que vous faites actuellement ; car ils ſuppoſent non-ſeulement des rapports actuels, mais auſſi des rapports ſucceſſifs entre vos idées, leſquels exigent une durée que vous ne pouvez vérifier, & dont vous n'auriez aucune *évidence* réelle : ainſi vous ne pouvez pas ſérieuſement vous livrer à ces raiſonnemens. Mais ſi votre pyrrhoniſme vous conduit juſqu'à douter de votre durée, ne ſoyez pas moins attentif à éviter les dangers que vos ſenſations vous rappellent, de crainte d'en éprouver trop cruellement la réalité ; leurs rapports avec vous ſont des preuves bien prévenantes de leur exiſtence & de la vôtre.

Mais toujours il n'eſt pas moins vrai, dira-t-on, qu'il n'y a point de rapport eſſentiel entre mes ſenſations & les objets ſenſibles, & qu'effectivement les ſenſations nous trompent dans les rêves : cette

cette objection se détruit elle-même. Comment savez-vous que vos sensations vous ont trompé dans les rêves ? N'est-ce pas par la mémoire ? Or la mémoire vous assure aussi que vos sensations ne vous ont point trompé relativement à la réalité des objets, puisqu'elles ne vous ont représenté que des objets qui vous ont auparavant procuré ces mêmes sensations par la voie des sens. S'il n'y a pas de rapport essentiel entre les objets & les sensations, les connoissances que la mémoire vous rappelle, vous assurent au moins que dans notre état actuel il y a un rapport conditionnel & nécessaire. Vous ne connoissez pas non plus de rapport essentiel entre l'être sensitif & les sensations, puisqu'il n'est pas évident que l'être sensitif ne puisse pas exister sans les sensations. Vous avouerez aussi, par la même raison, qu'il n'y a pas de rapport essentiel entre l'être sensitif & la cause active de nos sensations. Mais toujours est-il évident par la réalité des sensations, qu'il y a au moins un rapport nécessaire entre notre être sensitif & nos sensations, & entre la cause active de nos sensations & notre être sensitif. Or un rapport nécessaire connu nous assure évidemment de la réalité des corrélatifs. Le rapport nécessaire que nous connoissons entre nos sensations & les objets sensibles, nous assure donc avec *évidence* de la réalité de ces objets, quels qu'ils soient; je dis quels qu'ils soient, car je ne les connois point en eux-mêmes, mais je ne connois pas plus mon être sensitif : ainsi je ne connois pas moins les corps ou les objets sensibles, que je ne me connois moi-même. De plus nos sensations nous découvrent aussi entre les corps, des rapports nécessaires qui nous assurent que les propriétés de ces corps ne se bornent pas à nous procurer des sensations, car nous reconnoissons qu'ils sont eux mêmes des causes sensibles, qui agissent réciproquement les unes sur les autres; en sorte que le système général des sensations est une démonstration du système général du méchanisme des corps.

La même certitude s'étend jusqu'à la notion que j'ai des êtres sensitifs des autres hommes; parce que les instructions vraies que j'en ai reçues, & que j'ai vérifiées par l'exercice de mes sens, établissent un rapport nécessaire entre les êtres sensitifs de ces hommes, & mon être sensitif. En effet je suis aussi assuré de la vérité de ces instructions que j'ai confirmées par l'exercice de mes sens, que de la fidélité de ma mémoire, que de la connoissance de mon existence successive, & que de l'existence des corps; puisque c'est par la même *évidence* que je suis assuré de la vérité de toutes ces connoissances. En effet, la vérification des instructions que j'ai reçues des hommes, me prouve que chacun d'eux a, comme moi, un être sensitif qui a reçu les sensations ou les connoissances qu'il m'a communiquées, & que j'ai vérifiées par l'usage de mes sens.

41°. Qu'un être sensitif qui est privativement & exclusivement affecté de sensations bornées à lui, & qui ne sont senties que par lui-même, est réellement distinct de tout autre être sensitif. Vous êtes assuré, par exemple, que vous ignorez ma pensée; je suis assuré aussi que j'ignore la vôtre : nous connoissons donc avec certitude que nous pensons séparement, & que votre être sensitif & le mien sont réellement & individuellement distincts l'un de l'autre. Nous pouvons, il est vrai, nous communiquer nos pensées par des paroles, ou par d'autres signes corporels, convenus, & fondés sur la confiance ; mais nous n'ignorons pas qu'il n'y a aucune liaison nécessaire entre ces signes & les sensations, & qu'ils sont également le véhicule du mensonge & de la vérité. Nous n'ignorons pas non plus quand nous nous en servons, que nous n'y avons recours que parce que nous savons que nos sensations sont incommunicables par elles-mêmes : ainsi l'usage même de tels moyens est un aveu continuel de la connoissance que nous avons de l'incommunicabilité de nos sensations, & de l'individualité de nos ames. On est convaincu par-là de la fausseté de l'idée de Spinosa sur l'unité de substance dans tout ce qui existe.

42°. Que les êtres sensitifs ont leurs sensations à part, qui ne sont qu'à eux, & qui sont renfermées dans les bornes de la réalité de chaque être sensitif qui en est affecté; parce qu'un être qui se sent soi-même ne peut se sentir hors de lui-même, & qu'il n'y a que lui qui puisse se sentir soi-même : d'où il s'ensuit évidemment que chaque être sensitif est simple, & réellement distinct de tout autre être sensitif. Les bêtes mêmes sont assurées de cette vérité; elles savent par expérience qu'elles peuvent s'entre-causer de la douleur, & chacune d'elles éprouve qu'elle ne sent point celle qu'elle cause à une autre : c'est par cette connoissance qu'elles se défendent, qu'elles se vengent, qu'elles menacent, qu'elles attaquent, qu'elles exercent leurs cruautés dans les passions qui les animent les unes contre les autres; & celles qui ont besoin pour leur nourriture d'en dévorer d'autres, ne redoutent pas la douleur qu'elles vont leur causer.

43°. Qu'on ne peut supposer un assemblage d'êtres qui ayent la propriété de sentir, sans reconnoître qu'ils ont chacun en particulier cette propriété; que chacun d'eux doit sentir en son particulier, à part, privativement & exclusivement à tout autre ; que leurs sensations sont réciproquement incommunicables par elles-mêmes de l'un à l'autre; qu'un tout composé de parties sensitives, ne peut pas former une ame ou un être sensitif individuel; parce que chacune de ses parties penseroit séparément & privativement les unes aux autres; & que les sensations de chacune de ces êtres sensitifs n'étant pas communicables de l'un à l'autre, il ne pourroit y avoir de réunion

ou de combinaisons intimes d'idées, dans un assemblage d'êtres sensitifs, dont les divers états ou positions varieroient les sensations, & dont les diverses sensations de chacun d'eux seroient inconnues aux autres. De-là il est évident qu'une portion de matiere composée de parties réellement distinctes, placées les unes hors des autres, ne peut pas former une ame. Or toute matiere étant composée des parties réellement distinctes les unes des autres, les êtres sensitifs individuels ne peuvent pas être des substances matérielles.

44°. Que les objets corporels qui occasionnent les sensations, agissent sur nos sens par le mouvement.

45°. Que le mouvement n'est pas un attribut essentiel de ces objets; car ils peuvent avoir plus ou moins de mouvement, & ils peuvent en être privés entiérement; or ce qui est essentiel à un être en est inséparable, & n'est susceptible ni d'augmentation, ni de diminution, ni de cessation.

46°. Que le mouvement est une action; que cette action indique une cause; & que les corps sont les sujets passifs de cette action.

47°. Que le sujet passif, & la cause qui agit sur ce sujet passif, sont essentiellement distincts l'un de l'autre.

48°. Que nous sommes assurés en effet par nos sensations, qu'un corps ne se remet point par lui-même en mouvement lorsqu'il est en repos, & n'augmente jamais par lui-même le mouvement qu'il a reçu: qu'un corps qui en meut un autre, perd autant de son mouvement que celui-ci en reçoit; ainsi, rigoureusement parlant, un corps n'agit pas sur un autre corps; l'un est mis en mouvement, par le mouvement qui se sépare de l'autre; un corps qui communique son mouvement à d'autres corps, n'est donc pas lui-même le mouvement, ni la cause du mouvement qu'il communique à ces corps.

49°. Que les corps n'étant point eux-mêmes la cause du mouvement qu'ils reçoivent, ni de l'augmentation du mouvement qui leur survient, ils sont réellement distincts de cette cause.

50°. Que les corps ou les objets qui occasionnent nos sensations par le mouvement, n'étant eux-mêmes ni le mouvement ni la cause du mouvement, ils ne sont pas la cause primitive de nos sensations; car ce n'est que par le mouvement qu'ils sont la cause conditionnelle de nos sensations.

51°. Que notre ame ou notre être sensitif ne pouvant se causer lui-même ses sensations, & que les corps ou les objets de nos sensations n'en étant pas eux-mêmes la cause primitive, cette premiere cause est réellement distincte de notre être sensitif, & des objets de nos sensations.

52°. Que nous sommes assurés par nos sensations, que ces sensations elles-mêmes, tous les effets & tous les changemens qui arrivent dans les corps, sont produits par une premiere cause; que c'est l'action de cette même cause qui vivifie tous les corps vivans, qui constitue essentiellement toutes les formes actives, sensitives, & intellectuelles; que la forme essentielle & active de l'homme, en tant qu'animal raisonnable, n'est point une dépendance du corps & de l'ame dont il est composé; car ces deux substances ne peuvent agir, par elles-mêmes, l'une sur l'autre. Ainsi on ne doit point chercher dans le corps ni dans l'ame, ni dans le composé de l'un & de l'autre, la forme constitutive de l'homme moral, c'est-à-dire du principe actif de son intelligence, de sa force d'intention, de sa liberté, de ses déterminations morales, qui le distinguent essentiellement des bêtes. Ces attributs résultent de l'acte même du premier principe de toute intelligence & de toute activité; de l'acte de l'Etre suprême qui agit sur l'ame, qui l'affecte par des sensations, qui exécute ses volontés décisives, & qui éleve l'homme à un degré d'intelligence & de force d'intention, par lesquelles il peut suspendre ses décisions; & dans lesquelles consiste sa liberté. Cette premiere cause, & son action qui est une création continuelle, nous est *évidemment* indiquée; mas la maniere dont elle agit sur nous, les rapports intimes entre cette action & notre ame, sont inaccessibles à nos lumieres naturelles; parce que l'ame ne connoît pas intuitivement le principe actif de ses sensations, ni le principe passif de sa faculté de sentir: elle n'apperçoit sensiblement en elle d'autre cause de ses volontés & de ses déterminations que ses sensations mêmes.

53°. Que la cause primitive des formes actives sensitives, intellectuelles, est elle-même une cause puissante, intelligente & directrice; car les formes actives qui consistent dans des mouvemens & dans des arrangemens des causes corporelles ou instrumentales, d'où résultent des effets déterminés, sont elles-mêmes des actes de puissance, d'intelligence, de volonté directrice. Les formes sensitives dans lesquelles consistent toutes les différentes sensations de lumiere, de couleur, de bruit, de douleur, de plaisirs, d'étendue, &c. ces formes par lesquelles toutes ces sensations ont entr'elles des différences essentielles, par lesquelles les êtres sensitifs les distinguent nécessairement les unes des autres, & par lesquelles ils sont eux-mêmes assujettis à ces sensations, sont des effets produits dans les êtres sensitifs par des actes de puissance, d'intelligence, & de volonté décisive, puisque les sensations sont les effets de ces actes, qui par les sensations mêmes qu'ils nous causent, sont en nous la source & le principe de toute notre intelligence, de toutes nos déterminations, & de toutes nos actions volontaires. Les formes intellectuelles dans lesquelles consistent les liaisons, les rapports & les combinaisons des idées, & par lesquelles nous pouvons déduire de nos idées actuelles, d'autres idées ou d'autres connoissances consistent essentiellement aussi dans des actes de puissance, d'intelligence, & de volonté

décisive; puisque ces actes sont eux-mêmes la cause constitutive, efficiente, & directrice de nos connoissances, de notre raison, de nos intentions, de notre conduite, de nos décisions. La réalité de la puissance, de l'intelligence, des intentions ou des causes finales, nous est connue évidemment par les actes de puissance, d'intelligence, d'intentions & de déterminations éclairées que nous observons en nous-mêmes; ainsi on ne peut contester cette réalité. On ne peut pas contester non plus que ces actes ne soient produits en nous par une cause distincte de nous-mêmes: or une cause dont les actes produisent & constituent les actes mêmes de notre puissance, de notre intelligence, est nécessairement elle-même puissante & intelligente; & ce qu'elle exécute avec intelligence, est de même nécessairement décidé avec connoissance & avec intention. Nous ne pouvons donc nous refuser à l'*évidence* de ces vérités que nous observons en nous-mêmes, & qui nous prouvent une puissance, une intelligence, & des intentions décisives dans tout ce que cette premiere cause exécute en nous & hors de nous.

54°. Que chaque homme est assuré par la connoissance intime des fonctions de son ame, que tous les hommes & les autres animaux qui agissent & se dirigent avec perception & discernement, ont des sensations & un être qui a la propriété de sentir, & que cette propriété rend tous les êtres sensitifs susceptibles des mêmes fonctions naturelles purement relatives à cette même propriété; puisque dans les êtres sensitifs, la propriété de sentir n'est autre chose que la faculté passive de recevoir des sensations, & que toutes les fonctions naturelles, relatives à cette faculté, s'exercent par les sensations mêmes. Des êtres réellement différens par leur essence peuvent avoir des propriétés communes. Par exemple, la substantialité, la durée, l'individualité, la mobilité, &c. sont communes à des êtres de différente nature. Ainsi la propriété de sentir n'indique point que l'être sensitif des hommes & l'être sensitif des bêtes soient de même nature. Nos lumières naturelles ne s'étendent pas jusqu'à l'essence des êtres. Nous ne pouvons en distinguer la diversité que par des propriétés qui s'excluent essentiellement les unes les autres. Nos connoissances ne peuvent s'étendre plus loin que par la foi. En effet, j'apperçois dans les animaux l'exercice des mêmes fonctions sensitives que je reconnois en moi-même; ces fonctions en général se réduisent à huit, au discernement, à la remémoration, aux relations, aux indications, aux abstractions, aux déductions, aux inductions & aux passions. Il est évident que les animaux discernent, qu'ils se ressouviennent de ce qu'ils ont appris par leurs sensations; qu'ils apperçoivent les relations ou les rapports qu'il y a entr'eux & les objets qui les intéressent, qui leur sont avantageux ou qui leur sont nuisibles: qu'ils ont des sensations indicatives qui les assurent de l'existence des choses qu'ils n'apperçoivent pas par l'usage actuel des sens; que la seule sensation, par exemple, d'un bruit qui les inquiète, leur indique sûrement une cause qui leur occasionne cette sensation; qu'ils ne peuvent avoir qu'une idée abstraite générale de cette cause quand ils ne l'apperçoivent pas; que par conséquent ils ont des idées abstraites; que leurs sensations actuelles les conduisent encore par déduction ou raisonnement tacite à d'autres connoissances; que, par exemple, un animal juge, par la grandeur d'une ouverture & par la grosseur de son corps, s'il peut passer par cette ouverture. On ne peut pas non plus douter des inductions que les animaux tirent de leurs sensations, & d'où résultent les déterminations de leurs volontés: on apperçoit aussi qu'ils aiment, qu'ils haïssent, qu'ils craignent, qu'ils espèrent, qu'ils sont susceptibles de jalousie, de colére, &c.; qu'ils sont par conséquent susceptibles de passions. On apperçoit donc effectivement dans les animaux l'exercice de toutes les fonctions dont les êtres sensitifs sont capables dans l'ordre naturel par l'entremise des corps.

55° Que les volontés animales, ou purement sensitives, ne consistent que dans les sensations, & ne sont que les sensations elles-mêmes, en tant qu'elles sont agréables ou désagréables à l'être sensitif; car vouloir, est agréer une sensation agréable: ne pas vouloir, c'est désagréer une sensation désagréable; être indifférent à une sensation, c'est n'être affecté ni agréablement ni désagréablement par cette sensation. Agréer & désagréer sont de l'essence des sensations agréables ou désagréables: car une sensation qui n'est pas agréée n'est pas agréable, & une sensation qui n'est pas désagréée n'est pas désagréable. En effet, une sensation de douleur qui ne seroit pas douloureuse, ne seroit point une sensation de douleur; une sensation de plaisir qui ne seroit pas agréable, ne seroit pas une sensation de plaisir. Il faut juger des sensations agréables & désagréables comme des autres sensations: or quand l'ame est affectée de sensations de rouge ou de blanc ou de verd, elle sent & connoît nécessairement ces sensations telles qu'elles sont; elle voit nécessairement rouge, quand elle a une sensation de rouge. Elle agrée de même nécessairement, quand elle a une sensation qui lui est agréable; car vouloir ou agréer n'est autre chose que sentir agréablement; ne pas vouloir ou désagréer n'est de même autre chose que sentir désagréablement. Nous voulons jouir des objets qui nous causent des sensations agréables, & nous voulons éviter ceux qui nous causent des sensations désagréables, parce que les sensations agréables nous plaisent, & que nous sommes lésés par les sensations désagréables ou douloureuses: ensorte que notre bonheur ou notre

malheur n'existe que dans nos sensations agréables ou désagréables. C'est donc dans les sensations que consiste, dans l'ordre naturel, tout l'intérêt qui forme nos volontés; & les volontés sont elles-mêmes de l'essence des sensations. Ainsi vouloir ou ne pas vouloir, ne sont pas des actions de l'être sensitif, mais seulement des affections; c'est-à-dire, des sensations qui l'intéressent agréablement ou désagréablement.

Mais il faut distinguer l'acquiescement ou le désistement décisif, d'avec les volontés indécises. Car l'acquiescement & le désistement consistent dans le choix des sensations plus ou moins agréables, & dans le choix des objets qui procurent les sensations, & qui peuvent nous être plus ou moins avantageux, ou plus ou moins nuisibles par eux-mêmes. L'être sensitif apperçoit par les différentes sensations qui produisent en lui des volontés actuelles, souvent opposées, qu'il peut se tromper dans le choix, quand il n'est pas suffisamment instruit; alors il se détermine par ses sensations mêmes, à examiner & à délibérer avant que d'opter & de se fixer décisivement à la jouissance des objets qui lui sont plus avantageux, ou qui l'affectent plus agréablement. Mais souvent ce qui est actuellement le plus agréable, n'est pas le plus avantageux pour l'avenir; & ce qui intéresse le plus, dans l'instant du choix, forme la volonté décisive dans les animaux; c'est-à-dire, la volonté sensitive dominante, qui a son effet exclusivement aux autres.

56°. Que nos connoissances évidentes ne suffisent pas, sans la foi, pour nous connoître nous-mêmes, pour découvrir la différence qui distingue essentiellement l'homme ou l'animal raisonnable, des autres animaux: car, à ne consulter que l'*évidence*, la raison elle-même assujettie aux dispositions du corps, ne paroîtroit pas essentielle aux hommes, parce qu'il y en a qui sont plus stupides, plus féroces, plus insensés que les bêtes; & parce que les bêtes marquent dans leurs déterminations, le même discernement que nous observons en nous mêmes, sur-tout dans leurs déterminations relatives au bien & au mal physiques. Mais la foi nous enseigne que la sagesse suprême est elle-même la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde; que l'homme, par son union avec l'intelligence par essence, est élevé à un plus haut degré de connoissance qui le distingue des bêtes; à la connoissance du bien & du mal moral, par laquelle il peut se diriger avec raison & équité dans l'exercice de sa liberté, par laquelle il reconnoît le mérite & le démérite de ses actions, & par laquelle il se juge lui-même dans les déterminations de son libre arbitre, & dans les décisions de sa volonté.

L'homme n'est pas un être simple, c'est un composé de corps & d'ame; mais cette union périssable n'existe pas par elle-même; ces deux substances ne peuvent agir l'une sur l'autre. C'est l'action de Dieu qui vivifie tous les corps animés, qui produit continuellement toute forme active, sensitive & intellectuelle. L'homme reçoit ses sensations par l'entremise des organes du corps; mais ses sensations elles-mêmes & sa raison sont l'effet immédiat de l'action de Dieu sur l'ame; ainsi c'est dans cette action sur l'ame que consiste la forme essentielle de l'animal raisonnable: l'organisation du corps est la cause conditionnelle ou instrumentale des sensations, & les sensations sont les motifs & les causes déterminantes de la raison ou de la volonté décisive.

C'est dans cet état d'intelligence & dans la force d'intention, que consiste le libre arbitre, considéré simplement en lui-même. Ce n'est du moins que dans ce point de vue que nous pouvons l'envisager & le concevoir, relativement à nos connoissances naturelles; car c'est l'intelligence qui s'oppose aux déterminations animales & spontanées, qui fait hésiter, qui suscite, soutient & dirige l'intention, qui rappelle les règles & les préceptes qu'on doit observer, qui nous instruit sur notre intérêt bien entendu, qui intéresse pour le bien moral. Nous appercevons que c'est moins une faculté active, qu'une lumiere qui éclaire la voie que nous devons suivre, & qui nous découvre les motifs légitimes & méritoires qui peuvent régler dignement notre conduite. C'est dans ces mêmes motifs, qui nous sont présens, & dans des secours surnaturels que consiste le pouvoir que nous avons de faire le bien & d'éviter le mal: de même que c'est dans les sensations affectives déreglées, qui forment les volontés perverses, que consiste aussi le pouvoir funeste que nous avons de nous livrer au mal & de nous soustraire au bien.

Il y a dans l'exercice de la liberté plusieurs actes qui, considérés séparément, semblent exclure toute liberté. Lorsque l'ame a des volontés qui se contrarient, qu'elle n'est pas suffisamment instruite sur les objets de ses déterminations, & qu'elle craint de se tromper, elle suspend, elle se décide à examiner & à délibérer, avant que de se déterminer: elle ne peut pas encore choisir décisivement, mais elle veut décisivement délibérer. Or cette volonté décisive exclut toute autre volonté décisive, car deux volontés décisives ne peuvent pas exister ensemble; elles s'entr'anéantiroient, elles ne seroient pas deux volontés décisives; ainsi l'ame n'a pas alors le double pouvoir moral d'acquiescer ou de ne pas acquiescer décisivement à la même chose: elle n'est donc pas libre à cet égard. Il en est de même lorsqu'elle choisit décisivement; car cette décision est un acte simple & définitif, qui exclut absolument toute autre décision. L'ame n'a donc pas non plus alors le double pouvoir moral de se décider ou de ne se pas décider pour la même chose: elle n'est pas libre dans ce moment; ainsi elle n'a pas, dans le temps ou elle

veut décifivement délibérer, ni dans le temps où elle fe détermine décifivement, le double pouvoir actuel d'acquiefcer & de fe défifter, dans lequel confifte la liberté ; ce qui paroît en effet exclure toute liberté. Mais il faut être fort attentif à diftinguer les volontés indécifes des volontés décifives. Quand l'ame a plufieurs volontés indécifes qui fe contrarient, il faut qu'elle examine & qu'elle délibère; or c'eft dans le temps de la délibération qu'elle eft réellement libre, qu'elle a indéterminément le double pouvoir d'être décidée, ou à fe refufer ou à fe livrer à une volonté indécife, puifqu'elle délibère effectivement, ou pour fe refufer, ou pour fe livrer décifivement à cette volonté, felon les motifs qui la décideront après la délibération.

Les motifs naturels font de deux fortes, inftructifs & affectifs; les motifs inftructifs nous déterminent par les lumieres de la raifon; les motifs affectifs nous déterminent par le fentiment actuel, qui eft la même chofe dans l'homme que ce qu'on appelle vulgairement inftinct dans les bêtes.

La liberté naturelle eft refferrée entre deux états également oppofés à la liberté même: ces deux états font l'invincibilité des motifs & la privation des motifs. Quand les fenfations affectives font trop preffantes & trop vives relativement aux fenfations inftructives & aux autres motifs actuels, l'ame ne peut, fans des fecours furnaturels, les vaincre par elle-même. La liberté n'exifte pas non plus dans la privation d'intérêts & de tout autre motif; car dans cet état d'indifférence les déterminations de l'ame, fi l'ame pouvoit alors fe déterminer, feroient fans motif, fans raifon, fans objet: elles ne feroient que des déterminations fpontanées, fortuites, & entiérement privées d'intention pour le bien ou pour le mal, & par conféquent de tout exercice de liberté & de toute direction morale. Les motifs font donc eux-mêmes de l'effence de la liberté; c'eft pourquoi les Philofophes & les Théologiens n'admettent point de libre arbitre verfatile par lui-même, ni de libre arbitre néceffité immédiatement par des motifs naturels ou furnaturels.

Dans l'exercice tranquille de la liberté, l'ame fe détermine prefque toujours fans examen & fans délibération, parce qu'elle eft inftruite des règles qu'elle doit fuivre fans héfiter. Les ufages légitimes établis entre les hommes qui vivent en fociété, les préceptes & les fecours de la religion, les loix du gouvernement qui intéreffent par des récompenfes ou par des châtimens, les fentimens d'humanité, tous ces motifs réunis à la connoiffance intime du bien & du mal moral, à la connoiffance naturelle d'un premier principe auquel nous fommes affujettis, & aux connoiffances révelées, forment des règles qui foumettent les hommes fenfés & vertueux.

La loi naturelle fe préfente à tous les hommes, mais ils l'interprêtent diverfement; il leur faut des règles pofitives & déterminées pour fixer & affurer leur conduite. Ainfi les hommes fages ont peu à examiner & à délibérer fur leurs intérêts dans le détail de leurs actions morales; dévoués habituellement à la règle & à la néceffité de la règle, ils font immédiatement déterminés par la règle même.

Mais ceux qui font portés au déréglement par des paffions vives & habituelles, font moins foumis par eux mêmes à la règle, qu'attentifs à la crainte de l'infamie & des punitions attachées à l'infraction de la règle. Dans l'ordre naturel, les intérêts ou les affections fe contrarient; on héfite, on délibère, on répugne à la règle; on eft enfin décidé ou par la paffion qui domine, ou par la crainte des peines.

Ainfi la règle qui guide les uns fuffit dans l'ordre moral pour les déterminer fans héfiter & fans délibérer; au lieu que la contrariété d'intérêt qui affecte les autres, réfifte à la règle, d'où naît l'exercice de la liberté animale, qui eft toujours dans l'homme un défordre, un combat intenté par des paffions trop vives, qui réfultent d'une mauvaife organifation du corps, naturelle ou contractée par de mauvaifes habitudes qui n'ont pas été réprimées. L'ame eft livrée alors à des fenfations affectives, fi fortes & fi difcordantes, qu'elles dominent les fenfations inftructives qui pourroient la diriger dans fes déterminations; c'eft pourquoi on eft obligé dans l'ordre naturel de recourir aux punitions & aux châtimens les plus rigoureux, pour contenir les hommes pervers.

Cette liberté animale ou ce conflit de fenfations affectives qui bornent l'attention de l'ame à des paffions illicites, & aux peines qui y font attachées, c'eft-à-dire, au bien & au mal phyfique; cette prétendue liberté, dis-je, doit être diftinguée de la liberté morale ou d'intelligence, qui n'eft pas obfédée par des affections déréglées; qui rappelle à chacun fes devoirs envers Dieu, envers foi-même, envers les autres; qui fait appercevoir toute l'indignité du mal moral, de l'iniquité du crime, du déréglement; qui a pour objet le bien moral, le bon ordre, l'obfervation de la règle, la probité, les bonnes œuvres, les motifs ou les affections licites, l'intérêt bien entendu. C'eft cette liberté qui fait connoître l'équité, la néceffité, les avantages de la règle; qui fait chérir la probité, l'honneur, la vertu, & qui porte dans l'homme l'image de la divinité: car la liberté divine n'eft qu'une pure liberté d'intelligence. C'eft dans l'idée d'une telle liberté, à laquelle l'homme eft élevé par fon union avec l'intelligence divine, que nous appercevons que nous fommes réellement libres; & que dans l'ordre naturel nous ne fommes libres effectivement, qu'autant que nous pouvons par notre intelligence diriger nos déterminations morales, appercevoir, examiner, apprécier les motifs licites qui

nous portent à remplir nos devoirs, & à résister aux affections qui tendent à nous jeter dans le déréglement : aussi convient-on que dans l'ordre moral les enfans, les fous, les imbécilles ne sont pas libres. Ces premières vérités *évidentes* sont la base des connoissances surnaturelles, les premiers développemens des connoissances naturelles, les vérités fondamentales des sciences, les loix qui dirigent l'esprit dans le progrès des connoissances, les règles de la conduite de tous les animaux dans leurs actions relatives à leur conservation, à leurs besoins, à leurs inclinations, à leur bonheur, & à leur malheur. (*Anc. Encycl.*)

De l'évidence.

Il n'y a proprement qu'une science, c'est l'Histoire de la Nature : science trop vaste pour nous, & dont nous ne pouvons saisir que quelques branches.

Ou nous observons des faits, ou nous combinons des idées abstraites. Ainsi l'Histoire de la Nature se divise en science de vérités sensibles, la Physique ; & en science de vérités abstraites, la Métaphysique.

Quand je distingue l'Histoire de la Nature en science de vérités sensibles, & en science de vérités abstraites, c'est que je n'ai égard qu'aux principaux objets dont nous pouvons nous occuper. Quelque soit le sujet de nos études, les raisonnemens abstraits sont nécessaires, pour saisir les rapports des idées sensibles ; & les idées sensibles sont nécessaires pour se faire des idées abstraites, & pour les déterminer. Ainsi l'on voit, que, dès la première division, les sciences rentrent les unes dans les autres. Aussi se prêtent-elles des secours mutuels, & c'est en vain que les Philosophes tentent de mettre des barrières entre elles. Il est très-raisonnable à des esprits bornés comme nous de les considérer chacune à part ; mais il seroit ridicule de conclure qu'il est de leur nature d'être séparées. Il faut toujours se souvenir qu'il n'y a proprement qu'une science ; & si nous connoissons des vérités qui nous paroissent détachées les unes des autres, c'est que nous ignorons le lien qui les réunit dans un tout.

La Métaphysique est de toutes les sciences celle qui embrasse le mieux tous les objets de notre connoissance : elle est tout-à-la fois science des vérités sensibles, & Science des vérités abstraites. Science de vérités sensibles, parce qu'elle est la science de ce qu'il y a de sensible en nous, comme la Physique est la science de ce qu'il y a de sensible au-dehors : science de vérités abstraites, parce que c'est elle qui crée les principes généraux, qui forme les systêmes, & qui donne toutes les méthodes de raisonnement. Les Mathématiques même n'en sont qu'une branche. Elle préside donc sur toutes nos connoissances, & cette prérogative lui est due : car il est nécessaire de traiter les sciences relativement à notre manière de concevoir ; c'est à la Métaphysique, qui seule connoît l'esprit humain, à nous conduire dans l'étude de chacune. Tout est à certains égards de son ressort. Elle est la science la plus abstraite : elle nous élève au-delà de ce que nous voyons & sentons, elle nous élève jusqu'à Dieu ; & elle forme cette science, que nous appellons *théologie naturelle.*

La Métaphysique, lorsqu'elle a pour objet l'esprit humain, peut se distinguer en deux espèces, l'une de réflexion, l'autre de sentiment. La première demêle toutes nos facultés ; elle en voit le principe & la génération, & elle dicte en conséquence des règles pour les conduire : on ne l'acquiert qu'à force d'étude. La seconde sent nos facultés ; elle obéit à leur action, elle suit des principes qu'elle ne connoît pas, on l'a, sans paroître l'avoir acquise, parce que d'heureuses circonstances l'ont rendue naturelle. Elle est le partage des esprits justes, elle en est, pour ainsi dire, l'instinct. La Métaphysique de réflexion n'est donc qu'une théorie qui développe dans le principal & dans les effets tout ce que pratique la Métaphysique de sentiment. Celle-ci, par exemple, fait les langues, celle-là en explique le systême ; l'une forme les orateurs & les poëtes ; l'autre donne la théorie de l'éloquence & de la poësie.

Je distingue trois sortes d'*évidences :* l'*évidence* de fait, l'*évidence* de sentiment, l'*évidence* de raison.

Nous avons l'*évidence* de fait, toutes les fois que nous assurons des faits par notre propre observation. Lorsque nous ne les avons pas observé nous-mêmes, nous en jugeons sur le témoignage des autres, & ce témoignage supplée plus ou moins à l'*évidence.*

Quoique vous n'ayez pas été à Rome, vous ne pouvez pas douter de l'existence de cette ville : mais vous pouvez avoir des doutes sur le temps & sur les circonstances de sa fondation. Parmi les faits dont nous jugeons d'après le témoignage des autres, il y en a donc qui sont comme *évidens*, ou dont nous sommes assurés, comme si nous les avions observés nous-mêmes : il y en a aussi qui sont fort douteux. Alors la tradition qui les transmet, est plus ou moins certaine, suivant la nature des faits, le caractère des témoins, l'uniformité de leurs rapports & l'accord des circonstances.

Vous êtes capable de sensations : voilà une chose dont vous êtes sûr par l'*évidence* de sentiment. Mais à quoi peut-on s'assurer d'avoir l'*évidence* de raison ? à l'identité. Deux & deux font quatre, est une vérité évidente d'*évidence* de raison, parce que cette proposition est pour le fond la même que celle-ci, deux & deux font deux & deux ; elles ne diffèrent l'une de l'autre que par l'expression.

Je suis capable de sensations : vous n'en doutez

pas, & cependant vous n'avez à cet égard aucune des trois *évidences*. Vous n'avez pas l'*évidence* de fait, car vous ne pouvez pas observer vous-même mes propres sensations. Par la même raison, vous n'avez pas l'*évidence* de sentiment, puisque je sens moi seul les sensations que j'éprouve. Enfin vous n'avez pas l'*évidence* de raison, car cette proposition, j'ai des sensations, n'est identique avec aucune des propositions qui vous sont évidemment connues.

Le témoignage des autres supplée à l'*évidence* de sentiment & à l'*évidence* de raison, comme à l'*évidence* de fait. Je vous dis que j'ai des sensations, & vous n'en doutez pas: les géomètres vous disent que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, & vous le croyez également.

Au défaut des trois *évidences* & du témoignage des autres, nous jugeons encore par analogie. Vous observez que j'ai des organes semblables aux vôtres, & que j'agis comme vous, en conséquence de l'action des objets sur mes sens. Vous en concluez qu'ayant vous-même des sensations, j'en ai également. Or, remarquer des rapports de ressemblance entre des phénomènes qu'on observe, & s'assurer par-là d'un phénomène qu'on ne peut pas observer, c'est ce qu'on appelle juger par analogie.

Voilà tous les moyens que nous avons pour acquérir des connoissances. Car, ou nous voyons un fait, ou on nous le rapporte, ou nous nous en assurons par sentiment de ce qui se passe en nous, ou nous découvrons une vérité par l'*évidence* de raison, ou enfin nous jugeons d'une chose par analogie avec une autre.

Pour vous faire connoître ces différentes manières de juger & de raisonner, il me suffira de vous exercer sur différens exemples. Je vais donc en rapporter plusieurs, & je ne m'assujettirai d'ailleurs à aucun plan.

De l'évidence de raison.

Pour bien raisonner, il faut savoir exactement ce que c'est que l'*évidence*, & la reconnoître à un signe qui exclut absolument toutes sortes de doutes.

Une proposition est évidente par elle-même, ou elle l'est, parce qu'elle est une conséquence évidente d'une autre proposition, qui est par elle-même évidente.

Une proposition est évidente par elle-même, lorsque celui qui connoît la valeur des termes ne peut pas douter de ce qu'elle affirme; telle est celle-ci: un tout est égal à ses parties prises ensemble.

Or pourquoi celui qui connoît exactement les idées qu'on attache aux différens mots de cette proposition, ne peut-il pas douter de son *évidence*, c'est qu'il voit qu'elle est identique, & qu'elle ne signifie autre chose, sinon qu'un tout est égal à lui-même.

Si l'on dit: Un tout est plus grand qu'une de ses parties, c'est encore une proposition identique; car c'est dire qu'un tout est plus grand que ce qui est moins grand que lui.

L'identité est donc le signe auquel on reconnoît qu'une proposition est évidente par elle-même, & on reconnoît l'identité, lorsqu'une proposition peut se traduire en des termes qui reviennent à ceux-ci: le même est le même.

Par conséquent une proposition évidente par elle-même, est celle dont l'identité est immédiatement apperçue dans les termes qui l'énoncent.

De deux propositions, l'une est la conséquence évidente de l'autre, lorsqu'on voit, par la comparaison des termes, qu'elles affirment la même chose; c'est-à-dire, lorsqu'elles sont identiques. Une démonstration est donc une suite de propositions où les mêmes idées passent de l'une à l'autre, ne diffèrent que parce qu'elles sont énoncées différemment; & l'*évidence* d'un raisonnement consiste uniquement dans l'identité.

Supposons qu'on ait cette proposition à démontrer: La mesure de tout triangle est le produit de sa hauteur par la moitié de sa base.

Il est certain qu'on ne voit pas dans les termes l'identité des idées. Cette proposition n'est donc pas évidente par elle-même; il faut donc la démontrer, il faut faire voir qu'elle est la conséquence évidente d'une proposition évidente, ou qu'elle est identique avec une proposition identique; il faut faire voir que l'idée que je dois me former de la mesure de tout triangle, est la même chose que l'idée que je dois avoir du produit de la hauteur de tout triangle par la moitié de sa base.

Pour cela, il n'y a qu'un moyen, c'est d'abord d'expliquer nettement l'idée que j'attache à ces mots, *mesurer une surface*, & ensuite de comparer cette idée avec celle que j'ai du produit de la hauteur d'un triangle par la moitié de sa base.

Or, mesurer une surface, ou appliquer successivement sur toutes ses parties une autre surface d'une grandeur déterminée, un pied quarré, par exemple, c'est la même chose. Ici l'identité est sensible à la seule inspection des termes. Cette proposition est du nombre de celles qui n'ont pas besoin de démonstration.

Mais je ne puis pas appliquer immédiatement sur une surface triangulaire un certain nombre de surfaces quarrées d'une même grandeur; & c'est ici qu'une démonstration devient nécessaire; c'est-à-dire, qu'il faut que, par une suite de propositions identiques, je parvienne à découvrir l'identité de cette proposition: la mesure de tout triangle est le produit de sa hauteur par la moitié de sa base. Peut-être cela vous paroîtra-t-il d'abord bien difficile, rien cependant n'est si simple.

Je vous ferai d'abord remarquer que connoître la mesure d'une grandeur, ou connoître le rap-

port qu'elle a avec une grandeur dont la mesure est connue, c'est la même chose : il n'y a point de différence, par exemple, entre savoir qu'une surface a un pied quarré, ou savoir qu'elle est la moitié d'une surface qu'on sait avoir deux pieds quarrés.

Après cela, vous comprendrez facilement que si nous trouvons une surface sur laquelle nous puissions appliquer successivement un certain nombre de surfaces quarrées d'une même grandeur, nous connoîtrons la mesure d'un triangle aussitôt que nous découvrirons le rapport de sa grandeur à la grandeur de la surface que nous aurons mesurée.

Prenons pour cet effet un rectangle ; c'est-à-dire une surface terminée par quatre lignes perpendiculaires, vous voyez que vous le pouvez considérer composé de plusieurs petites surfaces de même grandeur, toutes également terminées par des lignes perpendiculaires ; & vous voyez encore que toutes ces petites surfaces, prises ensemble, sont la même chose que la surface entière du rectangle.

Or il n'y a point de différence entre diviser un rectangle en surfaces quarrées de même grandeur, ou appliquer successivement sur toutes ses parties, une surface d'une grandeur déterminée.

Je considère donc un rectangle ainsi divisé, & je vois que le nombre des pieds quarrés qu'il a en hauteur, se répète autant de fois qu'il y a de pieds dans la longueur de sa base. Si sur le premier pied de sa base il a exactement trois pieds quarrés de haut, il a aussi exactement trois pieds quarrés sur le second, sur le troisième & sur tous les autres. Cette vérité est sensible à l'œil ; mais il est aisé de la prouver par des propositions identiques.

En effet un rectangle est une surface dont les quatre côtés sont perpendiculaires les uns aux autres.

Dans une surface dont les côtés sont perpendiculaires, les côtés opposés sont parallèles ; c'est-à-dire, également distans dans tous les points opposés de leur longueur,

Une surface dont les côtés opposés sont également distans dans tous les points opposés de leur longueur, a la même hauteur dans toute la longueur de sa base.

Une surface qui a la même hauteur dans toute la longueur de sa base, a autant de fois le même nombre de pieds en hauteur que sa base a de pieds en longueur.

Toutes ces propositions sont identiques. Elles ne sont que des différentes manières de dire un rectangle est un rectangle.

Par conséquent, mesurer un rectangle, appliquer successivement sur les parties de sa surface une grandeur déterminée, diviser sa surface en quarrrés égaux, prendre le nombre de pieds qu'il a en hauteur autant de fois qu'il a de pieds dans la longueur de sa base ; ce n'est jamais que faire la même chose de plusieurs manières différentes.

Cela étant, il n'est plus nécessaire ni de diviser la surface en petits quarrés, ni d'appliquer successivement sur les différentes parties une surface d'une grandeur déterminée. En prenant le nombre de pieds en hauteur autant de fois qu'il y a de pieds dans la base, on aura la mesure exacte.

On peut donc substituercette proposition : Mesurer un rectangle, c'est prendre le nombre de pieds en hauteur autant de fois qu'il y a de pieds dans sa base, à celle-ci par où nous avons commencé : Mesurer un rectangle, c'est appliquer sur ses différentes parties une surface d'une grandeur determinée.

A la vérité, nous n'avons pas connu, à l'inspection des termes, que ces deux propositions n'en font qu'une seule; mais l'identité n'a pas pu nous échapper, lorsque nous l'avons cherchée dans la suite des propositions intermédiaires. Nous avons vu la même idée passer des unes aux autres, & ne changer que par la manière dont elle est exprimée.

Démontrer, c'est donc traduire une proposition évidente, lui faire prendre différentes formes, jusqu'à ce qu'elle devienne la proposition qu'on veut prouver. C'est changer les termes d'une définition, & arriver par une suite de propositions identiques à une conclusion identique avec la proposition d'où on la tire immédiatement. Il faut que l'identité, qui ne s'apperçoit point, quand on passe par-dessus les propositions intermédiaires, soit sensible à la seule inspection des termes, lorsqu'on va immédiatement d'une proposition à l'autre.

La proposition que nous venons de démontrer : Mesurer un rectangle, c'est prendre le nombre de pieds qu'il a en hauteur autant de fois qu'il a de pieds dans la longueur de sa base, est la même chose que multiplier sa hauteur par sa base, & celle-ci est encore la même chose que prendre le produit de sa hauteur par sa base.

Or cette proposition : La mesure d'un rectangle est le produit de sa hauteur par sa base, est un principe d'où il faut aller, par une suite de propositions toujours identiques, jusqu'à cette conclusion : la mesure de tout triangle est le produit de sa hauteur par la moitié de sa base,

Mais j'ai déjà remarqué que la mesure du rectangle nous étant connue, nous découvrirons la mesure du triangle, lorsque nous saurons le rapport de l'une de ces figures à l'autre : car il n'y a pas de différence entre connoître une grandeur ou savoir son rapport à une grandeur connue.

Un rectangle divisé par sa diagonale, offre deux triangles, dont les surfaces prises ensemble sont égales à la sienne. Or, dire que ces deux surfaces sont égales à celles du rectangle, c'est la même chose que de dire que les deux triangles ont

ont été formés dans le rectangle par la diagonale qui le divise en deux.

Vous remarquerez de plus que ces deux triangles sont égaux en surface, vous voyez même à l'œil la vérité de cette proposition ; mais il faut vous en démontrer l'identité.

L'étendue d'une surface est marquée par les lignes qui la déterminent, & par les angles que font ces lignes. Par conséquent dans deux surfaces sont égales, & dans deux surfaces sont terminées par des lignes égales, faisant les mêmes angles, il n'y a qu'une seule proposition exprimée de deux manières.

Donc les surfaces de deux triangles sont égales ou les côtés de ces triangles sont égaux & font les mêmes angles, sont encore deux propositions identiques. Les deux triangles que renferme un rectangle divisé par sa diagonale, ont donc deux surfaces égales, si leurs côtés sont égaux, & s'ils font les mêmes angles.

Or dire que deux triangles sont ainsi renfermés dans un rectangle, c'est la même chose que si l'on disoit qu'ils ont un côté commun dans la diagonale du rectangle, & qu'ils ont encore même base & même hauteur, faisant le même angle; c'est-à-dire, qu'ils ont les trois côtés égaux & une surface égale, ou, plus briévement, qu'ils sont égaux en tout.

Mais dire qu'ils sont égaux en tout, c'est dire que chacun des deux est avec le rectangle, dans le rapport d'une moitié à son tout : proposition qui n'est que la traduction de celle ci : Le rectangle est divisé en deux triangles égaux.

Or, dire qu'un triangle est, avec un rectangle qui a même base & même hauteur, dans la rapport d'une moitié à son tout, ou dire que la mesure de ce triangle est la moitié de la mesure de ce rectangle, ce sont, par les termes mêmes, deux propositions identiques.

Mais nous avons vu que la mesure du rectangle est le produit de la hauteur par la base. Cette proposition : La mesure de ce triangle est la moitié de la mesure de ce rectangle, sera donc identique avec celle-ci : la mesure de ce triangle est la moitié du produit de la hauteur par sa base, ou comme on s'exprime ordinairement, est le produit de la hauteur par la moitié de sa base.

Il ne s'agit plus que de savoir si la mesure de toute autre espèce de triangle est également le produit de la hauteur par la moitié de la base.

Quelque soit la forme d'un triangle dont on veut connoître la grandeur, on peut du sommet abaisser une perpendiculaire, & cette perpendiculaire tombera dans l'intérieur sur la base ou au-dehors.

Si elle tombe dans l'intérieur, elle le divise en deux triangles qui ont deux de leurs côtés perpendiculaires l'un à l'autre, & qui sont par conséquent de même espèce que celui que nous avons mesuré : la mesure de chacun d'eux est donc le produit de la hauteur par la moitié de sa base.

Or, connoître la mesure de ces deux triangles, ou connoître celle du triangle que nous avons divisé en abaissant la perpendiculaire, c'est la même chose. Cette surface est la même, qu'elle soit renfermée dans un seul triangle, ou qu'elle soit partagée en deux ; c'est donc encore la même chose de dire du grand triangle ou des deux petits, que la mesure est le produit de la hauteur par la moitié de la base.

Si la perpendiculaire tombe hors du triangle, nous n'avons qu'à continuer la base jusqu'au point où ces deux lignes se rencontreront, & nous formerons un triangle de la même espèce que celui que nous avons d'abord mesuré.

Par cette opération, vous avez deux triangles renfermés dans un, & vous voyez que la surface est la même, soit que vous la considériez dans le grand, soit que vous la considériez dans les deux qui la partagent.

Ce sera donc la même chose de mesurer cette surface, en prenant le produit de la hauteur du grand triangle par la moitié de sa base, qu'en prenant séparément le produit de la hauteur des deux petits par la moitié de leur base. Ces deux opérations reviennent au même, & il n'y a d'autre différence, sinon que dans l'une on fait en deux fois ce que dans l'autre on fait en une.

L'identité est donc sensible dans les deux propositions suivantes : Le grand triangle que nous avons formé, en continuant la base jusqu'à la perpendiculaire, a pour mesure le produit de sa hauteur par la moitié de sa base : chacun des triangles renfermés dans le grand, a pour mesure le produit de sa hauteur par la moitié de sa base.

Mais quelque forme qu'ait un triangle, vous pouvez toujours tirer du sommet une perpendiculaire qui tombera dans l'intérieur sur la base, ou qui, tombant au dehors, coupera encore la base que vous aurez continuée. Vous pouvez donc toujours vous assurer par une suite de propositions identiques, que la mesure est le produit de la moitié de sa hauteur par sa base. La démonstration est donc applicable à tous les triangles, & cette vérité ne souffre aucune exception : la mesure de tout triangle est le produit de sa hauteur par la moitié de sa base.

Ce n'est pas seulement pour donner un exemple que j'ai choisi cette proposition : cette vérité me servira de principe pour conduire à d'autres connoissances. Par la même raison, je vais démontrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits ; car c'est encore une vérité qu'on aura besoin de connoître.

La ligne droite est celle qui va directement d'un point à un autre. C'est celle dont la direction ne change point, ou qui conserve dans toute sa longueur la direction dans laquelle elle

commence : c'eſt la plus courte en deux points : c'eſt celle qui, tournant ſur ſes deux extrémités, tourne dans toute ſa longueur ſur elle-même, ſans qu'aucunes de ſes parties ſe déplacent. On voit que toutes ces expreſſions ne ſont que différentes manières d'expliquer une même idée, & qu'elles paroiſſent définir.

Quand il s'agit d'une idée compoſée de pluſieurs autres, elle ſe définit facilement, parce qu'il ſuffit d'exprimer les idées dont elle ſe forme. En diſant, par exemple, qu'un triangle eſt une ſurface terminée par trois lignes, on le définit ; & cette définition a un caractère bien différent des prétendues définitions qu'on donne de la ligne droite. En effet, la définition du triangle en donneroit l'idée à quelqu'un qui n'auroit jamais remarqué aucun triangle ; au contraire les définitions de la ligne droite n'en donneroient pas l'idée à quelqu'un qui n'auroit jamais remarqué aucune ligne droite.

C'eſt que les idées, lorſqu'elles ſont ſimples, ne s'acquièrent pas par des définitions, & qu'elles viennent uniquement des ſens. Tracez une ligne avec un compas, ce ſera une ligne courbe ; tracez-en une avec une règle, ce ſera une ligne droite. Il eſt vrai que rien ne vous aſſure que cette ligne ſoit droite en effet, puiſque rien ne vous aſſure que la règle le ſoit elle-même. Mais enfin une ligne droite eſt ce qui paroît une ligne tracée avec une règle : & quoique cette apparence puiſſe être fauſſe, elle n'en eſt pas moins l'idée d'une ligne droite. En conſidérant la ligne droite & la ligne courbe, on peut remarquer que la première eſt une proprement, & que la ſeconde eſt formée de pluſieurs lignes qui ſe couperoient, ſi elles étoient continuées. Mais quand on diroit la ligne droite eſt une, la ligne droite eſt multiple, on ne les définiroit ni l'une ni l'autre. On voit qu'il y a des choſes qu'on ne doit pas ſonger à définir.

Une ligne eſt perpendiculaire à une autre, lorſqu'elle ne penche d'aucun côté, ou qu'elle n'eſt point inclinée ; lorſqu'elle fait de part & d'autre deux angles égaux, deux angles droits, deux angles qui ont chacun quatre-vingt-dix degrés, ou qui ſont chacun meſurés par le quart d'une circonférence de cercle. Ce ne ſont encore là que des expreſſions ſynonimes & identiques pour celui qui connoît la valeur des mots.

Une ligne eſt oblique, lorſque ſa direction eſt inclinée ſur la direction d'une autre ligne, lorſqu'étant continuée juſqu'au point où elle rencontreroit cette autre ligne, elle feroit avec elle deux angles inégaux, deux angles dont l'un auroit plus de 90 degrés & l'autre moins.

Deux lignes droites ſont parallèles, lorſque, dans toute leur longueur, les points de l'une ſont également diſtans des points correſpondans de l'autre, ou lorſque des lignes droites, tirées de l'une aux points correſpondans de l'autre, ſont toutes de la même longueur.

On remarquera premièrement que la propoſition d'une ligne droite n'eſt que le rapport de ſa direction à la direction d'un autre, & par conſéquent ſa direction étant donnée, ſa poſition eſt déterminée.

En ſecond lieu, qu'une ligne ne peut avoir par rapport à une autre, que trois poſitions ; ou elle eſt perpendiculaire, ou elle eſt oblique, ou elle eſt parallèle.

Qu'enfin la propoſition d'une ligne par rapport à une autre, eſt réciproque entre les deux : Si l'une eſt parallèle à l'autre, l'autre lui eſt parallèle ; ſi l'une eſt perpendiculaire à l'autre, l'autre lui eſt perpendiculaire ; ſi l'une eſt oblique à l'autre, l'autre lui eſt oblique ; & chacune fait avec l'autre deux angles dont l'inégalité eſt la même.

Toutes ces propoſitions ſont identiques à l'inſpection des termes, & par conſéquent elles ne ſont pas du nombre de celles qu'on doit chercher à démontrer. Il reſte à aller, par une ſuite de propoſitions identiques, à cette concluſion : les trois angles d'un triangle ſont égaux à deux droits.

Suppoſer que *E G* eſt perpendiculaire ſur *A B*, c'eſt ſuppoſer qu'elle fait ſur *A B* deux angles égaux ou deux angles droits.

Suppoſer que cette ligne droite eſt prolongée au-deſſous de *A B*, c'eſt ſuppoſer qu'elle eſt prolongée au-deſſous de *E G*. Par conſéquent, ſi on ſuppoſe que *G F* eſt ce prolongement, ce ſera ſuppoſer que *G F*, ainſi que *E G*, fait ſur *A B* deux angles égaux : car ſi les deux angles étoient inégaux, l'un ſeroit plus grand qu'un angle droit, & l'autre plus petit. *G F* ſeroit donc inclinée, elle ne ſeroit donc pas le prolongement de *E G*, ce qui eſt contre la ſuppoſition.

E F eſt donc, dans ſa partie inférieure, comme dans ſa partie ſupérieure, perpendiculaire ſur *A B*, & c'eſt la même choſe que de dire que *A B* eſt perpendiculaire ſur *E F*, ce ſeroit ſuppoſer que *E F* eſt inclinée ſur *A B* : la poſition d'une ligne par rapport à une autre étant réciproque entre les deux.

Mais la ligne *E F* étant prolongée juſqu'au point *H*, ſuit la direction donnée par les deux points *E G*, & elle eſt droite dans toute ſa longueur.

Cela poſé, dire que *C D* eſt parallèle à *A B*, c'eſt dire qu'elle fait ſur *E H* des angles ſemblables à ceux que fait *A B* ſur la même ligne ; & dire qu'elle fait des angles ſemblables, c'eſt-à-dire qu'elle la coupe à angles droits. En effet, ſi on ſuppoſoit le contraire, on la ſuppoſeroit inclinée ſur *E H* ; & lui ſuppoſant une inclinaiſon que n'a pas *A B*, on ſuppoſeroit qu'elle n'en eſt pas la parallèle.

Or, dire que *C D* coupe *E H* à angles droits ;

c'eſt dire, que $E H$ coupe $C D$ à angles droits. Il eſt donc démontré qu'une ligne droite perpendiculaire à une autre ligne droite, eſt perpendiculaire à toutes les lignes parallèles ſur leſquelles elle ſera prolongée, ou qu'elle fera ſur toutes des angles droits.

Donc ſi cette ligne eſt inclinée ſur une parallèle, elle ſera également inclinée ſur toutes : car ſuppoſer qu'elle ne l'eſt pas également, ce ſeroit ſuppoſer qu'elle n'eſt pas droite, ou que les lignes qu'elle coupe ne ſont pas parallèles.

FG eſt donc également inclinée ſur $A B$ & ſur $C D$. Or, dire qu'elle eſt également inclinée ſur l'une & ſur l'autre, c'eſt dire, qu'elle fait du côté qu'elle penche des angles égaux ſur chaque parallèle; que l'angle q, extérieur aux deux parallèles, eſt égal à l'angle intérieur u, & que l'angle intérieur $ſ$, eſt égal à l'angle extérieur y.

Il eſt de même évident que de l'autre côté de la ligne $F G$, l'angle extérieur eſt égal à l'angle intérieur, p à t, x à r. Pour rendre la choſe ſenſible, il n'y auroit qu'à renverſer la figure.

D'ailleurs, ſi dans la première figure la ligne qui coupe perpendiculairement les deux parallèles, fait ſur chacune deux angles droits; dans la ſeconde, la ligne qui les coupe obliquement, fait ſur chacune deux angles, qui, pris enſemble. ſont égaux à deux droits. Car l'obliquité de la ligne $F G$, qui fait q, par exemple, inégal à p, ne peut altérer la valeur que ces deux angles ont enſemble.

En effet, pour appercevoir l'idendité de la valeur des deux angles de la première, il ſuffit de conſidérer que dans l'une & dans l'autre, les deux angles ont également pour meſure une demi-circonférence de cercle.

P eſt donc égal à deux droits, moins q : de même t eſt égal à deux droits moins u. Or, u eſt égal à q. Donc il s'en faut de la même quantité que p ne ſoit égal à t: donc ils ſont égaux.

$F G$, dans la partie ſupérieure de la ligne $A B$, & inclinée ſur le côté B; & dans la partie inférieure, elle eſt inclinée ſur le côté A. Or, ſuppoſer que ces deux lignes ſont droites, c'eſt ſuppoſer que l'inclinaiſon eſt la même au-deſſus de la ligne $A B$: car ſi elle n'étoit pas la même, l'une des deux lignes ne ſeroit pas droite.

Mais dire que l'inclinaiſon eſt au-deſſous, vers le côté A, la même qu'au deſſus vers le côté B, c'eſt dire que $F G$, fait avec le côté A, un angle égal à celui qu'elle fait avec le côté B, & que r eſt égal à q. On prouvera de la même maniere que p eſt égal à $ſ$, t à y, u à x. Ces angles ſont oppoſés au ſommet: donc les angles, oppoſés au ſommet, ſont égaux.

En effet, il eſt évident que r eſt égal à deux droits moins p, & que q eſt égal à deux droits moins p. Ils ſont donc chacun égaux à deux droits moins la même quantité. Ils ſont donc égaux l'un à l'autre.

Or, dire que r eſt égal à q, qui lui eſt oppoſé au ſommet, c'eſt dire qu'il eſt égal à tout angle, auquel q eſt égal lui-même. Mais nous avons vu que q eſt égal à u. Donc r eſt égal à u. Par la même raiſon, $ſ$ eſt égal à t, p à y, q à x. C'eſt ce qu'on exprime en diſant que les angles alternes ſont égaux.

Soit à préſent $F G$ parallèle à $d e$, vous voyez deux angles alternes dans a & d, & deux autres dans c & e ; a eſt donc égal à d, & e à e. Or, les angles a, b, c, ſont égaux à deux droits. Donc les trois angles du triangle ſont égaux à deux droits.

Ces deux exemples ſont plus que ſuffiſans pour faire concevoir que l'*évidence* de raiſon conſiſte uniquement dans l'identité; ils ont d'ailleurs été choiſis, parce que ſont deux vérités qui conduiront à d'autres.

Conſidérations ſur la méthode que l'on vient d'expoſer.

On voit ſenſiblement que dans la démonſtration de la grandeur du triangle, toute la force conſiſte uniquement dans l'identité. On a commencé par la définition du mot *meſurer* ; cette définition ſe trouve dans toutes les propoſitions ſuivantes; & ne changeant que pour la forme du diſcours, elle eſt ſeulement de l'une à l'autre énoncée en d'autres termes

C'eſt l'impuiſſance où l'on eſt de comparer immédiatement la définition du mot *meſurer* avec celle du triangle, qui a fait une néceſſité de faire prendre dans le langage différentes transformations à une même idée.

Mais pour paſſer ainſi à une ſuite de propoſitions, & pour découvrir l'identité d'une première définition avec la concluſion d'un raiſonnement, il faut connoître parfaitement toutes les choſes que vous avez à comparer. Vous ne démontrerez pas la meſure du triangle, ſi vous n'avez pas des idées exactes & complettes de ce que c'eſt que meſurer, rectangle, ſurface, côté, diagonale. Faites-vous donc des idées complettes de chaque figure, il n'y en aura point que vous ne puiſſiez meſurer exactement. La méthode que nous avons ſuivie eſt applicable à tous les cas où nous ne manquons pas d'idées, & vous-pouvez entrevoir que toutes les vérités mathématiques ne ſont que différentes expreſſions de cette première définition : Meſurer, c'eſt appliquer ſucceſſivement ſur toutes les parties d'une grandeur une grandeur déterminée. Ainſi les Mathématiques ſont une ſcience immenſe, renfermée dans l'idée d'un ſeul mot.

On ne peut pas toujours, comme dans l'exemple qui vient d'être donné, faire prendre à une première définition toutes les transformations néceſſaires; mais on a des méthodes pour y ſuppléer : & ce qu'on ne peut pas ſur l'idée totale, on le fait ſucceſſivement ſur toutes ſes parties.

Un grand nombre, par exemple, ne peut être exprimé que d'une seule manière, & l'Arithmétique ne nous fournit pas de moyens pour en varier l'expression, Mais si, en considérant deux grands nombres immédiatement, je ne puis pas découvrir en quoi ils sont identiques, je puis découvrir l'identité qui est entre leurs parties, & par ce moyen j'en connoîtrai tous les rapports. C'est là-dessus que sont fondées les quatre opérations de l'Arithmétique, qu'on peut même réduire à deux, l'addition & la soustraction. Quand je dis six & deux font huit, c'est la même chose que si je disois six & deux font six & deux; & quand je dis six moins deux font quatre, c'est encore la même chose que si je disois que six moins deux font six moins deux, &c.

C'est donc dans l'identité que consiste l'*évidence* arithmétique; & si à six & deux je donne la dénomination de huit, & à six moins deux la dénomination de quatre, je ne change les expressions qu'afin de faciliter les comparaisons & de rendre l'identité sensible.

Les démonstrations ne se font donc jamais que par une suite de propositions identiques, soit que nous opérions sur des idées totales, soit que nous opérions successivement sur chaque partie. En étudiant le calcul algébrique, on verra que l'avantage de cette méthode consiste à faciliter les moyens de comparer un grand nombre avec un grand nombre, & à faire connoître en quoi ils sont identiques, sans exiger qu'on les considère parties par parties.

En voilà assez pour faire voir que l'*évidence* de de raison porte uniquement sur l'identité des idées.

Application de la méthode précédente à de nouveaux exemples.

J'ai déjà eu occasion de faire remarquer qu'on peut distinguer deux sortes d'essences. Mais pour developper l'art de raisonner, il faut considérer trois cas différens.

1°. Ou nous connoissons la propriété première d'une chose, celle qui est le principe de toutes les autres; & alors cette propriété est l'essence proprement dite: je la nommerai *véritable* ou *première*.

2°. Ou ne connoissant que des propriétés sécondaires, nous en remarquons une qu'on peut dire être le principe de toutes les autres. Cette propriété peut être regardée comme une essence par rapport aux qualités qu'elle explique; mais c'est une essence proprement dite, je la nomme *seconde*.

Enfin il y a des cas où, parmi les propriétés secondaires, nous n'en voyons point qui puisse expliquer toutes les autres. Alors nous ne connoissons ni l'essence véritable, ni l'essence seconde, & il nous est impossible de faire des définitions. Pour donner la connoissance d'une chose, il ne nous reste plus qu'à faire l'énumération de ses qualités: telle est, par exemple, l'idée que nous nous formons de l'or.

On a vu que, lorsque nous connoissons l'essence véritable, nous pouvons démontrer tous les rapports avec précision; mais on juge que lorsque nous ne connoîtrons que l'essence seconde, il y aura des rapports que nous ne pourrons pas démontrer, & qu'il y en aura même que nous ne pourrons pas découvrir.

Voulez-vous donc juger de la force & de l'exactitude d'une démonstration? assurez-vous de l'espèce d'essence renfermée dans les définitions sur lesquelles vous raisonnez.

Or, pour peu que vous vous rendiez compte de vos idées, il ne vous sera pas difficile de vous assurer si vous connoissez l'essence véritable ou l'essence seconde, ou si vous ne connoissez aucune essence.

L'or est jaune, ductile, malléable. Or, pourquoi un métal a-t-il des qualités qu'un autre n'a pas? Vous ne sauriez remonter à une qualité première qui vous en rende raison. Vous ne sauriez donc démontrer avec précision le rapport d'un métal avec un métal. Par conséquent il ne vous reste qu'à faire l'énumération de leurs qualités, & à comparer celles de l'un avec celles de l'autre.

Si je vous demande encore pourquoi le corps est étendu, & pourquoi l'ame sent, plus vous y réfléchirez, & plus vous verrez que vous n'avez rien à repondre. Vous ignorez donc l'essence véritable de ces deux substances.

Cependant vous considérez que toutes les qualités que vous voyez dans le corps, supposent l'étendue, & que toutes celles que vous appercevez dans l'ame supposent la faculté de sentir; vous pouvez donc regarder l'étendue comme l'essence seconde du corps, & la faculté de sentir comme l'essence seconde de l'ame.

Raisonnez actuellement sur ces deux substances; vous ne pouvez comparer que l'essence seconde de l'une avec l'essence seconde de l'autre; car vous ne sauriez comparer une essence véritable que vous ne connoissez pas, avec une essence véritable que vous ne connoissez pas davantage. Comparons donc l'essence seconde du corps avec l'essence seconde de l'ame, & commençons par cette définition: Le corps est une substance étendue.

Je puis varier l'expression de cette définition: je puis me représenter le corps comme divisé en petites parties, en atomes. Ce sera une matière subtile, un air très-délié, un feu très-actif. Mais quelque forme que je fasse prendre à cette définition, il me sera impossible d'arriver à une proposition identique avec une substance qui sent. Nous pouvons donc nous assurer qu'en partant de l'idée de substance étendue, nous n'avons point de moyens pour prouver que cette substance est la même que celle qui pense. Il nous reste à commencer par l'idée de substance qui sent, & pour lors

nous aurons épuisé tous les moyens de faire sur cette matière les découvertes qui sont à notre portée.

Dire que l'ame est une substance qui sent, c'est dire qu'elle est une substance qui a des sensations.

Dire qu'elle a des sensations, c'est dire qu'elle a une seule sensation, ou deux à la fois ou davantage.

Dire qu'elle a une sensation ou deux, &c., c'est dire, ou que ces sensations font sur elle une impression à-peu-près égale, ou qu'une ou deux font sur elle une impression plus particulière.

Dire qu'une ou deux sensations font sur elle une impression plus particulière, c'est dire qu'elle les remarque plus particulièrement, qu'elle les distingue de toutes les autres.

Dire qu'elle remarque plus particulièrement une ou deux sensations, c'est dire qu'elle y donne son attention.

Dire qu'elle donne son attention à deux sensations, c'est dire qu'elle les compare.

Dire qu'elle les compare, c'est dire qu'elle apperçoit entr'elles quelques rapports de différence ou de ressemblance.

Dire qu'elle apperçoit quelque rapport de différence ou de ressemblance, c'est dire qu'elle juge.

Dire qu'elle juge, c'est dire qu'elle porte un seul jugement, ou qu'elle en porte successivement plusieurs.

Dire qu'elle porte successivement plusieurs jugemens, c'est dire qu'elle réfléchit.

Réfléchir, n'est donc qu'une certaine manière de sentir, c'est la sensation transformée. On voit que cette démonstration a le même caractère que celle d'où nous avons conclu, La mesure du triangle est le produit de sa hauteur par la moitié de sa base, l'identité fait l'*évidence* de l'une & de l'autre.

Il vous sera facile d'appliquer cette méthode à toutes les opérations de l'entendement & de la volonté. Mais remarquez que plus vous avancerez, plus vous serez éloigné d'appercevoir quelqu'identité entre ces deux propositions : l'ame est une substance qui sent, le corps est une substance étendue. Je dis plus, c'est que vous prouverez que l'ame ne sauroit être étendue. En voici la démonstration.

Dire qu'une substance compare deux sensations, c'est dire qu'elle a en même temps deux sensations.

Dire qu'elle a en même temps deux sensations, c'est dire que deux sensations se réunissent en elle.

Dire que deux sensations se réunissent dans une substance, c'est dire qu'elles se réunissent ou dans une substance qui est une proprement, & qui n'est pas composée de parties, ou dans une substance qui est une improprement, & qui, dans le vrai, est composée de parties qui sont chacune tout autant de substances.

Dire que deux sensations se réunissent dans une substance qui est une proprement, qui n'est pas composée de parties, c'est dire qu'elles se réunissent dans une substance simple, dans une substance inétendue. En ce cas l'identité est démontrée entre la substance qui compare & la substance inétendue, il est démontré que l'ame est une substance simple. Voyons le second cas.

Dire que deux sensations se réunissent dans une substance composée de parties, qui sont chacune tout autant de substances, c'est dire qu'elles se réunissent toutes deux dans une même partie, ou qu'elles ne se réunissent dans cette substance que parce que l'une appartient à une partie, à la partie *A*, par exemple, & l'autre à une autre partie, à la partie *B*. Nous avons encore ici deux cas différens. Commençons par le premier.

Dire que deux sensations se réunissent dans une même partie, c'est dire qu'elles se réunissent dans une partie qui est une proprement, ou dans une partie composée de plusieurs autres.

Dire qu'elles se réunissent dans une partie qui est proprement une, c'est dire qu'elles se réunissent dans une substance simple; & il est démontré que l'ame est inétendue.

Dire qu'elles se réunissent dans une partie composée de plusieurs autres, c'est encore dire ou qu'elles se réunissent dans une partie qui est simple, ou que l'une est dans une partie de ces parties, & l'autre dans une autre partie.

Dire qu'une de ces sensations est dans une partie de ces parties, & que l'autre est dans une autre partie, c'est dire que l'une est dans la partie *A*, & l'autre dans la partie *B*; & ce cas est le même que celui qui nous restoit à considérer.

Dire que de ces deux sensations, l'une est dans la partie *A*, & l'autre dans la partie *B*, c'est dire que l'une est dans une substance, l'autre dans une autre substance.

Dire que l'une est dans une substance, & l'autre dans une autre substance, c'est dire qu'elles ne se réunissent pas dans une même substance.

Dire qu'elles ne se réunissent pas dans une même substance, c'est dire qu'une même substance ne les a pas en même temps.

Dire qu'une même substance ne les a pas en même temps, c'est dire qu'elle ne peut pas les comparer.

Il est donc démontré que l'ame étant une substance qui compare, n'est pas une substance composée de parties, une substance étendue; elle est donc simple.

La méthode que nous venons de suivre vous fait voir jusqu'à quel point il nous est permis de pénétrer dans la connoissance des choses. L'essence seconde suffit pour prouver que deux substances diffèrent; mais elle ne suffit pas pour

mesurer avec précision la différence qui est entr'elles.

Il est donc bien aisé de ne pas supposer l'*évidence* de raison où elle n'est pas : il n'y a qu'à essayer de traduire en propositions identiques les démonstrations qu'on croit avoir faites. Voilà la pierre de touche, voilà la vraie manière de se former dans l'art de raisonner.

Par là vous comprendrez comment les idées nous manquent, comment, faute d'idées, l'identité des propositions nous échappe, & comment nous devons nous conduire pour ne pas mettre dans nos conclusions plus qu'il ne nous est permis de connoître. Si vous considérez l'ignorance où vous êtes de la nature des choses, vous serez très-circonspect dans vos assertions ; vous connoîtrez qu'avec tous les efforts dont vous êtes capable, vous ne sauriez répandre la lumière sur des objets qu'un principe supérieur, qui seul les éclaire, ne vous a pas permis de connoître. Mais si Dieu nous a condamnés à l'ignorance, il ne nous a pas condamnés à l'erreur : ne jugeons que de ce que nous voyons, & nous ne nous tromperons pas.

De l'évidence des sentimens.

Il se passe bien des choses en vous que vous ne remarquez pas ; & si vous voulez vous le rappeller, il a même été un temps où il y en avoit fort peu qui ne vous échappassent.

Cependant vous sentiez toutes ces choses qui se passent en vous : car enfin elles ne sont que des manières d'être de votre ame, & les manières d'être de cette substance ne sont à cet égard que ses manières d'exister, ses manières de sentir. Cela vous prouve qu'il faut de l'adresse pour démêler par sentiment tout ce qui est en vous. La Métaphysique connoît seule ce secret ; c'est elle qui nous apprend à tout instant que nous parlons prose sans le savoir, & j'avoue qu'elle ne nous apprend pas autre chose ; mais il en faut conclure que sans la Métaphysique, on est bien ignorant.

Les Cartésiens croient aux idées innées, les Mallebranchistes s'imaginent voir tout en Dieu, & les sectateurs de Loke disent n'avoir que des sensations. Tous croient juger d'après ce qu'ils sentent ; mais cette diversité d'opinions prouve qu'ils ne savent pas tous interroger le sentiment.

Nous n'avons donc pas l'*évidence* de sentiment toutes les fois que nous pensons l'avoir. Au contraire nous pouvons nous tromper, soit en laissant échapper une partie de ce qui se passe en nous, soit en supposant ce qui n'y est pas, soit en nous déguisant ce qui y est.

Nous laissons échapper une partie de ce qui se passe en nous. Combien dans les passions de motifs secrets qui influent sur notre conduite ! cependant nous ne nous en doutons pas ; nous sommes intimement convaincus qu'ils n'ont point de part à nos déterminations, & nous prenons l'illusion pour l'*évidence*.

Chaque instant produit en nous des sensations que le sentiment ne fait point remarquer, & qui, à notre insu, déterminant nos mouvemens, veillent à notre conservation. Je vois une pierre prête à tomber sur moi, & je l'évite ; c'est que l'idée de la mort ou de la douleur se présente à moi ; je la sens & j'agis en conséquence. Actuellement que vous donnez toute votre attention à ce que vous lisez, vous ne vous occupez que des idées qui s'offrent à vous, & vous ne remarquez pas que vous avez le sentiment des mots & des lettres. Vous voyez par ces exemples qu'il faut de la réflexion pour juger sûrement de tout ce que nous sentons. Croire que nous avons toujours senti comme nous sentons aujourd'hui, c'est donc supposer que nous n'avons jamais été dans l'enfance, & par conséquent, c'est avoir laissé échapper bien des choses qui se sont passées en nous.

Nous supposons en nous ce qui n'y est pas ; car dès que le sentiment laisse échapper une partie de ce qui se passe en nous, c'est une conséquence qu'il y suppose ce qui n'y est pas. Si dans les passions nous ignorons les vrais motifs qui nous déterminent ; nous en imaginons qui n'ont point ou qui n'ont que très-peu de part à nos actions : il y a si peu de différence entre imaginer & sentir, il est tout naturel qu'on juge sentir en soi ce qu'on imagine devoir y être.

Faites remarquer à un homme qui se promène tous les tours qu'il a faits dans un jardin, & demandez-lui pourquoi il a passé par une allée plutôt que par une autre, il pourra fort bien vous répondre : je sens que j'ai été libre de choisir, & que, si j'ai préféré cette allée, c'est uniquement parce que je l'ai voulu.

Il se peut cependant qu'il n'ait point fait en cela d'acte de liberté, & qu'il se soit laissé aller aussi nécessairement qu'un être qui seroit poussé par une force étrangère. Mais il a le sentiment de sa liberté, il l'étend à toutes ses actions, & comme il sent qu'il est souvent libre, il croit sentir qu'il l'est toujours.

Un manchot a le sentiment de la main qu'on lui a coupée ; c'est à elle qu'il rapporte la douleur qu'il éprouve, & il diroit : il m'est évident que j'ai encore ma main. Mais le souvenir de l'opération que l'on lui a faite, prévient une erreur que la vue & le toucher détruiroient.

Enfin nous nous déguisons ce qui est en nous. On prend, par exemple, pour naturel ce qui est habitude, & pour inné ce qui est acquis ; & un Mallebranchiste ne doute pas que, lorsqu'il est prêt à tomber d'un côté, son corps ne se rejette naturellement de l'autre. Est-il donc naturel à l'homme de marcher, & n'est-ce pas à force de tâtonnement que les enfans se font une habitude de tenir leur corps en équilibre ?

Quoi qu'en dise Mallebranche, ce n'est pas la nature qui règle les mouvemens de notre corps, c'est l'habitude.

De tous les moyens que nous avons pour acquérir des connoissances, il n'en est point qui ne puisse nous tromper. En Métaphysique, le sentiment nous égare; en Physique, l'observation; en Mathématique, le calcul : mais comme il y a des loix, pour bien calculer & pour bien observer, il y en a pour bien sentir, & pour bien juger de ce qu'on sent.

A la vérité, il ne faut pas se flatter de démêler toujours ce qui se passe en nous, mais cette ignorance n'est pas une erreur. Nous y découvrons même d'autant plus de choses que nous éviterons plus soigneusement les deux autres inconvéniens; car les préjugés qui supposent en nous ce qui n'y est pas, ou qui déguisent ce qui y est, sont un obstacle aux découvertes, & une source d'erreurs. C'est par eux que nous jugeons de ce que nous ne voyons pas; & substituant ce que nous imaginons à ce qui est, nous nous formons des phantômes, les préjugés nous aveuglent sur nous comme sur tout ce qui nous environne.

Nous ne pourrons donc nous assurer de l'*évidence* de sentiment qu'autant que nous serons sûrs de ne pas supposer en nous ce qui n'y est pas, & de ne pas nous déguiser ce qui y est; & si nous réussissons en cela, nous y découvrirons des choses dont auparavant nous n'aurions pas pu avoir le moindre soupçon; & nous voyant à peu-près comme nous sommes, nous ne laisserons échapper que ce qui est tout-à-fait impossible à saisir.

Mais il n'arrivera jamais de supposer en soi ce qui n'y est pas, si on ne déguise jamais ce qui y est. Nous ne donnons à nos actions des motifs qu'elles n'ont pas, que parce que nous voulons nous cacher ceux qui nous déterminent; & nous ne croyons avoir été libres dans le moment où nous n'avons fait aucun usage de notre liberté, que parce que notre situation ne nous a pas permis de remarquer le peu de part que notre choix avoit à nos mouvemens, & la force des causes qui nous entraînoient. Nous n'avons donc qu'à ne pas nous déguiser ce qui se passe en nous, & nous éviterons toutes les erreurs que le sentiment peut occasionner. Par conséquent toutes les méprises où nous tombons, lorsque nous consultons le sentiment, viennent uniquement de ce que nous déguisons ce que nous sentons; car nous déguiser ce qui est en nous, c'est ne pas voir ce qui y est, & voir ce qui n'y est pas.

D'un préjugé qui ne permet pas de s'assurer de l'évidence de sentiment.

Il n'y a personne qui ne soit à portée de juger qu'il a l'*évidence* de sentiment toutes les fois qu'il parle d'après ce qu'il croit sentir. Ce préjugé est une source d'erreurs. Celui-là seul a l'*évidence*, qui sachant dépouiller l'ame de ce qu'elle a acquis, ne confond jamais l'habitude avec la nature. Ainsi on est fondé à refuser au plus grand nombre cette *évidence*, qui, au premier coup d'œil, paroît être le partage de tout le monde. Chacun sent qu'il existe, qu'il voit, qu'il entend, qu'il agit, & personne en cela ne se trompe; mais quand il est question de la manière d'exister, de voir, d'entendre & d'agir, combien y en a-t-il qui sachent éviter l'erreur? Tous cependant en appellent au sentiment.

On a quelquefois remarqué l'étonnement d'un homme tout-à-fait ignorant, qui entend parler une langue étrangère; il sent qu'il parle la sienne si naturellement, qu'il croit sentir qu'elle est la seule naturelle. Sur d'autres objets, les philosophes se trompent tout aussi grossièrement. Nous voyons le corps commencer à se développer, & passer de l'âge de foiblesse à l'âge de force. Ici le sentiment ne peut pas nous tromper, & personne n'a osé avancer que le corps n'est jamais dans l'enfance. C'est peut-être la seule absurdité que les philosophes aient oublié de dire. Est-il donc moins absurde de penser que l'ame est née avec toutes ses idées & avec toutes ses facultés? ne suffit il pas de s'observer pour voir qu'elle a ses commencemens dans le développement de ses facultés & dans l'acquisition de ses idées. Disons plus, s'il y a de la différence, elle n'est pas à son avantage; car il s'en faut bien qu'elle fasse les mêmes progrès que le corps. Mais en général nous sommes tous portés à croire que nous avons toujours senti comme nous sentons actuellement, & que la nature seule nous a fait ce que nous sommes. C'est ce préjugé qu'il faut détruire : tant qu'il subsistera, les témoignages du sentiment seront très-équivoques.

Or, nous ne pouvons pas nous cacher que l'esprit acquiert la faculté de réfléchir, d'imaginer & de penser; comme le corps acquiert la faculté de se mouvoir avec adresse & agilité. Nous nous souvenons encore du temps où nous n'avions aucune idée de certains arts & de certaines sciences. L'éloquence, la poésie & tous les prétendus dons de la nature, nous les devons aux circonstances & à l'étude. Le seul avantage qu'on apporte en naissant, c'est des organes mieux disposés. Celui dont les organes reçoivent des impressions plus vives & plus variées, & contractent plus facilement des habitudes, devient, suivant l'espèce de ses habitudes, poëte, orateur, philosophe, &c. tandis que les autres restent ce que la nature les a faits. N'écoutons point ceux qui répètent sans cesse : on n'est que ce qu'on est né : on ne devient point poëte, on ne devient point orateur, &c., c'est la vanité qui parle d'aprés le préjugé.

Il y a des qualités que nous ne doutons pas d'avoir acquises, parce que nous nous souvenons du temps où nous ne les avions pas. N'est-ce pas une raison de conjecturer qu'il n'en est point que nous n'ayons acquises? pourquoi l'ame acquéreroit-elle dans un âge avancé, si elle n'avoit pas acquis dans un âge tendre? Je suis aujourd'hui obligé détudier pour m'instruire, & dans l'enfance j'étois instruit sans avoir étudié! Il est vrai que la mémoire ne conserve point de traces de ces premières études; mais le sentiment qui nous avertit aujourd'hui de celles que nous faisons, ne nous permet pas de douter de celles que nous avons faites.

Si nous n'avons aucun souvenir des premiers momens de notre vie, comment, dira t-on, pourrons-nous nous mettre dans la situation de nous sentir précisément tels que nous avons été? comment nous donnerons-nous le sentiment d'un état qui n'est plus, & que nous ne pouvons nous rappeller?

L'ignorance précipite toujours ses jugemens, & traite d'impossible tout ce qu'elle ne comprend pas; l'histoire de nos facultés & de nos idées paroît un roman tout-à-fait chimérique aux esprits qui manquent de pénétration : il seroit plus aisé de les réduire au silence que de les éclairer. Combien en Physique & en Astronomie de découvertes jugées impossibles par les ignorans d'autrefois! Ceux d'aujourd'hui sans doute seroient bien tentés de les nier; ils ne disent rien cependant, & les plus adroits cachent leur défaut de lumière par un consentement tacite.

Il ne s'agit pas d'entreprendre l'histoire des pensées de chaque individu; car chacun a quelque chose de particulier dans sa manière de sentir, soit parce qu'il y a toujours de la différence entre les organes de l'un à l'autre, soit parce qu'ils ne passent pas tous par les mêmes circonstances. Mais il y a aussi une organisation commune : tous ont des yeux, quoiqu'ils les aient différens; tous ont des sensations de couleur, quoiqu'ils n'apperçoivent pas les mêmes nuances. Il y a aussi des circonstances générales: telles sont les circonstances qui apprennent à chaque individu a pourvoir à ses besoins par les mêmes moyens.

Nous pouvons donc nous représenter les effets de ce qu'il y a de commun dans l'organisation, & de général dans les circonstances, & juger par là de la génération de nos facultés, ainsi que de l'origine & des progrès de nos idées.

Le point essentiel est de bien discerner quelles sont les choses sur lesquelles le sentiment nous éclaire, & quel en est le degré de lumière. Car, s'il est vrai que nous sentons tout ce qui se passe en nous, il est également vrai que nous ne remarquons pas tout ce que nous sentons. L'habitude & la passion nous jettent continuellement dans l'illusion. Pour nous connoître, il faut d'abord nous observer dans ces circonstances générales, où les passions nous en imposent moins; & où nous pouvons plus aisément nous séparer de nos habitudes.

Il n'est pas possible d'interroger le sentiment sur ce qui nous est arrivé dans l'enfance. Mais si nous considérons ces circonstances générales qui ont été les mêmes dans tous les âges, ce que nous sentons aujourd'hui nous fera juger de ce que nous avons senti, & nous serons en droit de conclure de l'un a l'autre. Par ce moyen nous verrons, par exemple, évidemment que le besoin est le principe du développement des facultés. De là il arrive qu'il y a telles circonstances où l'homme fait peu de progrès, tandis que dans d'autres il crée les arts, les sciences & les différens systêmes qui sont la base des sociétés. Mais ces choses ont déjà été suffisamment prouvées, & je passe à d'autres exemples.

Exemples propres à faire voir comment on peut s'assurer de l'évidence de sentiment.

Je vais vous proposer quelques questions à résoudre, & vous me direz ce que le sentiment vous répondra.

PREMIERE QUESTION.

L'ame se sent-elle independamment du corps?

Remarquez bien que je ne demande pas si elle peut se sentir sans le corps. J'ai dit & prouvé plus d'une fois que l ame est une substance simple & par conséquent toute différente d'une substance étendue. J'ai fait remarquer qu'il n'y a aucun rapport entre les mouvemens qui se passent dans les organes & les sentimens que nous éprouvons. Nous en avons conclu que le corps n'agit pas par lui même sur l'ame, il n'est pas la cause proprement dite, de ses sensations, il n'en est que l'occasion, ou, comme on parle communément, la cause occasionnelle. Mais cette question est du ressort de l'*évidence* de raison, & il s'agit maintenant de l'*évidence* de sentiment. Je reviens donc à la première question & je vais vous la présenter sous différentes faces. C'est une précaution nécessaire pour ne rien précipiter.

Une ame qui n'a encore été unie à aucun corps, se sent-elle? En vain nous interrogeons le sentiment; il ne nous répond rien : nous ne nous sommes pas trouvés dans ce cas ni l'un ni l'autre, ou nous ne nous souvenons pas d'y avoir été; & c'est la même chose.

Votre ame, unie actuellement à votre corps, se sent-elle? Vous répondrez oui sans balancer; vous avez l'*évidence*.

Mais comment se sent-elle? comme si elle

Le

étoit répandue dans tout votre corps. Il est évident que vous sentez un objet que vous touchez, comme si votre ame étoit dans votre main; que vous sentez un objet que vous voyez, comme si votre ame étoit dans vos yeux; & qu'en un mot, toutes vos sensations paroissent être dans les organes, qui n'en sont que la cause occasionnelle.

Ce jugement est fondé sur l'*évidence*; car si le sentiment peut tromper lorsqu'on veut juger de la manière dont on sent, il ne peut plus tromper, lorsqu'on le consulte pour juger seulement de la manière dont on paroît sentir.

Le sentiment démontre donc que les parties du corps paroissent sensibles. Mais lorsqu'il s'agit de savoir si en effet elles le sont ou ne le sont pas, il ne démontre plus rien, parce que dans l'un & l'autre cas, les apparences seroient les mêmes. Cette question n'est donc pas de celles qu'on peut résoudre par l'*évidence* de sentiment.

SECONDE QUESTION.

L'ame pourroit-elle se sentir, sans rapporter ses sensations à son corps, sans avoir aucune idée de son corps.

Avant de répondre à cette question, il faut demander de quelles sensations on entend parler; car ce qui seroit vrai des unes pourroit ne l'être pas des autres.

S'agit-il des sensations du toucher? il est évident que sentir un corps, & sentir l'organe qui le touche, sont deux sentimens inséparables. Je ne sens ma plume que parce que je sens la main qui la tient. En ce cas, les sensations de l'ame se rapportent au corps, & m'en donnent une idée.

S'agit-il des sensations de l'odorat? ce n'est plus la même chose. Comme il est évident qu'avec ses seules sensations mon ame ne pourra point ne pas se sentir; il l'est aussi qu'il ne lui seroit pas possible de se faire l'idée d'aucun corps. Bornez-vous pour un moment à l'organe de l'odorat; vous ferez-vous des idées de couleur, de son, d'étendue, d'espace, de figure, de solidité, de pesanteur, &c.? Voilà cependant les idées que vous avez du corps. Quelles sont donc vos idées dans cette supposition? Vous sentez des odeurs, quand votre organe est affecté; & dans ces odeurs vous avez le sentiment de vous-même. Votre organe ne reçoit-il point d'impression, vous n'avez ni le sentiment des odeurs ni celui de votre être. Par conséquent, ces odeurs ne se montrent à vous que comme différentes modifications de vous-même: vous ne voyez que vous dans chacune, & vous vous voyez modifié différemment. Vous vous croirez donc successivement toutes les odeurs, & vous ne pourrez pas vous croire autre chose. Cela est évident; mais cela ne l'est que dans la supposition que je fais, & dans laquelle il faut bien vous placer.

Je dis plus, c'est que, même avec tous vos sens, vous pourriez concevoir assez vivement une idée abstraite, pour n'appercevoir que votre pensée. Votre corps pour ce moment vous échapperoit, l'idée ne s'en présenteroit point à vous, non parce qu'il cesseroit d'agir sur votre ame, mais parce que vous cesseriez vous-même de remarquer les impressions que vous en recevez.

Voilà ce qui a trompé les philosophes; parce que fortement occupés d'une idée, ils oublient ce que leur ame doit à leur corps; ils se sont imaginé qu'elle ne lui doit rien, & ils ont pris pour innées des idées qui tirent leur origine des sens.

TROISIEME QUESTION.

Voit on des distances, des grandeurs, des figures & des situations dès le premier instant qu'on ouvre les yeux.

Il paroît qu'on doit les voir; mais si cette apparence peut être produite de deux façons; le sentiment d'après lequel on se hâte de juger ne sera rien moins qu'évident. Que la vision se fasse uniquement en vertu de l'organisation, ou qu'elle se fasse en vertu des habitudes contractées, l'effet est le même pour nous. Il faut donc examiner si nous voyons des grandeurs, des distances, &c., parce que nous sommes organisés pour les voir naturellement, ou si nous avons appris à les voir.

Il m'est évident que les sensations de couleur ne sont pour mon ame que différentes manières de sentir; ce ne sont que ses propres modifications. Que je me suppose donc borné à la vue, jugerai-je de ces modifications comme des odeurs, qu'elles ne sont qu'en moi-même, ou les jugerai-je tout-à-coup hors de moi sur des objets dont rien ne m'a encore appris l'existence.

Si je n'avois que le sens du toucher, je conçois que je me ferois des idées de distances, de figures, &c. Il me suffiroit de rapporter au bout de ma main & de mes doigts les sensations qui se transmettroient jusqu'à moi; mon ame alors s'étend, pour ainsi dire, le long de mes bras, se répand dans ma main, & trouve dans cet organe la mesure des objets. Mais dans la supposition que j'ai faite, ce n'est pas la même chose. Mon ame n'ira pas le long des rayons chercher les objets éloignés. Il est donc d'abord certain que rien ne peut encore là faire juger des distances.

Dès qu'elle ne juge pas des distances, elle ne juge pas des grandeurs, elle ne juge pas des

figures ; mais il eſt inutile d'entrer dans de plus grands détails à ce ſujet.

Perſonne ne peut dire : il eſt évident que je me ſuis ſenti , lorſque mon ame n'avoit encore reçu aucune ſenſation ; comme il peut dire : il m'eſt évident que je ſens actuellement que j'en reçois. On ne ſcroit pas plus fondé à dire , il m'eſt évident que je ne me ſentois pas , lorſque mon corps n'avoit encore fait aucune impulſion ſur mon ame ; l'*évidence* de ſentiment ne ſauroit remonter ſi haut. Mais dans la ſuppoſition où une ame ne ſe ſentiroit que parce qu'elle auroit des ſenſations , on pourroit demander quelles ſeroient ſes facultés , ſi elle auroit des idées , ſi elle en auroit de toute eſpèce, comment elle les acquerroit , quel en ſeroit le progrès? Vous ſavez la réponſe à toutes ces queſtions.

Il me ſemble que l'*évidence* de ſentiment eſt la plus sûre de toutes : car de quoi ſera-t-on sûr , ſi on ne l'eſt pas de ce qu'on ſent ? Cependant c'eſt cette *évidence*-là dont il eſt le plus difficile de s'aſſurer. Toujours portés à juger d'après les préjugés , nous confondons l'habitude avec la nature , & nous croyons avoir ſenti , dès les prémiers inſtans comme nous ſentons aujourd'hui. Nous ne ſommes qu'habitudes ; mais parce que nous ne ſavons pas comment les habitudes ſe contractent , nous jugeons que la nature ſeule nous a faits ce que nous ſommes.

Il faut vous garantir de ce préjugé , & ne pas vous imaginer que la nature a tout fait pour vous , & qu'il ne vous reſte rien à faire.

Si j'ai mis en queſtion des choſes que vous ſaviez déjà, c'eſt que , pour connoître comment on s'aſſure de l'*évidence* de ſentiment, rien n'eſt plus ſimple que d'obſerver comment on a acquis des connoiſſances par cette voie.

De l'évidence du fait.

Vous remarquez que vous éprouvez différentes impreſſions que vous ne produiſez pas vous-même. Or tout effet ſuppoſe une cauſe ; il y a donc quelque choſe qui agit ſur nous.

Vous appercevez en vous des organes ſur leſquels agiſſent des êtres qui vous environnent de toutes parts , & vous appercevez que vos ſenſations ſont un effet de cette action ſur vos organes. Vous ne ſauriez douter que vous appercevez ces choſes . le ſentiment vous le démontre.

Or , on nomme *corps* tous les êtres auxquels nous attribuons cette action.

Réfléchiſſez ſur vous-même , vous reconnoîtrez que les corps ne viennent à votre connoiſſance , qu'autant qu'ils agiſſent ſur vos ſens. Ceux qui n'agiſſent point ſur vous ſont à votre égard comme s'ils n'étoient pas. Vos organes mêmes ne ſe font connoître à vous que parce qu'ils agiſſent mutuellement les uns ſur les autres. Si vous étiez borné à la vue, vous vous ſentiriez d'une certaine manière , & vous ne ſauriez pas même que vous avez des yeux.

Mais comment connoiſſez - vous les corps ? comment connoiſſez-vous ceux dont vos organes ſont formés , & ceux qui ſont extérieurs à vos organes. Vous voyez des ſurfaces , vous les touchez : la même *évidence* de ſentiment qui vous prouve que vous les voyez, que vous les touchez , vous prouve auſſi que vous ne ſauriez pénétrer plus avant. Vous ne connoiſſez donc pas la nature des corps ; c'eſt-à-dire, que vous ne ſavez pas pourquoi ils vous paroiſſent tels qu'ils vous paroiſſent.

Cependant l'*évidence* de ſentiment vous démontre l'exiſtence de ces apparences , & l'*évidence* de raiſon vous démontre l'exiſtence de quelque choſe qui les produit ; car dire qu'il y a des apparences , c'eſt dire qu'il y a des effets ; & dire qu'il y a des effets , c'eſt dire qu'il y a des cauſes.

J'appelle *fait* toutes les choſes que nous appercevons dans le corps. Soit que ces choſes exiſtent dans les corps telles qu'elles nous paroiſſent , ſoit qu'il n'y ait rien de ſemblable dans les corps , & que nous n'appercevions que des apparences produites par des propriétés que nous ne connoiſſons pas. C'eſt un fait que les corps ſont étendus, c'en eſt un autre qu'ils ſont colorés, quoique nous ne ſachions pas pourquoi ils nous paroiſſent étendus & colorés.

L'*évidence* doit exclure toute ſorte de doutes. Donc l'*évidence* de fait ne ſauroit avoir pour objet les propriétés abſolues des corps : elle ne peut nous faire connoître ce qu'ils ſont en eux-mêmes , puiſque nous ignorons tout-à-fait la nature.

Mais quels qu'ils ſoient en eux-mêmes , je ne ſaurois douter des rapports qu'ils ont à moi. C'eſt ſur ces rapports que l'*évidence* de fait nous éclaire , & elle ne ſauroit avoir d'autre objet. C'eſt une *évidence* de fait que le ſoleil ſe lève , qu'il ſe couche, & qu'il m'éclaire tout le temps qu'il eſt ſur l'horiſon. Il faut donc vous ſouvenir que je ne parlerai que des propriétés relatives toutes les fois que je dirai qu'une choſe eſt évidente de fait. Mais il faut vous ſouvenir auſſi que ces propriétés relatives prouvent des propriétés abſolues, comme l'effet prouve la cauſe. L'*évidence* de fait ſuppoſe donc ces propriétés, bien loin de les exclure ; & ſi elle n'en fait pas ſon objet , c'eſt qu'il nous eſt impoſſible de les connoître.

De l'objet de l'évidence de fait , & comment on doit la faire concourir avec l'évidence de raiſon.

L'*évidence* de fait fournit tous les matériaux de cette ſcience qu'on nomme *Phyſique* , & dont l'objet eſt de traiter des corps. Mais il ne ſuffit pas de recueillir des faits ; il faut, autant qu'il eſt poſſible, les diſpoſer dans un ordre qui , mon-

trant le rapport des effets aux causes, forme un systême d'une suite d'observations.

Vous comprenez donc que l'*évidence* de fait doit toujours être accompagnée de l'*évidence* de raison. Celle-là donne les choses qui ont été observées; celle ci fait voir par quelles loix elles naissent les unes des autres. Il seroit donc bien inutile d'entreprendre de considérer l'*évidence* de fait séparément de toute autre.

Mais, quoiqu'assurés par l'*évidence* de fait des choses que nous observons, nous ne le sommes pas toujours de n'avoir pas laissé échapper quelques considérations essentielles. Lors donc que nous tirons une conséquence d'une observation, l'*évidence* de raison a besoin d'être confirmée par de nouvelles observations. Toutes les conditions étant données, l'*évidence* de raison est certaine; mais c'est à l'*évidence* de fait à prouver que nous n'avons oublié aucune des conditions. C'est ainsi qu'elles doivent concourir l'une & l'autre à la formation d'un systême. Il ne s'agit donc pas de considérer absolument l'*évidence* de fait toute seule, il faut que l'*évidence* de raison vienne à son secours, & qu'elle nous conduise dans nos observations.

Il y a des faits qui ont pour cause immédiate la volonté d'un être intelligent : tel est le mouvement de votre bras; il y en a d'autres qui sont l'effet immédiat des loix auxquelles les corps sont assujettis, & qui arrivent de la même manière toutes les fois que les circonstances sont les mêmes. C'est ainsi qu'un corps suspendu tombe si vous coupez la corde qui le soutient. Tous les faits de cette espèce se nomment *phénomènes*, & les loix dont ils dépendent se nomment *loix naturelles*. L'objet de la Physique est de connoître ces phénomènes & ces loix.

Pour y parvenir, il faut donner une attention particulière à chaque chose, & comparer avec soin les faits & les circonstances; c'est ce qu'on entend par *observer*, & les phénomènes découverts s'appellent *observations*.

Mais pour découvrir des phénomènes, il ne suffit pas toujours d'observer, il faut encore employer des moyens propres à les rapprocher, à les dégager de tout ce qui les cache, à les mettre à portée de notre vue; c'est ce qu'on nomme des *expériences* : il a fallu, par exemple, faire des expériences pour observer la pesanteur de l'air. Telle est la différence que vous devez mettre entre phénomène, observation & expérience; mots qui sont assez souvent confondus.

C'est aux bons physiciens à nous apprendre comment on doit faire concourir l'*évidence* de raison avec l'*évidence* de fait; étudions-les. COND. *Cours d'étude. Art de raisonner.*

EXISTENCE, s. f. (*Métaphys.*) Ce mot opposé à celui de *néant*, plus étendu que ceux de *réalité* & d'*actualité*, opposés le premier à l'*apparence*, & le second à la *possibilité simple*, synonymes de l'un & de l'autre, comme un terme général l'est des termes particuliers qui lui sont subordonnés, signifie dans sa force grammaticale, l'*état d'une chose en tant qu'elle existe.* Mais qu'est-ce qu'*exister?* quelle notion les hommes ont-ils dans l'esprit lorsqu'ils prononcent ce mot? & comment l'ont-ils acquise ou formée? La réponse à ces questions sera le premier objet que nous discuterons dans cet article : ensuite, après avoir analysé la notion de l'*existence*, nous examinerons la manière dont nous passons de la simple impression passive & interne de nos sensations, aux jugemens que nous portons sur l'*existence* même des objets, & nous essaierons d'établir les vrais fondemens de toute certitude à cet égard.

De la notion de l'existence.

Je pense, donc je suis, disoit Descartes. Ce grand homme voulant élever sur des fondemens solides le nouvel édifice de sa philosophie, avoit bien senti la nécessité de se dépouiller de toutes les notions acquises, pour appuyer désormais toutes ses propositions sur des principes dont l'évidence ne seroit susceptible ni de preuve ni de doute; mais il etoit bien loin de penser que ce premier raisonnement, ce premier anneau par lequel il prétendoit saisir la chaîne entière des connoissances humaines, supposât lui-même des notions très-abstraites, & dont le développement étoit très-difficile; celles de pensée & d'*existence*. Loke en nous apprenant, ou plutôt en nous démontrant le premier que toutes les idées nous viennent des sens, & qu'il n'est aucune notion dans l'esprit humain à laquelle il ne soit arrivé en partant uniquement des sensations, nous a montré le véritable point d'où les hommes sont partis, & où nous devons nous replacer pour suivre la génération de toutes leurs idées. Mon dessein n'est cependant point ici de prendre l'homme au premier instant de son être, d'examiner comment ses sensations sont devenues des idées, & de discuter si l'expérience seule lui a appris à rapporter ses sensations à des distances déterminées, à les sentir les unes hors des autres, & à se former l'idée d'étendue, comme le croit M. l'Abbé de Condillac; ou si, comme je le crois, les sensations propres de la vue, du toucher, & peut-être de tous les autres sens, ne sont pas au contraire nécessairement rapportées à une distance quelconque les unes des autres, & ne présentent pas par elles-mêmes l'idée de l'étendue. Je n'ai pas besoin de ces recherches: si l'homme à cet égard a quelque chemin à faire, il est tout-à-fait long-temps avant qu'il songe à se former la notion abstraite de l'*existence*; & je puis bien le supposer arrivé à un point que les brutes mêmes ont certainement atteint, si

nous avons droit de juger qu'elles ont une ame. Il eſt au moins inconteſtable que l'homme ſut voir avant que d'apprendre à raiſonner & à parler; & c'eſt à cette époque certaine que je commence à le conſidérer.

En le dépouillant donc de tout ce que le progrès de ſes réflexions lui a fait acquérir depuis, je le vois, dans quelqu'inſtant que je le prenne, ou plutôt je me ſens moi-même aſſailli par une foule de ſenſations & d'images que chacun de mes ſens m'apporte, & dont l'aſſemblage me préſente un monde d'objets diſtincts les uns des autres, & d'un autre objet qui ſeul m'eſt préſent par des ſenſations d'une certaine eſpèce, & qui eſt le même que j'apprendrai dans la ſuite à nommer *moi*. Mais ce monde ſenſible, de quels élémens eſt il compoſé? Des points noirs, blancs, rouges, verds, bleux, ombrés ou clairs, combinés en mille manières, placés les uns hors des autres, rapportés à des diſtances plus ou moins grandes, & formant par leur contiguité une ſurface plus ou moins enfoncée ſur laquelle mes regards s'arrêtent; c'eſt à quoi ſe réduiſent toutes les images que je reçois par le ſens de la vue. La nature opère devant moi ſur un eſpace indéterminé, comme le peintre opère ſur une toile. Les ſenſations de froid, de chaleur, de réſiſtance que je reçois par le ſens du toucher, me paroiſſent auſſi comme diſperſées çà & là dans un eſpace à trois dimenſions dont elles déterminent les différens points, & dans lequel, lorſque les points tangibles ſont contigus, elles deſſinent auſſi des eſpèces d'images, comme la vue, mais à leur manière, & tranchées avec bien moins de netteté. Le goût me paroît encore une ſenſation locale, toujours accompagnée de celles qui ſont propres au toucher, dont elle ſemble une eſpèce limitée à un organe particulier. Quoique les ſenſations propres de l'ouie & de l'odorat ne nous préſentent pas à-la-fois (du moins d'une façon permanente) un certain nombre de points contigus qui puiſſent former des figures, & nous donner une idée d'étendue, elles ont cependant leur place dans cet eſpace, dont les ſenſations de la vue & du toucher nous déterminent les dimenſions; & nous leur aſſignons toujours une ſituation, ſoit que nous les rapportions à une diſtance éloignée de nos organes, ou à ces organes mêmes. Il ne faut pas omettre un autre ordre de ſenſations plus pénétrantes, pour ainſi dire, qui, rapportées à l'intérieur de notre corps, en en occupant même quelquefois toute l'habitude, ſemblent remplir les trois dimenſions de l'eſpace, & porter immédiatement avec elles l'idée de l'étendue ſolide. Je ferai de ces ſenſations une claſſe particulière, ſous le nom de *tact intérieur* ou *ſixième ſens*, & j'y rangerai les douleurs qu'on reſſent quelquefois dans l'intérieur des chairs, dans la capacité des inteſtins, & dans les os mêmes; les nauſées, le mal-aiſe qui précède l'évanouiſſement, la faim, la ſoif, l'émotion qui accompagne toutes les paſſions; les friſſonnemens, ſoit de douleur ſoit de volupté; enfin cette multitude de ſenſations confuſes qui ne nous abandonnent jamais, qui nous circonſcrivent en quelque ſorte notre corps, qui nous le rendent toujours préſent, & que, par cette raiſon, quelques métaphyſiciens ont appellées *ſens de la coexiſtence de notre corps*. Dans cette eſpèce d'analyſe de nos idées purement ſenſibles, je n'ai point rejetté les expreſſions qui ſuppoſent des notions réfléchies, & des connoiſſances d'un ordre bien poſtétieur à la ſimple ſenſation : il falloit bien m'en ſervir. L'homme réduit aux ſenſations n'a point de langage, & il n'a pu les déſigner que par les noms des organes dont elles ſont propres, ou des objets qui les excitent; ce qui ſuppoſe tout le ſyſtême de nos jugemens ſur l'*exiſtence* des objets extérieurs, déja formé. Mais je ſuis sûr de n'avoir peint que la ſituation de l'homme réduit aux ſimples impreſſions des ſens, & je crois avoir fait l'énumération exacte de celles qu'il éprouve : il en réſulte que toutes les idées des objets que nous appercevons par les ſens, ſe réduiſent, en dernière analyſe, à une foule de ſenſations de couleur, de réſiſtance, de ſon, &c. rapportées à différentes diſtances les unes des autres, & répandues dans un eſpace indéterminé, comme autant de points dont l'aſſemblage & les combinaiſons forment un tableau ſolide (ſi l'on peut employer ici ce mot dans la même acception que les géomètres), auquel tous nos ſens à-la-fois fourniſſent des images variées & multipliées indéfiniment.

Je ſuis encore loin de la notion de l'*exiſtence*; & je ne vois juſqu'ici qu'une impreſſion purement paſſive, ou tout au plus le jugement naturel par lequel pluſieurs métaphyſiciens prétendent que nous tranſportons nos propres ſenſations hors de nous-mêmes, pour les répandre ſur les différens points de l'eſpace que nous imaginons. Mais ce tableau compoſé de toutes nos ſenſations, cet univers idéal n'eſt jamais le même deux inſtans de ſuite; & la mémoire qui conſerve dans le ſecond inſtant l'impreſſion du premier, nous met à portée de comparer ces tableaux paſſagers, & d'en obſerver les différences. (Le développement de ce phénomène n'appartient point à cet article, & je dois encore le ſuppoſer, parce que la mémoire n'eſt pas plus le fruit de nos réflexions que la ſenſation même). Nous acquérons les idées de changement & de mouvement. Remarquez que je dis *idée*, & non pas *notion*. Pluſieurs aſſemblages de ces points colorés, chauds ou froids, &c. nous paroiſſent changer de diſtance les uns par rapport aux autres, quoique les points eux-mêmes qui forment ces aſſemblages, gardent entr'eux le même arrangement ou la même coordination.

Cette coordination nous apprend à diſtinguer

ces assemblages de sensations par masses. Ces masses de sensations coordonnées, sont ce que nous appellerons un jour *objets* ou *individus*. Nous voyons ces individus s'approcher, se fuir, disparoître quelquefois entièrement, ou pour reparoître encore. Parmi ces objets ou grouppes de sensations qui composent ce tableau mouvant, il en est un qui, quoique renfermé dans des limites très-étroites en comparaison du vaste espace où flottent tous les autres, attire notre attention plus que tout le reste ensemble. Deux choses sur-tout le distinguent, sa présence continuelle, sans laquelle tout disparoît, & la nature particulière des sensations qui nous le rendent présent : toutes les sensations du toucher s'y rapporent, & circonscrivent exactement l'espace dans lequel il est renfermé. Le goût & l'odorat lui appartiennent aussi ; mais ce qui attache notre attention à cet objet d'une manière plus irrésistible, c'est le plaisir & la douleur, dont la sensation n'est jamais rapportée à aucun autre point de l'espace. Par-là cet objet particulier, non-seulement devient pour nous le centre de tout l'univers, & le point d'où nous mesurons toutes les distances, mais nous nous accoutumons encore à le regarder comme notre être propre; & quoique les sensations qui nous peignent la lune & les étoiles, ne soient pas plus distinguées de nous que celles qui se rapportent à notre corps, nous les regardons comme étrangères, & nous bornons le sentiment du *moi* à ce petit espace circonscrit par le plaisir & par la douleur; mais cet assemblage de sensations auxquelles nous bornons ainsi notre être, n'est dans la réalité, comme tous les autres assemblages de sensations, qu'un objet particulier du grand tableau que forme l'univers idéal.

Tous les autres objets changent à tous les instans, paroissent & disparoissent, s'approchent & s'éloignent les uns des autres, & de ce *moi*, qui, par sa présence continuelle, devient le terme nécessaire auquel nous les comparons. Nous les appercevons hors de nous, parce que l'objet que nous appellons *nous*, n'est qu'un objet particulier comme eux, & parce que nous ne pouvons rapporter nos sensations à différens points d'un espace, sans voir les assemblages de ces sensations les uns hors des autres; mais quoiqu'apperçus hors de nous, comme leur perception est toujours accompagnée de celle de *moi*, cette perception simultanée établit entre eux & nous une relation de présence qui donne aux deux termes de cette relation, le *moi* & l'objet extérieur, toute la réalité que la conscience assure au sentiment du *moi*.

Cette conscience de la présence des objets n'est point encore la notion de l'*existence*, & n'est pas même celle de la présence ; car nous verrons dans la suite que tous les objets de la sensation ne sont par pour cela regardés comme présens. Ces objets dont nous observons les distances & les mouvemens autour de notre corps, nous intéressent par les effets que ces distances & ces mouvemens nous paroissent produire sur lui ; c'est-à-dire, par les sensations de plaisir & de douleur dont ces mouvemens sont accompagnés ou suivis La facilité que nous avons de changer à volonté la distance de notre corps aux autres objets immobiles, par un mouvement que l'effort qui l'accompagne nous empêche d'attribuer à ceux-ci, nous sert à chercher les objets dont l'approche nous donne du plaisir, à éviter ceux dont l'approche est accompagnée de douleur. La présence de ces objets devient la source de nos desirs & de nos craintes, & le motif des mouvemens de notre corps, dont nous dirigeons la marche au milieu de tous les autres corps, précisément comme un pilote conduit une barque sur une mer semée de rochers & couverte de barques ennemies. Cette comparaison, que je n'emploie point à titre d'ornement, sera d'autant plus propre à rendre mon idée sensible, que la circonstance où se trouve le pilote, n'est qu'un cas particulier de la situation où se trouve l'homme dans la nature, environné, pressé, traversé, choqué par tous les êtres : suivons-là. Si le pilote ne pensoit qu'à éviter les rochers qui paroissent à la surface de la mer, le naufrage de sa barque, entr'ouverte par quelqu'écueil caché sous les eaux, lui apprendroit sans doute à craindre d'autres dangers que ceux qu'il apperçoit ; il n'iroit pas bien loin non plus, s'il falloit qu'en partant il vît le port où il desire arriver. Comme lui, l'homme est bientôt averti par les effets trop sensibles d'êtres qu'il avoit cessé de voir, soit en s'éloignant, soit dans le sommeil, ou seulement en fermant les yeux, que les objets ne sont point anéantis pour avoir disparu, & que les limites de ses sensations ne sont point les limites de l'univers. De là naît un nouvel ordre de choses, un nouveau monde intellectuel, aussi vaste que le monde sensible étoit borné. Si un objet emporté loin du spectateur par un mouvement rapide, se perd enfin dans l'éloignement, l'imagination suit son cours au-delà de la portée des sens, prévoit ses effets, mesure sa vîtesse ; elle conserve le plan des situations relatives des objets que les sens ne voient plus ; elle tire des lignes de communication des objets de la sensation actuelle à ceux de la sensation passée, elle en mesure la distance, elle en détermine la situation dans l'espace ; elle parvient même à prévoir les changemens qui ont dû arriver dans cette situation, par la vîtesse plus ou moins grande de leur mouvement. L'expérience vérifie tous ses calculs, & dès-là ces objets absens entrent, comme les présens, dans le systême général de nos desirs, de nos craintes, des motifs de nos actions, & l'homme, comme le pilote,

évite & cherche des objets qui échappent à tous ses sens.

Voilà une nouvelle chaîne & de nouvelles relations par lesquelles les êtres supposés hors de nous se lient encore à la conscience du *moi*, non plus par la simple perception simultanée, puisque souvent ils ne sont point apperçus du tout, mais par la connexité qui enchaîne entr'eux les changemens de tous les êtres & nos propres sensations comme causes & effets les uns des autres. Comme cette nouvelle chaîne de rapports s'étend à une foule d'objets hors de la portée des sens, l'homme est forcé de ne plus confondre les êtres mêmes avec ses sensations, & il apprend à distinguer les uns des autres, les objets présens; c'est-à-dire, renfermés dans les limites de la sensation actuelle, & liés avec la conscience du *moi* par une perception simultanée; & les objets absens; c'est-à-dire, des êtres indiqués seulement par leurs effets, ou par la mémoire des sensations passées, que nous ne voyons pas, mais qui, par un enchaînement quelconque de causes & d'effets, agissent sur ce que nous voyons, que nous verrions s'ils étoient placés dans une situation & à une distance convenable, & que d'autres êtres semblables à nous voient peut-être dans le moment même; c'est-à-dire encore, que ces êtres, sans nous être présens par la voie des sensations, forment entr'eux, avec ce que nous voyons & avec nous-mêmes, une chaîne de rapports, soit d'actions réciproques, soit de distances seulement; rapports dans lesquels le *moi* étant toujours un des termes, la réalité de tous les autres nous est certifiée par la conscience de ce *moi*.

Essayons à présent de suivre la notion de l'*existence* dans les progrès de sa formation. Le premier fondement de cette notion est la conscience de notre propre sensation, & le sentiment du *moi* qui résulte de cette conscience. La relation nécessaire entre l'être appercevant & l'objet apperçu, considéré hors du *moi*, suppose dans les deux termes la même réalité; il y a dans l'un & dans l'autre un fondement de cette relation, que l'homme, s'il avoit un langage, pourroit désigner par le nom commun d'*existence* ou de *présence*; car ces deux notions ne seroient point encore distinguées l'une de l'autre.

L'habitude de voir reparoître les objets sensibles après les avoir perdus quelque temps, & de retrouver en eux les mêmes caractères & la même action sur nous, nous a appris à connoître les êtres par d'autres rapports que par nos sensations, & à les en distinguer. Nous donnons, si j'ose ainsi parler, notre aveu à l'imagination qui nous peint ces objets de la sensation passée avec les mêmes couleurs que ceux de la sensation présente, & qui leur assigne, comme celle-ci, un lieu dans l'espace dont nous nous voyons environnés, & nous reconnoissons par conséquent entre ces objets imaginés & nous, les mêmes rapports de distance & d'action mutuelle que nous observons entre les objets actuels de la sensation. Ce rapport nouveau ne se termine pas moins à la conscience du *moi* que celui qui est entre l'être apperçu & l'être appercevant; il ne suppose pas moins dans les deux termes la même réalité; & un fondement de leur relation qui a pu être encore désigné par le nom commun d'*existence*; ou plutôt l'action même de l'imagination, lorsqu'elle représente ces objets avec les mêmes rapports d'action & de distance, soit entr'eux soit avec nous, est telle, que les objets actuellement présens aux sens, peuvent tenir lieu de ce nom général, & devenir comme un premier langage, qui renferme sous le même concept la réalité des objets actuels de la sensation, & celle de tous les êtres que nous supposons répandus dans l'espace. Mais il est très important d'observer que ni la simple sensation des objets présens, ni la peinture que fait l'imagination des objets absens, ni le simple rapport de distance ou d'activité réciproque, commun aux uns & aux autres, ne sont point précisément la chose que l'esprit voudroit désigner par le nom commun d'*existence*; c'est le fondement même de ces rapports, supposé commun au *moi*, à l'objet vu & à l'objet simplement distant, sur lequel tombent véritablement & le nom d'*existence* & notre affirmation, lorsque nous disons qu'une chose existe. Ce fondement commun n'est ni ne peut être connu immédiatement, & ne nous est indiqué que par les rapports différens qui le supposent: nous nous en formons cependant une espèce d'idée que nous tirons par voie d'abstraction du témoignage que la conscience nous rend de nous mêmes & de notre sensation actuelle; c'est-à-dire, que nous transportons en quelque sorte cette conscience du *moi* sur les objets extérieurs, par une espèce d'assimilation vague, démentie aussi-tôt par la séparation de tout ce qui caractérise le *moi*, mais qui ne suffit pas moins pour devenir le fondement d'une abstraction ou d'un signe commun, & pour être l'objet de nos jugemens.

Le concept de l'*existence* est donc le même dans un sens, soit que l'esprit ne l'attache qu'aux objets de la sensation, soit qu'il l'étende sur les objets que l'imagination lui présente avec des relations de distance & d'activité, puisqu'il est toujours primitivemnnt renfermé dans la conscience même du *moi* généralisé plus ou moins. A voir la manière dont les enfans prêtent du sentiment à tout ce qu'ils voient, & l'inclination qu'ont eue les premiers hommes à répandre l'intelligence & la vie dans toute la nature, je me persuade que le premier pas de cette généralisation a été de prêter à tous les objets vus hors de nous tout ce que la conscience nous rapporte de nous-mêmes, & qu'un homme, à cette pre-

mière époque de la raison, auroit autant de peine à reconnoître une substance purement matérielle, qu'un matérialiste en a aujourd'hui à croire une substance purement spirituelle, ou un cartésien à recevoir l'attraction. Les différences que nous avons observées entre les animaux & les autres objets, nous ont fait retrancher de ce concept l'intelligence, & successivement la sensibilité. Nous avons vu qu'il n'avoit été d'abord étendu qu'aux objets de la sensation actuelle, & c'est à cette sensation rapportée hors de nous, qu'il étoit attaché, ensorte qu'elle en étoit comme le signe inséparable, & que l'esprit ne pensoit pas à l'en distinguer. Les relations de distance & d'activité des objets à nous, étoient cependant apperçues; elles indiquoient aussi avec le *moi* un rapport qui supposoit également le fondement commun auquel le concept de l'*existence* emprunté de la conscience du *moi*, n'étoit pas moins applicable; mais comme ce rapport n'étoit présenté que par la sensation elle-même, on ne dut y attacher spécialement le concept de l'*existence* que lorsqu'on reconnut des objets absens. Au défaut du rapport de sensation, qui cessoit d'être général, le rapport de distance & d'activité généralisé par l'imagination, & transporté des objets de la sensation actuelle à d'autres objets supposés, devint le signe de l'*existence* commun aux deux ordres d'objets, & le rapport de sensation actuelle ne fut plus que le signe de la présence; c'est-à-dire, d'un cas particulier compris sous le concept général d'*existence*.

Je me sers de ces deux mots pour abréger, & pour désigner ces deux notions qui commencent effectivement à cette époque à être distinguées l'une de l'autre, quoiqu'elles n'aient point encore acquis toutes les limitations qui doivent les caractériser dans la suite. Les sens ont leurs illusions, & l'imagination ne connoît point de bornes; cependant & les illusions des sens & les plus grands écarts de l'imagination nous présentent des objets placés dans l'espace avec les mêmes rapports de distance & d'activité, que les impressions les plus régulières des sens & de la mémoire. L'expérience seule a pu apprendre à distinguer la différence de ces deux cas, & à n'attacher qu'à l'un des deux le concept de l'*existence*. On remarqua bientôt que parmi ces tableaux, il y en avoit qui se représentoient dans un certain ordre, dont les objets produisoient constamment les mêmes effets qu'on pouvoit prévoir, hâter ou fuir, & qu'il y en avoit d'autres absolument passagers, dont les objets ne produisoient aucun effet permanent, & ne pouvoient nous inspirer ni craintes ni desirs, ni servir de motifs à nos démarches. Dès-lors ils n'entrerent plus dans le systême général des êtres au milieu desquels l'homme doit diriger sa marche, & l'on ne leur attribua aucun rapport avec la conscience permanente du *moi*, qui supposât un fondement hors de ce *moi*. On distingua donc dans les tableaux des sens & de l'imagination, les objets existans des objets simplement apparens, & la réalité de l'illusion. La liaison & l'accord des objets apperçus avec le systême général des êtres déjà connus, devint la règle pour juger la réalité des premiers, & cette règle servit aussi à distinguer la sensation de l'imagination dans les cas où la vivacité des images & le manque de points de comparaison auroient rendu l'erreur inévitable, comme dans les songes & les délires; elle servit aussi à démêler les illusions des sens eux-mêmes dans les miroirs, les réfractions, &c. & ces illusions une fois constatées, on ne s'en tint plus à séparer l'*existence* de la sensation, il fallut encore séparer la sensation du concept de l'*existence*, & même de celui de présence, & ne la regarder plus que comme un signe de l'une & de l'autre, qui pouroit quelquefois tromper. Sans développer avec autant d'exactitude que l'ont fait depuis les philosophes modernes, la différence de nos sensations & des êtres qu'elles représentent, sans savoir que les sensations ne sont que des modifications de notre ame, & sans trop s'embarrasser si les êtres existans & les sensations forment deux ordres de choses entièrement séparés l'un de l'autre, & liés seulement par une correspondance plus ou moins exacte, & relative à de certaines loix, on adopta de cette idée tout ce qu'elle a de pratique. La seule expérience suffit pour diriger les craintes, les desirs & les actions des hommes les moins philosophes relativement à l'ordre réel des choses, telles qu'elles existent hors de nous, & cela ne les empêche pas de continuer à confondre les sensations avec les objets mêmes, lorsqu'il n'y a aucun inconvénient pratique. Mais malgré cette confusion, c'est toujours sur le mouvement & la distance des objets que se règlent nos craintes, nos desirs & nos propres mouvemens: ainsi l'esprit dut s'accoutumer à séparer totalement la sensation de la notion d'*existence*, & il s'y accoutuma tellement qu'on en vint à la séparer aussi de la notion de présence; ensorte que ce mot *présence* signifie seulement l'*existence* d'un objet actuellement apperçu par les sens, mais qu'il s'étend même à tout objet renfermé dans les limites où les sens peuvent actuellement appercevoir, & placé à leur portée, soit qu'il soit apperçu ou non.

Dans ce systême général des êtres qui nous environnent, sur lesquels nous agissons & qui agissent sur nous à leur tour, il en est que nous avons vus paroître & reparoître successivement, que nous avons regardés comme parties du systême où nous sommes placés nous-mêmes, & que nous cessons de voir pour jamais: il en est d'autres que nous n'avons jamais vus, & qui se montrent tout-à-coup au milieu des êtres, pour y paroître quelque temps & disparoître enfin sans retour. Si cet effet n'arrivoit jamais que par

un transport local qui ne fît qu'éloigner l'objet pour toujours de la portée de nos sens, ce ne seroit qu'une absence durable : mais un médiocre volume d'eau, exposé à un air chaud, disparoît sous nos yeux sans mouvement apparent : les arbres & les animaux cessent de vivre, & il n'en reste qu'une très petite partie méconnoissable, sous la forme d'une cendre légère. Par là nous acquérons les notions de destruction, de mort, d'anéantissement. De nouveaux êtres du même genre que les premiers, viennent les remplacer; nous prévoyons la fin de ceux-ci en les voyant naître, & l'expérience nous apprendra à en attendre d'autres après eux. Ainsi nous voyons les êtres se succéder comme nos pensées. Ce n'est point ici le lieu d'expliquer la génération de la notion du temps, ni de montrer comment celle de l'*existence* concourt avec la succession de nos pensées à nous la donner. Il suffit de dire que lorsque nous avons cessé d'attribuer aux objets ce rapport avec nous, qui leur rendoit commun le témoignage que nos propres pensées nous rendent de nous-mêmes, la mémoire, en nous rappellant leur image, nous rappelle en même temps le rapport qu'ils avoient avec nous dans un temps où d'autres pensées qui ne sont plus, nous rendoient témoignage de nous-mêmes; & nous disons que ces objets ont été; la mémoire leur assigne des époques & des distances dans la durée comme dans l'étendue. L'imagination nous fait suivre le cours des mouvemens imprimés aux corps, sans comparer la durée avec l'espace parcouru; elle conclura donc du mouvement passé & du lieu présent, de nouveaux rapports de distance qui ne sont pas encore; elle franchira les bornes du moment où nous sommes, comme elle a franchi les limites de la sensation actuelle. Nous sommes forcés alors de détacher la notion d'*existence* de tout rapport avec nous & avec la conscience de nos pensées qui n'existe pas encore, & qui n'existera peut-être jamais. Nous sommes forcés de nous perdre nous-mêmes de vue, & de ne plus considérer pour attribuer l'*existence* aux objets que leur enchaînement avec le systême total des êtres dont l'*existence* ne nous est, à la vérité, connue que par leur rapport avec la nôtre, mais qui n'en sont pas moins indépendans, & qui n'existeront pas moins, lorsque nous ne serons plus. Ce systême, par la liaison des causes & des effets, s'étend indéfiniment dans la durée comme dans l'espace. Tant que nous sommes un des termes auquel se rapportent toutes les autres parties par une chaine de relations actuelles, dont la conscience de nos pensées présentes est le témoin, les objets existent. Ils ont existé, si pour en retrouver l'enchaînement avec l'état présent du systême, il faut remonter des effets à leurs causes; ils existeront, s'il faut au contraire descendre des causes aux effets : ainsi l'*existence* est passée, présente ou future, suivant qu'elle est rapportée par nos jugemens à différens points de la durée.

Mais soit que l'*existence* des objets soit passée, présente ou future, nous avons vu qu'elle ne peut nous être certifiée, si elle n'a, ou par elle-même, ou par l'enchaînement des causes & des effets, un rapport avec la conscience du *moi* ou de notre *existence* momentanée. Cependant, quoique nous ne puissions, sans ce rapport, assurer l'*existence* d'un objet, nous ne sommes pas pour cela autorisés à le nier, puisque ce même enchaînement de causes & d'effets établit des rapports de distance & d'activité entre nous & un grand nombre d'êtres, que nous ne connoissons que dans un très-petit nombre d'instans de leur durée, ou qui même ne parviennent jamais à notre connoissance. Cet état d'incertitude ne nous présente que la simple notion de possibilité, qui ne doit pas exclure l'*existence*, mais qui ne la renferme pas nécessairement. Une chose possible qui existe, est une chose actuelle; ainsi toute chose actuelle est existante, & toute chose existante est actuelle, quoiqu'*existence* & *actualité* ne soient pas deux mots parfaitement synonymes, parce que celui d'*existence* est absolu, & celui d'*actualité* est correlatif de *possibilité*.

Jusqu'ici nous avons développé la notion d'*existence*, telle qu'elle est dans l'esprit de la plupart des hommes, ses premiers fondemens, la manière dont elle a été formée par une suite d'abstractions de plus en plus généralisées, & différenciées d'avec les notions qui lui sont relatives ou subordonnées. Mais nous ne l'avons pas encore suivie jusqu'à ce point d'abstraction & de généralité où la Philosophie l'a portée. En effet, nous avons vu comment le sentiment du *moi*, que nous regardons comme la source de la notion d'*existence*, a été transporté par abstraction aux sensations mêmes regardées comme des objets hors de nous, comment ce sentiment du *moi* a été généralisé en en séparant l'intelligence & tout ce qui caractérise notre être propre; comment ensuite une nouvelle abstraction l'a encore transporté des objets de la sensation à tous ceux dont les effets nous indiquent un rapport quelconque de distance ou d'activité avec nous-mêmes. Ce degré d'abstraction a suffi pour l'usage ordinaire de la vie, & la Philosophie seule a eu besoin de faire quelques pas de plus, mais elle n'a eu qu'à marcher dans la même route; car puisque les relations de distance & d'activité ne sont point précisément la notion de l'*existence*, & n'en sont en quelque sorte que le signe nécessaire, comme nous l'avons vu; puisque cette notion n'est que le sentiment du *moi* transporté par abstraction, non à la relation de distance, mais à l'objet même qui est le terme de cette abstraction, on a le même droit d'étendre encore cette notion à de nouveaux objets, en la resserrant par de nouvelles abstractions, & d'en séparer

féparer toute relation avec nous de diftance & d'activité, comme on en avoit précédemment féparé la relation de l'être apperçu à l'être appercevant. Nous avons reconnu que ce n'étoit plus par le rapport des êtres avec nous, mais par leur liaifon avec le fyftême général dont nous faifons partie, qu'il falloit juger de leur *exiftence.* Il eft vrai que ce fyftême eft toujours lié avec nous par la confcience de nos penfées préfentes; mais il n'eft pas moins vrai que nous n'en fommes pas parties effentielles, qu'il exiftoit avant nous, qu'il exiftera après nous, & que par conféquent le rapport qu'il a avec nous n'eft point néceffaire pour qu'il exifte; & l'eft feulement pour que fon *exiftence* nous foit connue: par conféquent d'autres fyftêmes entièrement femblables peuvent exifter dans la vafte étendue de l'efpace, ifolés au milieu les uns des autres, fans aucune activité réciproque, & avec la feule relation de diftance, puifqu'ils font dans l'efpace. Et qui nous a dit qu'il ne peut pas y avoir auffi d'autres fyftêmes compofés d'êtres qui n'ont pas même entr'eux ce rapport de diftance, & qui n'exiftent point dans l'efpace? Nous ne les concevons point. Qui nous a donné le droit de nier tout ce que nous ne concevons pas, & de donner nos idées pour bornes à l'univers? Nous-mêmes fommes-nous bien sûrs d'exifter dans un lieu, & d'avoir avec aucun autre être des rapports de diftance? Sommes-nous bien sûrs que cet ordre de fenfations rapportées à des diftances idéales les unes des autres, correfpondent exactement avec l'ordre réel de la diftance des êtres exiftans? Sommes-nous bien sûrs que la fenfation qui nous rend témoignage de notre propre corps lui fixe dans l'efpace une place mieux déterminée, que la fenfation qui nous rend témoignage de l'*exiftence* des étoiles, & qui, néceffairement détournée par l'aberration, nous les fait toujours voir où elles ne font pas. Or, fi le *moi*, dont l'unique fource de la notion d'*exiftence* peut n'être pas lui-même dans l'efpace, comment cette notion renfermeroit-elle néceffairement un rapport de diftance avec nous? Il faut donc encore l'en féparer, comme on en a féparé le rapport d'activité & celui de fenfation. Alors la notion d'*exiftence* fera auffi abftraite qu'elle peut l'être, & n'aura d'autre figne que le mot même d'*exiftence;* ce mot ne répondra, comme on le voit, à aucune idée ni des fens ni de l'imagination, fi ce n'eft à la confcience du *moi*, mais généralifée & féparée de tout ce qui caractérife non feulement le *moi*, mais même tous les objets auxquels elle a pu être tranfportée par abftraction. Je fais bien que cette généralifation renferme une vraie contradiction; mais toutes les abftractions font dans le même cas, & c'eft pour cela que leur généralité n'eft jamais que dans les fignes & non dans les chofes. La notion d'*exiftence* n'étant compofée d'aucune autre idée particulière que de la confcience même du *moi*, qui eft néceffairement une idée fimple, étant d'ailleurs applicable à tous les êtres fans exception, ce mot ne peut être, à proprement parler, défini, & il fuffit de montrer par quels degrés la notion qu'il défigne a pu fe former.

Je n'ai pas cru néceffaire pour ce développement de fuivre la marche du langage & la formation des noms qui répondent à l'*exiftence*, parce que je regarde cette notion comme fort antérieure aux noms qu'on lui a donnés, quoique ces noms foient un des premiers progrès des langues.

Je ne traiterai pas non plus de plufieurs queftions agitées par les fcholaftiques fur l'*exiftence*, comme fi elle convient aux modes, fi elle n'eft propre qu'à des individus, &c. La folution de ces queftions doit dépendre de ce qu'on entend par *exiftence*, & il n'eft pas difficile d'y appliquer ce que j'ai dit. Je ne me fuis que trop étendu peut être fur une analyfe beaucoup plus difficile qu'elle ne paroîtra importante; mais j'ai cru que la fituation de l'homme dans la nature au milieu des autres êtres, la chaîne que fes fenfations établiffent entr'eux & lui, & la manière dont il envifage fes rapports avec eux, devoient être regardés comme les fondemens mêmes de la Philofophie, fur lefquels rien n'eft à négliger. Il ne me refte qu'à examiner quelle forte de preuves nous avons de l'*exiftence* des êtres extérieurs.

Des preuves de l'exiftence des êtres extérieurs.

Dans la fuppofition où nous ne connoîtrions d'autres objets que ceux qui nous font préfens par la fenfation, le jugement par lequel nous regarderions ces objets comme placés hors de nous & répandus dans l'efpace à différentes diftances, ne feroit point une erreur; il ne feroit que le fait même de l'impreffion que nous éprouvons, & il ne tomberoit que fur une relation entre l'objet & nous; c'eft-à-dire, entre deux chofes également idéales, dont la diftance feroit auffi purement idéale & du même ordre que les deux termes; car le *moi* auquel la diftance de l'objet feroit alors comparé, ne feroit jamais qu'un objet particulier du tableau que nous offre l'enfemble de nos fenfations, il ne nous feroit rendu préfent comme tous les autres objets que par des fenfations, dont la place feroit déterminée relativement à toutes les autres fenfations qui compofent le tableau, & il n'en différeroit que par le fentiment de la confcience, qui ne lui affigne aucune place dans un efpace abfolu. Si nous nous trompions alors en quelque chofe, ce feroit bien plutôt en ce que nous bornons cette confcience du *moi* à un objet particulier, quoique

toutes les autres sensations répandues autour de nous soient également des modifications de notre substance. Mais puisque Rome & Londres existent pour nous, lorsque nous sommes à Paris, puisque nous jugeons les êtres comme existans indépendamment de nos sensations & de notre propre *existence*, l'ordre de nos sensations qui se présentent à nous les unes hors des autres, & l'ordre des êtres placés dans l'espace à des distances réelles les unes des autres, forment donc deux ordres de choses, deux mondes séparés, dont un au moins (c'est l'ordre réel) est absolument indépendant de l'autre. Je dis un au moins, car les réflexions, les réfractions de la lumière, & tous les jeux de l'optique, les peintures de l'imagination, & sur-tout les illusions des songes, nous prouvent suffisamment que toutes les impressions des sens, c'est-à-dire, les perceptions des couleurs, des sons, du froid, du chaud, du plaisir & de la douleur, peuvent avoir lieu & nous représenter autour de nous des objets, quoique ceux-ci n'aient aucune *existence* réelle. Il n'y auroit donc aucune contradiction à ce que le même ordre de sensations, telles que nous les éprouvons, eût lieu sans qu'il existât aucun autre être; & de là naît une très grande difficulté contre la certitude des jugemens que nous portons sur l'ordre réel des choses, puisque ces jugemens ne sont & ne peuvent être appuyés que sur l'ordre idéal de nos sensations.

Tous les hommes qui n'ont point élevé leur notion de l'*existence* au-dessus du degré d'abstraction par lequel nous transportons cette notion des objets immédiatement sentis aux objets qui ne sont qu'indiqués par leurs effets & rapportés à des distances hors de la portée de nos sens (*voyez la première partie de cet article*) confondent dans leurs jugemens ces deux ordres de choses. Ils croient voir, ils croient toucher les corps, & quant à l'idée qu'ils se forment de l'*existence* des corps invisibles, l'imagination les leur peint revêtus des mêmes qualités sensibles; car c'est le nom qu'ils donnent à leurs propres sensations, & ils ne manquent pas d'attribuer ainsi ces qualités à tous les êtres. Ces hommes-là, quand ils voient un objet où il n'est pas, croient que des images fausses & trompeuses ont pris la place de cet objet, & ne s'apperçoivent pas que leur jugement seul est faux. Il faut l'avouer, la correspondance entre l'ordre des sensations & l'ordre des choses est telle sur la plupart des objets dont nous sommes environnés, & qui font sur nous les impressions les plus vives & les plus relatives à nos besoins, que l'expérience commune de la vie ne nous fournit aucun secours contre ce faux jugement, & qu'ainsi il devient en quelque sorte naturel & involontaire. On ne doit donc pas être étonné que la plupart des hommes ne puissent pas imaginer qu'on ait besoin de prouver l'*existence* des corps. Les philosophes, qui ont plus généralisé la notion de l'*existence*, ont reconnu que leurs jugemens & leurs sensations tomboient sur deux ordres de choses très-différens, & ils ont senti toute la difficulté d'assurer leurs jugemens sur un fondement solide. Quelques-uns ont tranché le nœud en niant l'*existence* de tous les objets extérieurs, & en n'admettant d'autre réalité que celle de leurs idées: on les a appellés *égoïstes* & *idéalistes*. Quelques-uns se sont contentés de nier l'*existence* des corps & de l'univers matériel, & on les a nommés *immatérialistes*. Ces erreurs sont trop subtiles pour être fort répandues; à peine en connoît-on quelques partisans, si ce n'est chez les philosophes indiens, parmi lesquels on prétend qu'il y a une secte d'égoïstes. C'est le célèbre Evêque de Cloyne, le docteur Berkeley, connu par un grand nombre d'ouvrages tous remplis d'esprit & d'idées singulières, qui, par ses dialogues d'Hylas & de Philonoüs, a dans ces derniers temps réveillé l'attention des Métaphysiciens sur ce systême oublié. La plupart ont trouvé plus court de le mépriser que de lui répondre, & cela étoit en effet plus aisé. On essaiera dans l'article Immatérialisme de réfuter ses raisonnemens, & d'établir l'*existence* de l'univers matériel: on se bornera dans celui-ci à montrer combien il est nécessaire de lui répondre, & à indiquer le seul genre de preuves dont on puisse se servir pour assurer, non-seulement l'*existence* des corps, mais encore la réalité de tout ce qui n'est pas compris dans notre sensation actuelle & instantanée.

Quant à la nécessité de donner des preuves de l'*existence* des corps & de tous les êtres extérieurs, en disant que l'expérience & le méchanisme connu de nos sens, prouve que la sensation n'est point l'objet, qu'elle peut exister sans aucun objet hors de nous, & que cependant nous ne voyons véritablement que la sensation, l'on croiroit avoir tout dit, si quelques métaphysiciens, même parmi ceux qui ont prétendu réfuter Berkeley, n'avoient encore recours à je ne sais quelle présence des objets par le moyen des sensations, & à l'inclination qui nous porte involontairement à nous fier là-dessus à nos sens. Mais comment la sensation pourroit-elle être immédiatement & par elle-même un témoignage de la présence des corps, puisqu'elle n'est point le corps, & sur-tout puisque l'expérience nous montre tous les jours des occasions où cette sensation existe sans les corps? Prenons celui des sens auquel nous devons le plus grand nombre d'idées, la vue. Je vois un corps; c'est-à-dire, que j'apperçois à une distance quelconque une image colorée de telle ou telle façon; mais qui ne sait que cette image ne frappe mon ame que parce qu'un faisceau de rayons mus avec telle ou telle vîtesse est venu frapper ma rétine, sous tel ou tel angle? qu'importe

donc de l'objet, pourvu que l'extrémité des rayons, la plus proche de mon organe, soit mue avec la même vîtesse & dans la même direction? qu'importe même du mouvement des rayons, si les filets nerveux qui transmettent la sensation de la rétine au sensorium, sont agités des mêmes vibrations que les rayons de lumière leur auroient communiquées? Si l'on veut accorder au sens du toucher une confiance plus entière qu'à celui de la vue, sur quoi sera fondée cette confiance? Sur la proximité de l'objet & de l'organe. Mais ne pourrois-je pas toujours appliquer ici le même raisonnement que j'ai fait sur la vue? n'y a-t-il pas aussi depuis les extrémités des papilles nerveuses répandues sur l'épiderme, une suite d'ébranlemens qui doit se communiquer au sensorium? Qui peut nous assurer que cette suite d'ébranlemens ne peut commencer que par une impression faite sur l'extrémité extérieure du nerf, & non par une impression quelconque qui commence sur le milieu? En général, dans la méchanique de tous nos sens, il y a toujours une suite de mouvemens transmis par une suite de corps dans une certaine direction, depuis l'objet qu'on regarde comme la cause de la sensation jusqu'au sensorium; c'est-à-dire, jusqu'au dernier organe, au mouvement duquel la sensation est attachée; or dans cette suite, le mouvement & la direction du point qui touche immédiatement le sensorium, ne suffit-il pas pour nous faire éprouver la sensation, & n'est-il pas indifférent à quel point de la suite le mouvement ait commencé, & suivant quelle direction il ait été transmis? N'est-ce pas par cette raison que, quelque soit la courbe décrite dans l'atmosphère par les rayons, la sensation est toujours rapportée dans la direction de la tangente de cette courbe? ne puis-je pas regarder chaque filet nerveux, par lequel les ébranlemens parviennent jusqu'au sensorium, comme une espèce de rayon? Chaque point de ce rayon ne peut-il pas recevoir immédiatement un ébranlement pareil à celui qu'il auroit reçu du point qui le précède, & dans ce cas n'éprouverons-nous pas la sensation, sans qu'elle ait été occasionnée par l'objet auquel nous la rapportons? Qui a pu même nous assurer que l'ébranlement de nos organes est la seule cause possible de nos sensations? En connoissons-nous la nature? Si, par un dernier effort, on réduit la présence immédiate des objets de nos sensations à notre propre corps, je demanderai en premier lieu, par où notre corps nous est rendu présent, si ce n'est pas aussi par des sensations rapportées à différens points de l'espace, & pourquoi ces sensations supposeroient plutôt l'*existence* d'un corps distingué d'elles, que les sensations qui nous représentent des arbres, des maisons, &c. & que nous rapportons aussi à différens points de l'espace. Pour moi, je n'y vois d'autre différence, sinon que les sensations rapportées à notre corps sont accompagnées de sentimens plus vifs ou de plaisir ou de douleur; mais je n'imagine pas pourquoi une sensation de douleur supposeroit plus nécessairement un corps malade, qu'une sensation de bleu ne suppose un corps réfléchissant des rayons de lumiére. Je demanderai en second lieu, si les hommes à qui on a coupé des membres, & qui sentent des douleurs très-vives qu'ils rapportent à ces membres retranchés, ont par ces douleurs un sentiment immédiat de la présence du bras ou de la jambe qu'ils n'ont plus. Je ne m'arrêterai pas à réfuter les conséquences qu'on voudroit tirer de l'inclination que nous avons à croire l'*existence* des corps, malgré tous les raisonnemens métaphysiques; nous avons la même inclination à répandre nos sensations sur la surface des objets extérieurs, & tout le monde sait que l'habitude suffit pour nous rendre les jugemens les plus faux presque naturels. Concluons qu'aucune sensation ne peut immédiatement & par elle-même, nous assurer de l'*existence* d'aucun corps.

Ne pourrons-nous donc sortir de nous-mêmes & de cette espèce de prison où la nature nous retient enfermés & isolés au milieu de tous les êtres? Faudra-t-il nous réduire avec tous les idéalistes à n'admettre d'autre réalité que notre propre sensation? Nous connoissons un genre de preuves auquel nous sommes accoutumés à nous fier; nous n'en avons même pas d'autre pour nous assurer de l'*existence* des objets qui ne sont pas actuellement présens à nos sens, & sur lesquels cependant nous n'avons aucune espèce de doute: c'est l'induction qui se tire des effets pour remonter à la cause. Le témoignage, source de toute certitude historique, & les monumens qui confirment le témoignage, ne sont que des phénomènes qu'on explique par la supposition du fait historique. Dans la Physique, l'ascension du vif-argent dans les tubes par la pression de l'air, le cours des astres, le mouvement diurne de la terre, & son mouvement annuel autour du soleil, la gravitation des corps, sont autant de faits qui ne sont prouvés que par l'accord exact de la supposition qu'on en a faite avec les phénomènes observés. Or, quoique nos sensations ne soient ni ne puissent être des substances existantes hors de nous, quoique les sensations actuelles ne soient ni ne puissent être les sensations passées, elles sont des faits; & si, en remontant de ces faits à leurs causes, on se trouve obligé d'admettre un systême d'êtres intelligens ou corporels existans hors de nous, & une suite de sensations antérieures à la sensation actuelle, enchaînées à l'état antérieur du systême des êtres existans, ces deux choses, l'*existence* des êtres extérieurs & notre *existence* passée, seront appuyées sur le seul genre de preuves dont elles puissent être susceptibles: car puisque la sensation actuelle est la

ſeule choſe immédiatement certaine, tout ce qui n'eſt pas elle ne peut acquérir d'autre certitude que celle qui remonte de l'effet à ſa cauſe.

Or on peut remonter d'un effet à ſa cauſe de deux manières : ou le fait dont il s'agit n'a pu être produit que par une ſeule cauſe qu'il indique néceſſairement, ou qu'on peut démontrer la ſeule poſſible par la voie d'excluſion ; & alors la certitude de la cauſe eſt préciſément égale à celle de l'effet : c'eſt ſur ce principe qu'eſt fondé ce raiſonnement, quelque choſe exiſte : donc de toute éternité il a exiſté quelque choſe ; & tel eſt le vrai fondement des démonſtrations métaphyſiques de l'*exiſtence* de Dieu. Cette même forme de procéder s'emploie auſſi le plus communément dans une hypothèſe avouée, & d'après des loix connues de la nature : c'eſt ainſi que les loix de la chûte des grâves étant données, la vîteſſe acquiſe d'un corps nous indique démonſtrativement la hauteur dont il eſt tombé. L'autre manière de remonter des effets connus à la cauſe inconnue, conſiſte à deviner la nature préciſément comme une énigme, à imaginer ſucceſſivement une ou pluſieurs hypothèſes, à les comparer aux circonſtances du phénomène, à les eſſayer ſur les faits, comme on vérifie un cachet en l'appliquant ſur ſon empreinte : ce ſont-là les fondemens de l'art de déchiffrer, ce ſont ceux de la critique des faits, ceux de la Phyſique; & puiſque ni les êtres extérieurs, ni les faits paſſés, n'ont avec la ſenſation actuelle aucune liaiſon dont la néceſſité nous ſoit démontrée, ce ſont auſſi les ſeuls fondemens poſſibles de toute certitude au ſujet de l'*exiſtence* des êtres extérieurs & de notre *exiſtence* paſſée. Je n'entreprendrai point ici de développer comment ce genre de preuves croît en force depuis la vraiſemblance juſqu'à la certitude, ſuivant que les degrés de correſpondance augmentent entre la cauſe ſuppoſée & les phénomènes, ni de prouver qu'elle peut donner à nos jugemens toute l'aſſurance que nous deſirons : cela doit être exécuté aux articles CERTITUDE & PROBABILITÉ. (*Ancienne Encyclop. M. Turgot.*)

EXTRÊME, (*Métaphyſ.*) En 1767, M. Changeux fit imprimer à Paris deux volumes in-12, qui ont pour titre, *Traité des extrêmes*, ou *Elémens de la ſcience de la réalité.* Nous allons donner un notice de ce ſavant ouvrage ; nous croyons qu'elle pourra être utile & agréable aux philoſophes & aux littérateurs. Ce traité eſt diviſé en dix livres ; dans le premier, qui ne contient que ſoixante pages, l'auteur établit la théorie de tout ſon ſyſtême ; & dans les neuf livres ſuivans, il fait une application de ſes principes aux arts & aux ſciences. L'avertiſſement ou plutôt la préface nous apprend que l'auteur avoit entrepris de faire pour l'Encyclopédie l'article RÉALITÉ ; que peu-à-peu ſes idées, en ſe développant, ont formé deux volumes ; il ajoute qu'il commence par diſtinguer la réalité de la vérité, & qu'il a cherché à découvrir le caractère de la réalité ; de la même manière que Deſcartes avoit découvert celui de la vérité ; qu'il a trouvé que le moyen de reconnoître la réalité étoit fondé ſur un principe d'où découloient une foule de conſéquences dans tous les genres de connoiſſances : il ajoute que la ſcience de la réalité eſt plus ſure que celle de la vérité, avec laquelle on ne pourra plus à l'avenir la confondre. Il dit : voici le principe ſur lequel porte toute cette ſcience.... « Dans la conſtitution » préſente de l'homme, les *extrêmes* ſe touchent » ſans ſe confondre, & la réalité ne ſe trouve que » dans le milieu qui eſt entre les deux *extrêmes.* »

L'auteur dit que les *extrêmes* ne ſont pas ſeulement des mots qui n'expriment que des rapports ; ils ſont encore relatifs aux différens eſprits : c'eſt l'infini appliqué à tous les genres de connoiſſances & à tous les objets de ces connoiſſances. M. Changeux croit que l'infini eſt conçu différemment par tous les hommes, & que ce qui eſt infini par rapport à un ignorant, ne l'eſt point par rapport à un ſavant ; qu'il y a autant d'ordres d'infinis qu'il y a d'hommes qui font uſage du raiſonnement, & quoique tous les chapitres de cet ouvrage puiſſent être entendus différemment, cependant tous les hommes en tireront néceſſairement les mêmes conſéquences & les mêmes lumières ſur la réalité, parce que la réalité occupe le milieu entre les *extrêmes.* Il ajoute que, quoique les hommes ſe ſoucient peu de la réalité, & que l'on ne puiſſe pas ſe flatter de leur faire abandonner leurs chimères, il eſt cependant utile de les entretenir du vrai bien : ils ne ſont pas fâchés de connoître les moyens d'être ſages & heureux : lors même qu'ils ſont le plus déterminés à ne point faire uſage de leurs connoiſſances, ils jouiſſent alors, au moins en idée, des biens dont ils ſe privent. Enfin M. Changeux obſerve que dans la jeuneſſe, où l'empire tout-puiſſant de l'habitude n'a point encore détruit la nature, il eſt probable que ſi l'on enſeignoit la ſcience de la réalité comme elle doit l'être, on pourroit rendre la jeuneſſe infiniment plus ſage, parce que cette ſcience eſt propre à l'homme, & c'eſt peut-être la ſeule que les ſouverains doivent poſſéder à fond : il faut en effet qu'ils ſachent en quoi conſiſte la réalité en tout, pour ne ſe point tromper, & pour n'être point trompés : dans cet objet, ils n'ont beſoin que de connoître parfaitement le principe unique & ſimple dont il eſt queſtion, & d'apprendre à en faire uſage.

Dans le chapitre premier du premier livre, M. Changeux définit les *extrêmes*, & il en examine les propriétés. Il dit : « que les *extrêmes* » ſont toutes les choſes ou les qualités des choſes, » lorſqu'on les étend, ou lorſqu'on les diminue » autant que l'imagination le permet ; c'eſt-à-dire, qu'on leur donne, autant qu'elles en ſont

ſuſceptibles, un caractère infini dans les deux genres oppoſés : il dit que, ſans ce caractère d'infini, il eſt évident que pluſieurs choſes ne ſeroient point parfaitement *extrêmes*. Ce mot d'*infini* marque donc une impoſſibilité d'ajouter ou de retrancher quelque choſe de l'objet; en un mot, il n'y a que l'infini, ou le nombre infini en grandeur, & le nombre infini en petiteſſe qui puiſſent être deux *extrêmes*; ce ſont alors deux abſolus parfaitement oppoſés. Il eſt évident qu'il faut raiſonner des êtres & de leurs qualités différentes comme de la grandeur ou de la petiteſſe numériques, qui ſont *extrêmes*.

Dans le chapitre ſecond, M. Changeux montre comment deux *extrêmes* ſont oppoſés entr'eux : telle eſt l'*extrême* grandeur & l'*extrême* petiteſſe. L'oppoſition par contradiction, telle que l'exiſtence & la non-exiſtence ne ſont pas des *extrêmes*, parce que l'être & le non-être n'ont rien de commun; l'on ne peut rapprocher ni éloigner leurs parties.

Dans le chapitre troiſième, on prouve que les *extrêmes* ſe touchent : par exemple, les angles exceſſivement aigus, & les angles exceſſivement obtus, qui ſont deux *extrêmes*, ſe rapprochent infiniment de la ligne droite : il en eſt de même dans toutes les ſciences. Nous avons beau conſidérer les choſes par leurs *extrêmes*, ces *extrêmes* ſe rapprocheront & ſe confondront, dès que nous tâcherons de les diſtinguer, en nous éloignant de la nature. On fait voir dans le chapitre quatrième, que, ſi les *extrêmes* ſe touchent, c'eſt toujours ſans ſe confondre; c'eſt-à-dire, quoiqu'ils ſe rapprochent infiniment & d'une manière ſi prodigieuſe, qu'ils peuvent être dits ſe toucher immédiatement; cependant ils ne ſe confondent point; enſorte que ſi nous ne les diſtinguons plus, nous ſentons cependant qu'ils ne ſont pas les mêmes, & qu'ils ne peuvent point être identifiés : ainſi, quoique le mouvement *extrême* & le repos parfait ſe rapprochent infiniment, & puiſſent devenir une même choſe pour nous, ils ne ſont pas cependant une même choſe en eux-mêmes. On peut s'en convaincre en comparant le mouvement infini rétrograde avec le mouvement infini direct.

Dans le chapitre cinquième, on tire différentes conſéquences du rapprochement des *extrêmes*. M. Changeux obſerve que quand il dit que les *extrêmes* ſe touchent, il a voulu indiquer que les effets qu'ils produiſent ſur nous ont une reſſemblance, une analogie infiniment rapprochée : mais elle ne les rend pas pour cela parfaitement ſemblables en eux-mêmes; il y a plus, cette analogie infiniment rapprochée naît de leur éloignement infini. A le bien prendre, il s'enſuit que deux *extrêmes* ne ſe touchent point dans ce ſens, qu'ils deviennent une ſeule & même choſe; ils ſont ſeulement infiniment près l'un de l'autre. La loi du rapprochement infini des *extrêmes* ne ſignifie donc autre choſe, ſi ce n'eſt que, lorſqu'ils ſont infiniment éloignés, ils ſe rejoignent immédiatement, & ſi l'on ſuppoſe qu'ils s'éloignent, ils ſe rapprocheront plus qu'infiniment, toujours d'autant plus qu'ils s'éloigneront, ſans que jamais on puiſſe les confondre. On voit que l'auteur imagine pluſieurs ordres d'infinis.

Cette loi invariable du rapprochement naît-elle de la nature des choſes, ou de notre conſtitution préſente? & ſi notre manière de ſentir & la foibleſſe de notre jugement nous y aſſujettiſſent, ne peut-on pas dire auſſi que dans la nature elle n'en eſt pas moins obſervée? En effet, les loix générales s'y réduiſent en dernière analyſe, & il eſt évident que l'ordre de l'univers ſubſiſte par l'oppoſition des contraires. Les élémens ſans ceſſe oppoſés conſervent entr'eux une ſubordination qui les éloigne des *extrêmes*; ils procurent, par la vertu de cette loi ſimple, la merveilleuſe variété qui règne dans le monde. On peut admirer le même effet dans l'économie animale, dans l'ordre politique, &c.

La doctrine univerſelle des anciens ſe bornoit à appliquer à la Phyſique & à la Morale cet adage, ce proverbe ou cet apophthegme, *quidquid eſt violentum, non eſt durabile*, tout ce qui eſt violent n'eſt pas durable, *in medio virtus*, la vertu conſiſte dans le milieu : voilà à-peu-près à quoi ſe réduiſoit chez les anciens peuples inſtruits, toute la doctrine des *extrêmes* : ces principes étoient la baſe de la morale & de la politique d'Ariſtote.

Le chapitre ſixième eſt employé à montrer que la loi du rapprochement infini des *extrêmes* eſt une loi générale, qui s'applique à nos ſenſations & à nos idées; c'eſt-à-dire, à l'univers tel que nous le concevons; car l'univers de l'homme n'eſt que le réſultat de ſes réflexions ſur ſes propres ſenſations, il n'en eſt pas diſtingué dans ſon origine : cette loi regarde donc l'homme, ſoit qu'il raiſonne, ſoit qu'il ſente.

Le chapitre ſeptième enſeigne ce que l'on nomme *vrai milieu* entre les *extrêmes*, & ce que l'on appelle *milieu apparent*. L'auteur dit que le vrai milieu eſt un point également diſtant entre deux ou pluſieurs extrémités oppoſées : ce milieu conſtitue le plus haut degré de la réalité : mais la réalité exiſte cependant auſſi dans tous les autres points intermédiaires qui ne ſont que les milieux apparens.

S'il eſt vrai que le juſte point du milieu ſoit le plus haut degré ou le *ſummum* de la réalité, & ſi les *extrêmes* ſe touchent, il ſuit de-là, 1°. que toutes les choſes que nous appercevons par les ſenſations & par les idées, doivent être placées entre les *extrêmes*. Tout ce qui eſt hors de cette ſphère n'exiſte point pour nous, & ſe perd dans l'abyme du néant. 2°. Le centre exact qui ſépare les deux *extrêmes*, doit être le point où le plus grand degré d'exiſtence des choſes doit ſe

faire sentir & appercevoir: ainsi dans les sensations simples où l'*extrême* vivacité & l'*extrême* foiblesse des impressions se rapprochent, ce sera entre la foiblesse *extrême* & l'*extrême* vivacité que l'on trouvera le plus haut & le plus pur degré de volupté. Il en sera de même pour les sensations composées extrêmement variées ou extrêmement simples. L'odeur affectera donc délicieusement mon odorat, quand elle n'agira ni trop vivement ni trop foiblement sur les papilles nerveuses qui sont l'organe de l'odorat. Un concert produit une sensation très composée, mais il ne peut plaire à l'oreille, que lorsque les accords sont tellement variés, que l'unité soit encore apperçue, & que la simplicité ne détruise point la variété; & à mesure que je serai en état de percevoir une plus grande quantité d'accords, la variété m'en plaira davantage : j'exigerai donc une musique plus composée, lorsque la sphère de mes sensations dans ce genre sera agrandie pour moi, & je me plairai à m'éloigner de la simplicité, dans la même proportion que la variété deviendra plus perceptible à mon ouie.

Si l'on est sage, on doit donc borner ses desirs à la portée de ses sens & des circonstances où l'on se trouve.

Il suit de cette théorie: 1°. que l'on ne doit point blâmer les plaisirs des autres en voulant juger de leurs sensations par les nôtres : 2°. que le vrai milieu entre les *extrêmes* est unique ; c'est-à-dire, le même pour tous les hommes : 3°. que les milieux apparens sont infinis : 4°. que les hommes sont presque dans l'impossibilité de goûter le plus haut degré de réalité, parce qu'il n'occupe qu'un point : 5°. que la nature paroît indiquer ce point aux animaux qu'elle a privés de la liberté : 6°. que l'homme qui n'approche de ce point qu'autant qu'il est possible, est heureux.

Le chapitre huitième enseigne ce que c'est que la réalité, en quoi elle diffère de la vérité, & quel est le caractère de l'une & de l'autre. M. Changeux répète que la réalité est le point du milieu entre les extrêmes; il ajoute qu'il y a une réalité extérieure pour nous, elle est indépendante de notre manière de sentir & de juger, elle convient aux choses qui existent hors de nous & à nous-mêmes : il dit que telle est notre ignorance, que nous ne nous connoissons que par le sentiment intérieur, & non par une lumière intuitive. Cette première espèce de réalité n'est pas distinguée de l'essence des choses; elle n'est point du ressort de notre esprit.

La seconde espèce de réalité peut être nommée *intérieure* ou *intrinsèque*, parce qu'elle comprend tout ce que nous éprouvons à l'occasion des êtres. En effet, nous ne connoissons point immédiatement les objets, nous ne les appercevons que par le moyen des sensations qu'ils opèrent en nous.

Les choses que nous pouvons comprendre sont placées entre les *extrêmes*, & rien d'infini ne peut être l'objet de notre esprit & de notre action. Nous sommes renfermés entre deux termes qui n'ont aucun bout; c'est-à-dire, dans un espace intermédiaire qui n'a point de réalité absolue, & qui en même temps n'est pas le néant pur.

Notre ignorance est si grande, que quoique nous ne puissions pas douter que nous n'existons pas seuls dans l'univers, puisque nous ne nous donnons pas nous-mêmes nos sensations, cependant nous ne sommes pas également sûrs s'il y a autant d'êtres physiques existans, qu'il y a de qualités apperçues par ces mêmes sens; ou si, conformément à l'idée de l'Evêque Berkeley, il n'y a hors de nous qu'un seul être intelligent qui est Dieu; c'est-à-dire, un être qui nous donne les sensations différentes que nous éprouvons, sans qu'il soit besoin de recourir à d'autres êtres pour nous procurer des sensations.

Les hommes ne devroient s'occuper que de la réalité intérieure; mais ils veulent également disserter sur la réalité extrinsèque; & ce qu'il y a de pire, ils confondent ces deux espèce de réalité; ils appliquent aux objets extérieurs ce qui ne convient qu'à leurs sensations, ou bien ils attribuent à leurs sensations & à leurs perceptions ce qui ne convient qu'à des objets extérieurs qui les occasionnent. Tous les savans travaillent pour découvrir comment nos sensations sont liées ensemble : mais en se bornant à ces recherches, ils ne peuvent pas pénétrer l'essence des choses; c'est-àdire, en connoître la nature extérieure, qui doit être l'objet important de la Philosophie.

Si les savans étoient bien convaincus que toute leur étude doit se borner à connoître les différentes sensations, leur union, leur dépendance mutuelle que les mots ne font qu'exprimer, ils atteindroient le but, ils ne réaliseroient pas leurs idées & leurs abstractions.

J'observe en passant, que si l'on veut voir un développement à-peu-près parfait de ce systême, on doit lire l'*Extrait raisonné du traité des sensations*, qui a été publié à Paris, chez Jombert, en 1755, in-12. à la suite du *Traité des animaux*, par M. l'abbé de Condillac.

Le chapitre neuvième démontre que la réalité des choses n'est qu'hypothétique; c'est-à-dire, qu'elle n'est fondée que sur la constitution présente de l'homme; elle n'est que sa manière de sentir & de juger, qui résulte de la conformation des organes; de sorte que les choses qui sont pour nous *extrêmes*, ne le seroient plus si nos organes étoient plus parfaits : peut-être qu'alors il y auroit des cas où il n'existeroit plus d'*extrêmes* pour nous, & où nous verrions les choses en elles-mêmes. Cet état est celui où dégagés des liens de la matière, nous ne connoîtrons plus par des moyens; c'est-à-dire, par nos organes; mais nous connoîtrons immédiatement, & sans le secours

des sens. M. Changeux ajoute que l'être simple est le seul qui n'ait point d'*extrême*, & qui dans les choses, ne distingue point la réalité de l'essence. Nous n'avons d'idée de cette connoissance parfaite que par l'imperfection de notre nature.

Dans le chapitre dixième on apprend : 1°. qu'il y a une vérité essentielle, c'est-à-dire, qui est propre à l'éternel & aux esprits purs qui ne se servent point d'instrumens matériels tels que nos sens, mais qui voient les choses dans leur première essence : 2°. une vérité contingente ou hypothétique; c'est-à-dire, celle qui est propre à l'homme ; elle a lieu pendant l'union de l'ame à notre corps. On nomme cette vérité *hypothétique*, parce qu'elle n'est point fondée sur l'essence même des choses, mais sur notre manière de les appercevoir.

Quand on dit parmi nous que les vérités sont éternelles, l'on ne doit entendre autre chose si ce n'est qu'en supposant une telle conformation d'organes, un tel univers, les hommes doivent toujours former les mêmes idées particulières, & les combiner d'une telle manière invariable pour ne pas se tromper. Les vérités ne sont que des rapports apperçus entre nos perceptions & nos idées abstraites : or, ces perceptions & ces idées pouvant changer par le moyen d'une autre organisation, les vérités doivent par conséquent aussi changer. Les propositions de mathématique n'ont de la force, que parce qu'elles sont fondées sur des perceptions claires, dont les rapports ne laissent aucun doute à l'esprit. Ces propositions générales sont identiques; elles ne font que présenter à l'esprit les perceptions simples que l'on a par le moyen des objets extérieurs : c'est de la même manière que l'on forme les propositions évidentes dans toutes les sciences. On peut se convaincre de cette vérité en analysant ces propositions, Deux & deux font quatre.... si à des grandeurs égales on ajoute, des grandeurs égales, les produits seront égaux.

La vérité est un être métaphysique; c'est-à-dire, une idée générale qui n'a rien de réel : il faut analyser & décomposer le terme pour savoir ce qu'il signifie dans les Mathématiques, dans la Physique, dans la Morale, &c. 1°. Les vérités mathématiques sont fondées, comme l'a dit M. de Buffon, dans le premier discours sur l'*Histoire naturelle, tom. I.* sur des suppositions, sur des abstractions de la matière, sur des définitions invariables, dont l'esprit unit, sépare & combine de mille manières les conséquences. La dernière proposition n'est vraie que parce qu'elle est identique avec la précédente, & ainsi de suite, en remontant jusqu'à la première supposition. Ce que l'on appelle *vérité mathématique* se réduit donc à des identités d'idées, elles n'ont donc aucune réalité, puisque les suppositions n'en ont point : les conclusions que nous en tirons ne sont donc vraies que relativement à ces suppositions. C'est par cette raison qu'elles ont l'avantage d'être toujours exactes & démonstratives. 2°. Les vérités physiques sont au contraire fondées sur des faits, & plus ils sont connus, plus ils sont familiers, plus ils sont fréquens, plus ils sont certains. La mathématique appliquée à ces faits sert à exprimer le nombre des effets & leur grandeur : mais jusqu'à ce jour l'on n'a pu appliquer le calcul aux autres propriétés des corps. 3°. Les vérités morales ont pour objet, & les actions des hommes qui sont quelque chose de physique, & les rapports qui les unissent entr'eux ; ces rapports sont un objet métaphysique comme celui des mathématiques. 4°. Les vérités théologiques sont d'un ordre supérieur à la raison. Nous les appellons *révélées*, parce que, sans la révélation, l'esprit ne pourroit les connoître. Un mystère qui ne seroit pas incompréhensible, ne seroit pas un mystère, c'est-à-dire, un fait vrai dont l'esprit ne voit pas les liaisons ou la démonstration.

Le chapitre onzième nous fait voir que la vérité diffère de la réalité, en ce que par la réalité l'on entend tout ce qui existe par rapport à nous : elle se borne au monde ; mais la vérité appartient aux idées réelles & aux idées factices, elle a pour objet, non-seulement le monde qui existe, mais encore tous ceux qui peuvent exister; elle combine les abstractions, les possibilités, les infinis.

Le chapitre douzième démontre que l'évidence est le caractère de la vérité; mais comme il n'y a que les idées abstraites qui soient susceptibles d'évidence, il suit de là que l'évidence ne nous instruit point elle-même de la réalité des objets. Par exemple, la science des mathématiques est très-évidente, mais elle ne porte point sur la réalité.

Dans le chapitre treizième l'auteur prouve que la certitude est le caractère de la réalité : les faits ne sont pas susceptibles d'évidence, mais simplement de certitude : les raisonnemens au contraire sont susceptibles d'évidence.... L'auteur montre ensuite les vains efforts qu'ont fait les philosophes pour assigner le caractère de la réalité, & pour donner le moyen de le connoître, il dit qu'Aristote a inventé l'art d'argumenter, plutôt que l'art de connoître la certitude qui convient au raisonnement, & sa logique n'est point propre à faire connoître la certitude dans aucune science.

Le chancelier Bacon, dans son *Novum organum*, a tenté de substituer l'étude des choses à celle des mots. Il veut que les seules expériences & les observations nous conduisent aux idées générales. Cet auteur montre le chemin pour ne point s'égarer dans la route qu'il trace; mais il ne nous donne point le flambeau par le moyen duquel on peut reconnoître l'évidence. Une seule expérience fausse peut renverser la conclusion de la méthode des inductions, inventée, proposée & mise en pratique par cet auteur.... Descartes a été heureux dans la recherche du caractère de l'évidence, & non pas dans celle du caractère de la certitude.

Loke, en rejettant les idées innées, & démontrant les bornes de l'esprit humain, &c. a fait voir l'origine des choses; mais il n'a pas montré en quoi consiste leur certitude.

Dans le chapitre quatorzième M. Changeux prouve que dans aucun des systêmes qui ont précédé le sien, les philosophes dogmatiques, pyrrhoniens, spiritualistes; spinosistes, n'ont point donné les moyens de reconnoître la réalité, & dans le chapitre quinzième, il fait voir combien il seroit utile de convenir d'un point commun d'où l'on puisse partir dans les sciences, dans les belles-lettres & dans les beaux arts; pour établir leurs principes ou pour produire leurs chefs-d'œuvre. Les philosophes électriques & ceux qui n'admettent pour unique preuve des vérités que l'expérience, ont évité les écueils où sont tombés les dogmatiques, les pirrhoniens, les spiritualistes & les spinosistes: cependant faute d'avoir présent le principe de la réalité, qui consiste dans la recherche du milieu entre les *extrêmes*, ils ont souvent cru au-dessus de l'esprit humain des choses qu'il peut connoître, & ils ont jugé qu'il étoit impossible de connoître quantité de choses qui sont du ressort de notre entendement. M. Changeux montre ensuite, dans le chapitre seizième, que la science des *extrêmes* n'est nécessaire qu'à l'homme qui raisonne pour découvrir la réalité. L'homme parfaitement sauvage, s'il en existoit, n'auroit pas besoin de parcourir les deux *extrêmes*, il n'éprouveroit point, comme l'homme civilisé, des passions qui l'éloigneroient de la nature & de la route sûre que son instinct lui indiqueroit: le sentiment lui feroit aimer & poursuivre la réalité, sans la lui faire connoître. L'homme civilisé, au contraire, qui ne se laisse plus guider par ce sentiment intérieur, la connoît souvent sans la suivre; mais il est toujours obligé de la connoître avant que d'agir, s'il ne veut pas à tous momens se laisser tromper par les penchans divers qui le tyrannisent; il faut qu'il réfléchisse & qu'il examine mûrement les objets opposés, vers lesquels il se sent entraîné; il faut qu'il porte ses vues vers les extrémités où elles peuvent s'étendre, pour retourner ensuite se placer dans le juste milieu où il doit être pour bien juger; c'est-à-dire, pour se placer dans la route que le sentiment seul indique à l'homme sauvage à moins de frais, avec moins de danger & avec moins de peine. Il est évident qu'il faut moins de frais pour sentir que pour connoître: le sentiment ne trompe jamais, & le raisonnement trompe souvent, parce qu'il ne nous porte pas vers les *extrêmes* avec la même vélocité; il ne nous les fait pas peser & examiner également, par conséquent il ne nous permet pas de nous placer dans le vrai milieu, mais seulement dans un milieu apparent: enfin il y a moins de peine à se livrer au sentiment, qui n'est que la pente naturelle du cœur, qu'à se guider par le tâtonnement du raisonnement, qui exige des efforts de l'esprit, que peu d'hommes sont capables de faire.

Le dix-huitième & dernier chapitre du premier livre démontre que l'art de connoître la réalité est aussi l'art de se rendre heureux. Celui là seul est heureux qui connoît le vrai prix des choses; il distingue ce qu'elles ont de réel & de vrai, il ne se laisse point éblouir par l'éclat de la vaine apparence; il ne desire que les biens solides qui sont en sa puissance, & que personne ne peut lui ôter malgré lui, la vertu, l'amour du devoir: il sait se consoler des événemens les plus tristes; les accidens n'ont presque rien qui l'étonne ou qui l'ébranle, parce qu'il n'y voit que la volonté d'un Dieu qu'il adore & qu'il aime; l'aveugle superstition, le barbare fanatisme n'ont aucun pouvoir sur son ame; la terreur des fantômes ne trouble point sa sérénité; il consent à ignorer ce qu'il ne peut découvrir dans la condition où il se trouve; il sait tout ce qu'il doit savoir, ou du moins il tâche de l'apprendre tous les jours par le moyen des principes évidens qu'il possède; il a assez apprécié les choses pour en connoître la vanité, & pour être persuadé que la bienfaisance, l'humanité & la vertu sont les seuls vrais plaisirs, qui peuvent satisfaire un cœur bien né, parce qu'ils le satisferont pendant toute l'éternité. Tel est l'homme qui mesure les *extrêmes* pour connoître la réalité, & qui ne s'en tenant point à une vaine spéculation, s'est fait une habitude du bien; lui seul ici bas peut mériter le nom d'*heureux*.

Dans le second livre, M. Changeux emploie neuf chapitres pour montrer l'application du principe que nous venons de rapporter, & pour décrire l'effet des *extrêmes* dans le spectacle général de la nature, & dans l'étude que les hommes en font. Le troisième livre traite, dans trois chapitres, de l'usage, de la considération des *extrêmes* dans la Métaphysique. M. Changeux emploie dans le quatrième livre un égal nombre de chapitres, pour faire voir le jeu des *extrêmes* dans la Théologie. Le cinquième livre des *extrêmes* dans la Physique, contient dix chapitres, & le sixième livre en contient vingt, pour développer la même matière. Dans le septième, on voit les effets des *extrêmes* dans la Morale, ils sont développés dans vingt-neuf chapitres. Les *extrêmes* dans la Politique sont démontrés dans les onze chapitres du livre huitième. Dans le neuvième livre, on fait connoître la nécessité de considérer les *extrêmes* dans la Grammaire. Le dixième & dernier livre fait voir dans treize chapitres la nécessité de se guider par la connoissance des *extrêmes* dans les belles-lettres & dans les beaux-arts. Il nous a été impossible d'abréger davantage l'analyse du premier livre, parce qu'il contient les principes fondamentaux du systême. Dans l'article Réalité, nous donnerons une notice du principe unique de M. Changeux, & nous y joindrons un précis de l'histoire littéraire au sujet de ce traité des *extrêmes*. (*Ancienne Encyclop.*)

FORTUIT,

F.

FORTUIT, (*Métaphyſ.*) Tout étant lié dans la nature, les événemens dépendent les uns des autres; la chaîne qui les unit eſt ſouvent imperceptible, mais n'en eſt pas moins réelle.

Suppoſez un événement de plus ou de moins dans le monde, ou même un ſeul changement dans les circonſtances d'un événement, tous les autres ſe reſſentiront de cette altération légère, comme une montre toute entière ſe reſſent de la plus petite altération eſſuyée par une des roues. Mais, dit-on, il y a des événemens qui ont des effets, & d'autres qui n'en ont point, & ces derniers au moins n'influent point dans le ſyſtême général du monde. Je réponds: 1°. qu'on peut douter s'il y a aucun événement ſans effet: 2°. que quand même il y auroit des événemens ſans effet, ſi ces événemens n'euſſent pas exiſté, ce qui leur a donné naiſſance n'eût pas exiſté non plus; la cauſe qui les a produits n'eût donc pas été exactement telle qu'elle eſt, ni par conſéquent la cauſe de cette cauſe, & ainſi en remontant. Il y a dans un arbre des branches extrêmes qui n'en produiſent point d'autres; mais ſuppoſez une feuille de moins à l'une des branches, vous ôtez à la branche ce qu'elle avoit pour produire cette feuille; vous changez donc à certains égards cette branche, & par conſéquent celle qui l'a produite, & ainſi de ſuite juſqu'au tronc & aux racines. Cet arbre eſt l'image du monde.

On demande ſi la chaîne des événemens eſt contraire à la liberté. Voici quelques réflexions ſur cet important ſujet.

Soit que les loix du mouvement inſtituées par le créateur, aient leur ſource dans la nature même de la matière, ſoit que l'être ſuprême les ait librement établies, il eſt conſtant que notre corps eſt aſſujetti à ces loix, qu'il en réſulte dans notre machine depuis le premier inſtant de ſon exiſtence une ſuite de mouvemens dépendans les uns des autres, dont nous ne ſommes nullement les maîtres, & auxquels notre ame obéit par les loix de ſon union avec le corps. D'un autre côté, étant prévu par l'intelligence divine, & exiſtant de toute éternité dans ſes décrets, tout ce qui arrive doit infailliblement arriver; la liberté de l'homme paroît inconciliable avec ces vérités. Nous ſentons néanmoins que nous ſommes libres; l'expérience & une opération facile de notre eſprit ſuffiſent pour nous en convaincre. Accoutumés à faire à pluſieurs repriſes, ſouvent même dans des occaſions ſemblables en apparence, des actions directement oppoſées, nous ſéparons par abſtraction le pouvoir d'agir d'avec l'action même; nous regardons ce pouvoir comme ſubſiſtant, même après que l'action eſt faite, ou pendant que nous faiſons l'action contraire; & ce pouvoir oiſif, quoique réel, eſt ce que nous appellons *liberté*. En vain la toute-puiſſance du créateur, en vain la ſageſſe de ſes vues éternelles qui aſſujettit & qui règle tout, nous paroiſſent incompatibles avec cette liberté de l'homme, le ſentiment intérieur, &, ſi on peut parler ainſi, l'inſtinct contraire doit l'emporter. Il en eſt ici comme de l'exiſtence des corps, à laquelle nous ſommes forcés de revenir, par quelque ſophiſme qu'on l'attaque. Nous ſommes libres, parce que dans la ſuppoſition que nous le fuſſions réellement, nous ne pourrions pas en avoir une conſcience plus vive que celle que nous en avons. D'ailleurs cette conſcience eſt la ſeule preuve que nous puiſſions avoir de notre liberté; car la liberté n'eſt autre choſe qu'un pouvoir qui ne s'exerce pas actuellement, & ce pouvoir ne peut être connu que par la conſcience, & non par l'exercice actuel, puiſqu'il eſt impoſſible d'exécuter en même temps deux actions oppoſées.

Suppoſons mille mondes exiſtans à la fois, tous ſemblables à celui-ci, & gouvernés par conſéquent par les mêmes loix; tout s'y paſſeroit abſolument de même. Les hommes, en vertu de ces loix, feroient aux mêmes inſtans les mêmes actions dans chacun de ces mondes: & une intelligence differente du créateur qui verroit à la fois tous ces mondes ſi ſemblables, en prendroit les habitans pour des automates, quoiqu'ils n'en fuſſent pas, & que chacun d'eux au-dedans de lui-même fût aſſuré du contraire. Le ſentiment intérieur eſt donc la ſeule preuve que nous ayons & que nous puiſſions avoir d'être libres.

Cette preuve nous ſuffit, & paroît bien ſupérieure à toute autre: car de dire avec quelques philoſophes, que les loix ſont fondées ſur la liberté, qu'il ſeroit injuſte de punir les crimes s'ils étoient néceſſaires, c'eſt établir une vérité bien claire par une preuve bien foible. Les hommes fuſſent-ils de pures machines, il ſuffiroit que la crainte fût un des mobiles principaux de ces machines, pour que cette crainte fût un moyen efficace d'empêcher un grand nombre de crimes. Il ne ſeroit alors ni juſte ni injuſte de les punir, parce que, ſans liberté, il n'y a ni juſtice ni injuſtice; mais il ſeroit toujours néceſſaire d'arrêter la méchanceté des hommes par des châtimens, comme on oppoſe à un torrent funeſte des digues puiſſantes qui le forcent à chan-

ger son cours. L'effet nécessaire de la crainte est d'arrêter la main de l'automate réel ou supposé ; supprimer ou arrêter ce ressort, ce seroit en empêcher l'effet; les supplices seroient donc dans une société même d'automates (qui n'existe pas) une roue nécessaire pour régler la machine.

La notion du bien & du mal est donc une suite de la notion de la liberté, & non pas la notion de la liberté une suite de la notion du bien & du mal moral.

A l'égard de la manière dont notre liberté subsiste avec la providence éternelle, avec la justice par laquelle Dieu punit le crime, avec les loix immuables auxquelles tous les êtres sont soumis, c'est un secret incompréhensible pour nous, dont il n'a pas plu au créateur de nous révéler la connoissance; mais ce qui n'est peut-être pas moins incomprehensible, c'est la témérité avec laquelle certains hommes qui se croient ou se disent sages, ont entrepris d'expliquer & de concilier de tels mystéres. En vain la révélation nous assure que cet abîme est impénétrable (1); la philosophie orgueilleuse a entrepris de le sonder, & n'a fait que s'y perdre. Les uns croient avoir réussi par une distinction entre l'infaillible & le nécessaire; distinction qui, pour être réelle, ne nous laissera pas des idées plus nettes, dès que nous voudrons l'approfondir de bonne foi : les autres, pour expliquer comment Dieu est l'auteur de tout, sans l'être du péché, disent que Dieu en produit tout le physique sans en produire le moral, qui est une privation; comme si, en leur accordant même cette distinction futile & chimérique, il ne restoit pas toujours à expliquer comment la sagesse de Dieu peut concourir à un physique auquel le moral est nécessairement attaché, & comment sa justice peut punir ensuite ce même moral, suite nécessaire du physique qu'il a produit; ceux-ci, en faisant agir l'homme d'une manière très-subordonnée à Dieu & dépendante des décrets prédéterminans, sauvent réellement la puissance de Dieu aux dépens de notre liberté; ceux-là au contraire, plus amis de l'homme en apparence, croient sauver la perfection & l'intelligence divine, en admettant en Dieu une science indépendante de ses décrets & antérieure à nos actions. Ils ne s'apperçoivent pas, non-seulement qu'ils détruisent par ce systême la providence & la toute-puissance de Dieu, en faisant la volonté de l'homme indépendante, mais qu'ils retombent, sans y penser, ou dans le systême de la fatalité, ou dans l'athéisme; car la science de Dieu ne peut être fondée que sur la connoissance qu'il a des loix immuables par lesquelles l'univers est gouverné, & de l'effet infaillible de ces loix; & Dieu ne peut devoir cette connoissance qu'à la dépendance où ces loix & leurs effets sont de lui. C'est ainsi qu'en voulant concilier (malgré l'oracle de Dieu même) les deux vérités dont il s'agit, on ne fait qu'anéantir l'une des deux, ou peut-être affoiblir l'une & l'autre : aussi n'y a-t-il aucune secte de scholastiques, qui après s'être épuisée en raisonnemens, en distinctions, en subtilités, & en systêmes sur cet important article, ne revienne enfin, pressée par les objections, à la profondeur des décrets éternels. Tous ces sophistes, en avouant leur ignorance un peu plutôt, n'auroient pas eu la peine de faire tant de détours pour revenir au point d'où ils étoient partis. Le vrai philosophe n'est ni thomiste ni moliniste, ni congruiste, il reconnoît & voit par tout la puissance souveraine de Dieu; il avoue que l'homme est libre, & se taît sur ce qu'il ne peut comprendre. (*Anc. Encyc* D'ALEMBERT.)

FUTUR CONTINGENT (*Métaphysique.*) On appelle en Philosophie *futur contingent* ce qui doit arriver, mais qui n'arrivera pas nécessairement. Par exemple, cette proposition, *j'irai demain à la campagne*, est une proposition de *futur contingent*, non-seulement parce que je pourrois d'ici à demain changer de résolution, mais encore parce que j'aurois pu ne pas prendre cette résolution, & qu'il n'implique point contradiction que j'aille ou que je n'aille pas à la campagne un tel jour.

Quand nous disons que la non-existence du *futur contingent* n'implique pas contradiction, c'est en envisageant la chose future absolument en elle-même, & non pas relativement au systême présent de l'univers, aux loix du mouvement, aux événemens qui doivent préparer & produire celui dont il s'agit, enfin aux décrets & a la prescience du créateur; car, si on considère les *futurs contingens* sous ces derniers points de vue, on peut dire qu'ils ne sont plus *contingens*, en tant qu'ils doivent infailliblement arriver. Ainsi dans cette proposition, *il pleuvra demain*, la pluie que j'annonce est en elle même un *futur contingent*, parce que le créateur auroit pu disposer l'univers de telle sorte qu'il ne plût pas demain; mais relativement à l'état actuel de l'univers & aux loix établies par l'être suprême de toute éternité, la pluie doit tomber demain infailliblement en conséquence de la disposition présente que la terre & l'atmosphère ont aujourd'hui.

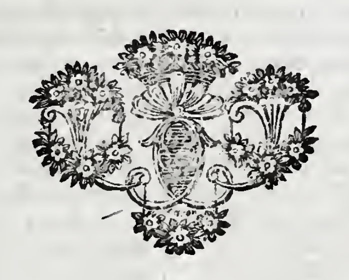
Les athées qui admettent l'éternité & la nécessité du monde & de la matière, ne reconnoissent point de *futur contingent*, parce que le monde, selon eux, ne pouvoit être autre qu'il n'est, & que les événemens sont une suite nécessaire du mouvement des corps : mais, selon tous les autres philosophes, & selon la raison, il y a des *futurs contingens* en ce sens, que Dieu qui a créé & arrangé

(1) *O altitudo! &c. Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, & quam inenarrabiles viæ ejus!* Ces paroles prouvent assez que, suivant l'écriture même, l'accord de la liberté avec la science & la puissance de Dieu, est un mystère.

le monde, pouvoit l'arranger autrement, & que les événemens qui arrivent infailliblement dans le monde arrangé tel qu'il eſt, ne ſeroient pas arrivés dans un monde arrangé d'une autre manière.

L'exiſtence des *futurs contingens* libres, c'eſt-à-dire, qui dépendent de la volonté humaine, n'eſt pas moins infaillible que celle des *futurs* non libres. Par exemple, ſi en vertu du décret éternel de Dieu, je dois aller demain à la campagne, il eſt auſſi infaillible que je ferai ce voyage, qu'il l'eſt qu'il pleuvra demain, ſi Dieu l'a réſolu ainſi. C'eſt pourquoi la diſtinction qu'on a voulu faire dans les écoles des *futurs contingens* libres, & de ceux qui ne le ſont pas, eſt en elle-même chimérique, puiſque tous les *futurs contingens* ſont dans le même cas quant à l'infaillibilité de l'exiſtence. On nous demandera ſans doute de faire ſentir clairement en quoi l'exiſtence infaillible diffère de l'exiſtence néceſſaire; c'eſt à quoi nous ne nous engageons pas: il nous ſuffit que cette différence ſoit réelle; tant pis même pour qui l'expliqueroit, puiſqu'elle tient à un des myſtères de notre religion, l'accord de la ſcience & de la puiſſance divine avec la liberté. Dans le langage commun, *infaillible* & *néceſſaire* ſont la même choſe. Il n'en eſt pas ainſi en Métaphyſique théologique. L'eſſence de tout myſtère conſiſte dans une choſe exprimée par des mots dont la contradiction apparente choque la raiſon, mais que la foi nous apprend n'être pas contradictoire.

On diſpute beaucoup dans les écoles pour ſavoir ſi deux propoſitions de *futur contingent*, *Pierre mourra demain*, *Pierre ne mourra pas demain*, ſont toutes deux fauſſes, en faiſant abſtraction du décret de Dieu, ou ſi l'une eſt vraie & l'autre fauſſe dans cette même hypothèſe; queſtion creuſe, abſurde, bien digne des chimères de la ſcholaſtique, & du nombre de celles qu'on devroit bannir de la philoſophie enſeignée aujourd'hui dans les collèges. Il vaudroit autant demander, ſi en faiſant abſtraction de l'égalité des rayons le cercle continue ou ceſſe de l'être. La ſolution de la queſtion propoſée, ſi elle en mérite une, c'eſt qu'elle ſuppoſe une abſurdité, l'abſtraction du décret de Dieu, & qu'ainſi elle ne mérite pas qu'on y réponde ſérieuſement; que, pour un philoſophe qui auroit le malheur d'être athée, & par conſéquent de ne faire entrer Dieu pour rien dans les événemens de l'univers, une des deux propoſitions eſt vraie & l'autre fauſſe; mais que pour nous, faire abſtraction des décrets divins, c'eſt faire abſtraction de l'exiſtence de Dieu, par conſéquent de celle du monde, par conſéquent de celle de Pierre, & qu'il eſt ridicule de propoſer des queſtions par rapport à Pierre, lorſqu'on fait abſtraction de ſon exiſtence. L'abus des abſtractions & les queſtions futiles que cet abus occaſionne ſont le grand vice de la philoſophie ſcholaſtique. (*Anc. Enc.*)



H.

HARMONIE PRÉÉTABLIE, (*Métaphyſ.*) On appelle *harmonie préétablie* l'hypothèſe deſtinée à expliquer le commerce qui régne entre l'ame & le corps. C'eſt M. Léibnitz qui l'a miſe dans tout ſon jour; car bien des philoſophes ont penſé avant lui que le corps n'agit pas ſur l'ame, ni l'ame ſur le corps. On peut lire là-deſſus tout le ij chap. de la XI. partie du VI. livre de *la recherche de la vérité.* Spinoſa dit dans ſon *Ethique*, partie III, prop. 2. *Nec corpus mentem ad cogitandam, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, neque ad aliud determinare valet.* Ce pas une fois fait, & la communication coupée, ſi je puis ainſi dire, entre les deux ſubſtances, il n'étoit pas bien difficile d'imaginer l'*harmonie préétablie*. Il y a ſurtout un paſſage dans Geulincs (*Ethic. tract.* 1. n°. 7.), qui dérobe à Léibnitz preſque toute la gloire de l'invention; ſi tant eſt que ce ſoit une gloire d'avoir inventé un ſyſtême en bute à autant de difficulté que l'eſt celui-là. Voici en peu de mots en quoi conſiſte ce ſyſtême. L'ame n'influe point ſur le corps, ni le corps ſur l'ame, Dieu n'excite point non plus les ſenſations dans l'ame, ni ne produit point les mouvemens dans le corps. L'ame a une force intrinſeque & eſſentielle de repréſenter l'univers, ſuivant la poſition de ſon corps. C'eſt en quoi conſiſte ſon eſſence. Le corps eſt une machine faite de telle façon, que ſes mouvemens ſuivent toujours les repréſentations de l'ame. Chacune de ces deux ſubſtances a le principe & la ſource de ſes mutations en ſoi-même. Chacune agit pour ſoi & de ſoi. Mais Dieu ayant prévu ce que l'ame penſeroit dans ce monde, & ce qu'elle voudroit librement ſuivant la poſition du corps, a tellement accommodé le corps à l'ame, qu'il y a une *harmonie* exacte & conſtante entre les ſenſations de l'ame & les mouvemens du corps. Ainſi l'ame de Virgile produiſoit l'Enéide, & ſa main écrivoit l'Enéide, ſans que cette main obéït en aucune façon à l'intention de l'auteur; mais Dieu avoit réglé de tout temps que l'ame de Virgile feroit des vers, & qu'une main attachée au corps de Virgile les mettroit par écrit. En un mot, M. Léibnitz regarde l'ame & le corps comme deux automates qui ſont montés de façon qu'ils ſe rencontrent exactement dans leurs mouvemens. Figurez-vous un vaiſſeau qui, ſans avoir aucun ſentiment ni aucune connoiſſance, & ſans être dirigé par aucun être créé ou increé, ait la vertu de ſe mouvoir de lui-même ſi à propos qu'il ait toujours le vent favorable, qu'il évite les courans & les écueils, qu'il jette l'ancre où il le faut, qu'il ſe retire dans un havre préciſément lorſque cela eſt néceſſaire. Suppoſez qu'un tel vaiſſeau vogue de cette façon pluſieurs années de ſuite; toujours tourné & ſitué comme il le faut être, eu égard aux changemens de l'air & aux différentes ſituations des mers & des terres, vous conviendrez que l'infinité de Dieu n'eſt pas trop grande pour communiquer à un vaiſſeau une telle faculté. Ce que M. Léibnitz ſuppoſe de la machine du corps humain eſt plus admirable encore. Appliquons à la perſonne de Céſar ſon ſyſtême; il faudra dire que le corps de Céſar exerça de telle ſorte ſa vertu motrice, que depuis ſa naiſſance juſqu'à ſa mort, il ſuivit un progrés continuel de changemens, qui répondoient dans la dernière exactitude aux changemens perpétuels d'une certaine ame qui ne faiſoit aucune impreſſion ſur lui. Il faut dire que la règle ſelon laquelle cette faculté du corps de Céſar devoit produire ſes actes, étoit telle, qu'il ſeroit allé au ſénat un tel jour, à une telle heure, qu'il y auroit prononcé telles & telles paroles, quand même il auroit plu à Dieu d'anéantir l'ame de Céſar le lendemain qu'elle fut créée. Il faut dire que cette vertu motrice ſe changeoit & ſe modifioit ponctuellement ſelon la volubilité des penſées de cet eſprit ambitieux. Un force aveugle ſe peut-elle modifier ſi à propos en conſéquence d'une impreſſion communiquée trente ou quarante ans auparavant, qui n'a jamais été renouvellée depuis, & qui eſt abandonnée à elle-même, ſans qu'elle ait jamais connoiſſance de ſa leçon?

Ce qui augmente la difficulté, eſt qu'une machine humaine contient un nombre preſqu'infini d'organes, & qu'elle eſt continuellement expoſée au choc des corps qui l'environnent, & qui, par une diverſité innombrable d'ébranlemens, excitent en elle mille ſortes de modifications. Le moyen de comprendre qu'il n'arrive jamais de changement dans cette *harmonie préétablie*, & qu'elle aille toujours ſon train pendant la plus longue vie des hommes, nonobſtant les variétés infinies de l'action réciproque de tant d'organes les uns ſur les autres; environnés de toutes parts d'une infinité de corpuſcules, tantôt froids, tantôt chauds, tantôt ſecs, tantôt humides, toujours actifs, toujours picotant les nerfs. J'accorderai que la multiplicité des organes & des agens extérieurs ſoient un inſtrument néceſſaire de la variété preſqu'infinie des changemens du corps humain; mais cette variété pourra-t-elle avoir la juſteſſe dont on a beſoin ici? ne troublera-t-elle jamais la correſpondance de ces changemens & de ceux de l'ame? C'eſt ce qui paroit impoſſible.

Comparons maintenant l'ame de César avec un atome d'Epicure ; j'entends un atome entouré de vuide de toutes parts, & qui ne rencontreroit jamais aucun autre atome. La comparaison est très-juste ; car d'un côté cet atome a une vertu naturelle de se mouvoir, & il l'exécute sans être aidé de quoi que ce soit, & sans être traversé par aucune chose ; & de l'autre côté, l'ame de César est un esprit qui a reçu une faculté de se donner des pensées, & qui l'exécute sans l'influence d'aucun autre esprit ni d'aucun corps, rien ne l'assiste, rien ne la traverse. Si vous consultez les notions communes & les idées de l'ordre, vous trouverez que cet atome ne doit jamais s'arrêter, & que s'étant mu dans le moment précédent, il doit se mouvoir dans ce moment-ci & dans tous ceux qui suivront, & que la matière de son mouvement doit être toujours la même. C'est la suite d'un axiome approuvé par M. Léibnitz : « Nous concluons, dit-il, non-seulement » qu'un corps qui est en repos sera toujours en » repos, mais aussi qu'un corps qui est en mou» vement gardera toujours ce mouvement ou ce » changement ; c'est-à-dire, la même vîtesse & » la même direction, si rien ne survient qui l'em» pêche ». Voyez *Mémoire inséré dans l'histoire des ouvrages des Savans, juillet*, 1694. On se moqua d'Epicure, lorsqu'il inventa le mouvement de déclinaison : il le supposa gratuitement pour tâcher de se tirer du labyrinthe de la fatale néceffité de toutes choses. On conçoit clairement qu'afin qu'un atome qui aura décrit une ligne droite pendant deux jours, se détourne de son chemin au commencement du troisième jour ; il faut ou qu'il lui prenne quelqu'envie de s'écarter de sa route, ou qu'il renferme quelque ressort qui commence à jouer dans ce moment-là : la première de ces raisons n'a point lieu dans l'espace vuide ; la seconde est impossible, puisqu'un atome n'a point la vertu de penser ; la troisième est aussi impossible dans un corpuscule absolument un. Appliquons ceci à notre exemple.

L'ame de César est un être à qui l'unité convient au sens de rigueur ; la faculté de se donner des pensées est, selon M. Léibnitz, une propriété de sa nature : elle l'a reçue de Dieu, quant à la possession & quant à l'exécution. Si la première pensée qu'elle se donne est un sentiment de plaisir, on ne voit pas pourquoi la seconde ne sera pas aussi un sentiment de plaisir : car lorsque la cause totale d'un effet demeure la même, l'effet ne peut pas changer. Or cette ame au second moment de son existence, ne reçoit pas une nouvelle faculté de penser, elle ne fait que retenir la faculté qu'elle avoit au premier moment, & elle est aussi indépendante du concours de toute autre cause au second moment qu'au premier ; elle doit donc reproduire au second moment la même pensée qu'elle venoit de produire. Si je suppose que dans certain instant l'ame de César voit un arbre qui a des fleurs & des feuilles, je puis concevoir que tout-aussi-tôt elle souhaite d'en voir un qui n'ait que des feuilles, & puis un qui n'ait que des fleurs ; & qu'ainsi elle se fera successivement plusieurs images qui naîtront les unes des autres ; mais on ne sauroit se représenter comme possibles les changemens bisarres du blanc au noir & du oui au non, ni ces sauts tumultueux de la terre au ciel, qui sont ordinaires à la pensée d'un homme. Par quel ressort une ame seroit-elle déterminée à interrompre ses plaisirs, & à se donner tout d'un coup un sentiment de douleur, sans que rien ne l'eût avertie de se preparer au changement, ni qu'il se fût rien passé de nouveau dans sa substance ? Si vous parcourez la vie de César, vous trouverez à chaque pas la matière d'une objection.

M. Léibnitz proposa son systême pour la première fois dans le Journal des Savans de Paris, 1695. M. Bayle proposa ses doutes sur cette hypothèse dans l'article *Rorarius* de son Dictionnaire. La replique de M. Léibnitz parut dans le mois de juillet de l'Histoire des ouvrages des savans, ann. 1698. Ce systême fut attaqué successivement par le père Lami dans son Traité de la connoissance de soi-même ; par le père Tournemine ; Newton, Clark, Stahl, parurent sur les rangs en différens temps.

Le principal défenseur de cette hypothèse fut M. Wolf dans sa Métaphysique allemande & latine ; c'est cette hypothèse qui servit à ses ennemis de principal chef d'accusation contre lui. Après bien des peines inutiles qu'ils s'étoient données pour le faire passer pour athée & spinosiste, M. Lang, zèlé théologien, s'avisa de l'attaquer de ce côté-là. Il fit voir à Fréderic, feu roi de Prusse, que par le moyen de *l'harmonie préétablie*, tous les déserteurs étoient mis à couvert des châtimens ; les corps des soldats n'étant que des machines sur lesquelles l'ame n'a point de pouvoir, ils désertoient nécessairement. Ce raisonnement malin frappa de telle sorte l'esprit du roi, qu'il donna ordre que M. Wolf fût banni de tous ses états dans l'espace de trois jours. (*Anc. Encyc.*)

HYPOTHESE. s. f. (*Métaph. & Log.*) c'est la supposition que l'on fait de certaines choses pour rendre raison de ce que l'on observe, quoique l'on ne soit pas en état de démontrer la vérité de ces suppositions. Lorsque la cause de certains phénomènes n'est accessible ni à l'expérience, ni à la démonstration, les philosophes ont recours aux *hypothèses*. Les véritables causes des effets naturels & des phénomènes que nous observons sont souvent si éloignées des principes sur lesquels nous pouvons nous appuyer, & des expériences que nous pouvons faire, qu'on est obligé de se contenter de raisons probables pour les expliquer. Les probabilités ne sont donc pas à rejetter dans les sciences ; il faut un commence-

ment dans toutes les recherches, & ce commencement doit presque toujours être une tentative très-imparfaite, & souvent sans succès. Il y a des vérités inconnues, comme des pays, dont on ne peut trouver la bonne route, qu'après avoir essayé de toutes les autres : ainsi il faut que quelques-uns courent risque de s'égarer, pour montrer le bon chemin aux autres.

Les *hypothèses* doivent donc trouver place dans les sciences, puisqu'elles sont propres à faire découvrir la vérité, & à nous donner de nouvelles vues; car une *hypothèse* étant une fois posée, on fait souvent des expériences pour s'assurer si elle est bonne. Si on trouve que ces expériences la confirment, & que non-seulement elle rende raison du phénomène, mais encore que toutes les conséquences qu'on en tire s'accordent avec les observations, la probabilité croît à un tel point, que nous ne pouvons lui refuser notre assentiment, & qu'elle équivaut à une démonstration. L'exemple des astronomes peut servir merveilleusement à éclaircir cette matière. Il est évident que c'est aux *hypothèses*, successivement faites & corrigées, que nous sommes redevables des belles & sublimes connoissances dont l'Astronomie & les sciences qui en dépendent sont à présent remplies. Par exemple, c'est par le moyen de l'*hypothèse* de l'ellipticité des orbites des planètes, que Kepler parvint à découvrir la proportionalité des aires & des temps, & celle des temps & des distances; & ce sont ces deux fameux théorêmes qu'on appelle les *analogies de Kepler*, qui ont mis M. Newton à portée de démontrer que la supposition de l'ellipticité des orbes des planètes s'accorde avec les loix de la Méchanique, & d'assigner la proportion des forces qui dirigent les mouvemens des corps célestes. C'est de la même manière que nous sommes parvenus à savoir que Saturne est entouré d'un anneau qui réfléchit la lumière, & qui est séparé du corps de la planete, & incliné à l'écliptique; car M. Huyghens, qui l'a découvert le premier, ne l'a point observé tel que les astronomes le décrivent à présent; mais il en observa plusieurs phases, qui ne ressembloient quelquefois à rien moins qu'à un anneau; & comparant ensuite les changemens successifs de ces phases & toutes les observations qu'il en avoit faites, il chercha une *hypothèse* qui pût y satisfaire, & rendre raison de ces différentes apparences, celle d'un anneau réussit si bien, que par son moyen, non-seulement on rend raison des apparences, mais on prédit encore les phases de cet anneau avec précision.

Il y a deux excès à éviter au sujet des *hypothèses*, celui de les estimer trop, & celui de les proscrire entièrement. Descartes, qui avoit établi une bonne partie de sa philosophie sur des *hypothèses*, mit tout le monde savant dans le goût de ces *hypothèses*, & l'on ne fut pas long-temps sans tomber dans celui des fictions. Newton, & sur-tout ses disciples, se sont jettés dans l'extrémité contraire. Dégoûtés des suppositions & des erreurs dont ils trouvoient les livres de philosophie remplis, ils se sont élevés contre les *hypothèses*, ils ont tâché de les rendre suspectes, en les appellant le poison de la raison & la peste de la philosophie. Cependant ne pourroit-on point dire qu'ils prononcent leur propre condamnation; & le principe fondamental du Newtonianisme sera-t-il jamais admis à titre plus honorable que celui d'*hypothèse*? Celui-là seul qui seroit en état d'assigner & de démontrer les causes de tout ce que nous voyons, seroit en droit de bannir entièrement les *hypothèses* de la Philosophie.

Il faut que l'*hypothèse* ne soit en contradiction avec aucun des premiers principes qui servent de fondement à nos connoissances; il faut encore se bien assurer des faits qui sont à notre portée, & connoître toutes les circonstances du phénomène que nous voulons expliquer.

L'écueil le plus ordinaire, c'est de vouloir faire passer une *hypothèse* pour la vérité elle-même, sans en pouvoir donner de preuves incontestables. Il est très-important pour le progrès des sciences, de ne se point faire illusion à soi-même & aux autres sur les *hypothèses* que l'on a inventées. La plupart de ceux qui depuis Descartes ont rempli leurs écrits d'*hypothèses*, pour expliquer des faits que bien souvent ils ne connoissoient qu'imparfaitement, ont donné contre cet écueil, & ont voulu faire passer leurs suppositions pour des vérités, & c'est-là en partie la source du dégoût que l'on a pris pour les *hypothèses*; mais, en distinguant entre leur bon & leur mauvais usage, on évite d'un côté les fictions, & de l'autre, on n'ôte point aux sciences une méthode très-nécessaire à l'art d'inventer, qui est la seule qu'en puisse employer dans les recherches difficiles, qui demandent la correction de plusieurs siècles & les travaux de plusieurs hommes, avant que d'atteindre à une certaine perfection. Les bonnes *hypothèses* seront toujours l'ouvrage des plus grands hommes. Copernic, Kepler, Huyghens, Descartes, Léibnitz, Newton lui-même, ont tous inventé des *hypothèses* utiles pour expliquer les phénomènes compliqués & difficiles, & ce seroit mal entendre l'intérêt des sciences que de vouloir condamner des exemples justifiés par des succès aussi éclatans en Métaphysique; une *hypothèse* doit être regardée démontrée comme fausse, si, en examinant la proposition qui l'exprime, elle est conçue dans des termes vuides de sens, ou qui n'ont aucune idée fixe & déterminée, si elle n'explique rien, si elle entraîne après elle des difficultés plus importantes que celles qu'on se propose de résoudre, &c. Il y a beaucoup de ces *hypothèses*.

Les philosophes sont partagés sur l'usage des *hypothèses*. Quelques-uns, prévenus par le succès

qu'elles ont en Astronomie, ou peut-être éblouis par la hardiesse de quelques *hypothèses* de Physique, n'ont pas douté qu'elles ne fussent un des principaux moyens d'acquérir des connoissances. Cette étude a été pour eux préférable à toute autre, & quand ils ont trouvé quelques difficultés dans leurs premières suppositions, ils en ont fait de nouvelles pour accommoder la nature à leur systême. D'autres, voyant l'inutilité & les abus de bien des *hypothèses*, ont voulu les bannir tout-à fait des sciences.

Il n'en est pas des *hypothèses* comme des principes abstraits ; il y en a de bonnes & de mauvaises. Pour en connoître la différence, il suffit de démêler les cas où l'on en peut faire. Faute de cette distinction, nous négligerions les secours qu'elles peuvent nous procurer, ou nous tomberions dans les abus qu'elles occasionnent.

Nous nous servons de *suppositions* ou d'*hypothèses* pour découvrir des inconnues, ou pour expliquer des choses que nous connoissons. L'un de ces objets est celui que les mathématiciens se proposent, l'autre est celui des physiciens. Ces deux mots sont d'ailleurs si synonymes, qu'on les emploie assez indifféremment l'un pour l'autre ; je me conformerai en cela à l'usage.

Pour s'assurer de la vérité d'une supposition, il faut deux choses : l'une de pouvoir épuiser toutes les suppositions possibles par rapport à une question ; l'autre, d'avoir un moyen qui confirme notre choix, ou qui nous fasse reconnoître notre erreur.

Quand ces deux conditions se trouvent réunies, il n'est pas douteux que l'usage des suppositions ne soit utile, il est même absolument nécessaire. L'Arithmétique le prouve par des exemples à la portée de tout le monde, & qui par cette raison méritent d'être préférés à ceux qu'on pourroit prendre dans toutes les autres parties des Mathématiques.

Premièrement on peut, dans la solution des problêmes d'Arithmétique, épuiser toutes les suppositions ; car il n'y en a jamais qu'un petit nombre à faire. En second lieu, on a une règle pour découvrir si l'opération porte sur des suppositions vraies ou fausses. Que, par exemple, on en ait fait pour diviser un nombre par un autre, on connoîtra si la division est juste, en multipliant le diviseur par le nombre qu'elle a donné.

Nous ne nous conduisons si sûrement dans les opérations d'Arithmétique, que parce qu'ayant des idées exactes des nombres, nous pouvons remonter jusqu'aux unités simples qui en sont les élémens, & suivre la génération de chaque nombre en particulier. Il n'est pas étonnant que cette connoissance nous fournisse les moyens de faire toutes sortes de compositions & de décompositions, & de nous assurer par-là de l'exactitude des suppositions que nous sommes obligés d'employer.

Une science dans laquelle on se sert de suppositions sans craindre l'erreur, ou du moins avec certitude de la reconnoître, doit servir de modèle à toutes celles où l'on veut faire usage de cette méthode. Il seroit donc à souhaiter qu'il fût possible dans toutes les sciences, comme en Arithmétique, d'épuiser toutes les suppositions, & qu'on y eût des règles pour s'assurer de la meilleure.

Or, pour avoir ces règles, il faudroit que les autres sciences nous donnassent des idées si nettes & si complettes, qu'on pût, par l'analyse, remonter aux premiers élémens des choses qu'elles traitent ; & suivre la génération de chacune. Elles sont bien éloignées de réunir tous ces avantages ; mais à proportion qu'elles y suppléeront par des équivalens, on y pourra faire un plus grand usage des *hypothèses*.

Il n'y en a point, après les Mathématiques pures, où les *hypothèses* réussissent mieux qu'en Astronomie ; car une longue suite d'observations ayant fait remarquer les périodes où les révolutions se répètent, on a supposé à chaque planète un mouvement & une direction qui rendent parfaitement raison des apparences où elles se trouvent les unes à l'égard des autres.

Les idees qu'on s'est faites de ce mouvement & de cette direction sont aussi exactes qu'il le faut pour la bonté d'une *hypothèse*, puisque nous en voyons naître le phénomène avec tant d'évidence, que nous les pouvons prédire dans la dernière précision.

Ici les observations indiquent toutes les suppositions qu'on peut faire, & l'explication des phénomènes confirme celles qu'on a choisies. L'*hypothèse* ne laisse donc rien à desirer.

Mais si, non content de rendre raison des apparences, nous voulons déterminer la direction, le mouvement absolu de chaque planète, voilà où nos *hypothèses* ne pourront manquer d'être défectueuses.

Nous ne saurions juger du mouvement absolu d'un corps, qu'autant que nous lui voyons suivre une direction qui l'approche ou l'éloigne d'un point immobile. Or les observations astronomiques ne peuvent jamais conduire à découvrir dans les cieux un point dont l'immobilité soit certaine. Il n'y a donc point d'*hypothèse* où l'on puisse s'assurer d'avoir donné à chaque planète la quantité précise de mouvement qui lui appartient.

Quant à la direction, les planètes pourroient n'en avoir qu'une simple, produite uniquement par un mouvement qui est propre à chacune, ou elles pourroient en avoir une composée, qui viendroit de ce premier mouvement, & d'un autre qu'elles auroient en commun avec le soleil. En supposant ce dernier cas, il en seroit d'elles comme des corps qui se meuvent dans un vaisseau qui vogue ; voilà des points sur lesquels l'expérience ne peut nous éclaircir ; nous ne saurions

donc connoître la direction absolue d'une planète. Par conséquent nous devons nous borner à juger de la direction & du mouvement relatif des astres, & ne nous guider que d'après les observations. Nos suppositions seront plus heureuses, à proportion que nous serons observateurs plus exacts.

Une première observation encore grossière a fait croire que le soleil, les planètes & les étoiles fixes tournoient autour de la terre; c'est ce qui a donné lieu à l'*hypothèse* de Ptolémée. Mais les observations des derniers siècles ont appris que jupiter & le soleil tournent sur leur axe, & que mercure & vénus tournent autour du soleil. Voilà donc une observation qui indique que la terre peut aussi avoir deux mouvemens, l'un sur elle-même, l'autre autour du soleil. Dès-lors l'*hypothèse* de Copernic s'est trouvée confirmée autant par les observations que par les phénomènes, qu'elle expliquoit plus simplement qu'aucune autre. On voulut aller plus loin, & connoître quel cercle décrivent les planètes : on en jugea sur les apparences, & on supposa que le soleil en occupoit le centre. Mais en rapprochant cette supposition des observations, on en reconnut le faux, & on vit que le soleil ne pouvoit être au centre des cercles. C'est en continuant à observer avec exactitude, en ne faisant des *hypothèses* qu'autant que les observations les suggèrent, & en ne les corrigeant qu'autant qu'elles les corrigent, que les astronomes imagineront des systêmes toujours plus simples, & en même temps plus propres à rendre raison d'un plus grand nombre de phénomènes. On voit donc que si leurs *hypothèses* ne marquent pas la direction & le mouvement absolu des astres, elles ont quelque chose d'équivalent par rapport à nous, quand elles expliquent les apparences. Par-là elles deviennent aussi utiles que celles qu'on fait en Mathématique.

Les *hypothèses* de Physique souffrent de plus grandes difficultés : elles sont dangereuses, si on ne les fait avec précaution, & souvent il est impossible d'en imaginer qui soient raisonnables.

Placés comme nous le sommes sur un atome qui roule dans un coin de l'univers, qui croiroit que les philosophes se fussent proposés de démontrer en physique les premiers élémens des choses, d'expliquer la génération de tous les phénomènes, & de développer le méchanisme du monde entier? C'est trop augurer des progrès de la Physique, que de s'imaginer qu'on puisse jamais avoir assez d'observations pour faire un systême général. Plus l'expérience fournira de matériaux, plus on sentira ce qui manque à un si vaste édifice. Il restera toujours des phénomènes à découvrir. Les uns sont trop loin de nous pour être observés, & d'autres dépendent d'un méchanisme si subtil, que nous n'avons point de moyens pour en pénétrer les ressorts. Or cette ignorance nous laissera dans l'impuissance de remonter aux vraies causes qui produisent & lient en un seul systême le petit nombre des phénomènes que nous connoissons; car tout étant lié, l'explication des choses que nous observons dépend d'une infinité d'autres qu'il ne nous sera jamais permis d'observer. Si nous faisons des *hypothèses*, ce sera donc sans avoir pu épuiser toutes les suppositions, & sans avoir de règles qui confirment notre choix.

Qu'on ne dise pas que les choses que nous observons suffisent pour faire imaginer celles qu'il ne nous est pas possible d'observer; que combinant les unes avec les autres, nous pouvons en imaginer encore de nouvelles; & que remontant de la sorte de causes en causes, nous pourrons deviner & expliquer tous les phénomènes, quoique l'expérience n'en fasse connoître qu'un petit nombre. Il n'y auroit rien de solide dans un pareil systême, les principes en varieroient au gré de l'imagination de chaque philosophe, & personne ne pourroit s'assurer d'avoir rencontré la vérité.

D'ailleurs, quand les choses sont telles que nous ne les pouvons pas observer, l'imagination ne sauroit rien faire de mieux que de nous les représenter sur le modèle de celles que nous observons. Avant d'adopter les principes qu'elle donneroit, il faudroit donc être sûr qu'il y a beaucoup d'analogie entre les premiers principes & les phénomènes connus. Mais quel moyen auroit-on pour s'en assurer? Si ces principes nous étoient découverts, nous verrions peut-être un monde tout différent de celui que nous connoissons. En vain le chymiste se flatte d'arriver par l'analyse aux premiers élémens; rien ne lui prouve que celui qu'il prend pour un élément simple & homogène, ne soit pas un corps composé de principes hétérogènes, mais que la seule imperfection des instrumens ne lui permet pas de décomposer davantage.

Nous avons vu que l'Arithmétique ne donne des règles pour s'assurer de la vérité d'une supposition, que parce qu'elle nous met en état d'analyser si parfaitement toutes sortes de nombres que nous pouvons remonter à leurs premiers élémens, & en suivre toute la génération. Si un physicien pouvoit analyser de même quelqu'un des objets dont il s'occupe, par exemple, le corps humain; si les observations le conduisoient jusqu'au premier ressort qui donne le mouvement à tous les autres, & lui faisoient pénétrer le méchanisme de chaque partie, pour lors il pourroit faire un systême qui rendroit raison de tout ce que nous remarquons en nous. Mais nous ne distinguons dans le corps humain que les ressorts les plus grossiers & les plus sensibles : encore ne pouvons-nous les observer, que quand la mort en cache tout le jeu. Les autres sont un tissu de fibres si déliés, si subtiles, que nous n'y saurions rien démêler : nous ne pouvons comprendre ni le principe de leur action, ni la raison des effets qu'ils

qu'ils produisent. Si un corps est une énigme pour nous, quelle énigme n'est ce pas que l'univers?

Que penser donc du projet de Descates, lorsqu'avec des cubes qu'il fait mouvoir, il prétend expliquer la formation du monde, la génération des corps & tous les phénomènes? Que du fond de son cabinet un philosophe essaie de remuer la matière, il en dispose à son gré, rien ne lui résiste. C'est que l'imagination voit tout ce qui lui plaît, & ne voit rien de plus. Mais des *hypothèses* aussi arbitraires ne répandent du jour sur aucune vérité, elles retardent au contraire le progrès des sciences, & deviennent très-dangereuses par les erreurs qu'elles font adopter. C'est à ces suppositions vagues qu'il faut attribuer les chimères des alchymistes, & l'ignorance où les physiciens ont été pendant plusieurs siècles.

Les abus de cette méthode se font sur-tout sentir dans les sciences de pratique : la Médecine en est un exemple.

Par l'ignorance où nous sommes sur les principes de la vie & de la santé, cette science est toute en conjectures, & les cas y varient si fort qu'on ne sauroit s'assurer d'en trouver deux parfaitement semblables; les médecins, qui suivent la méthode que je blâme, en font une science qui se conforme constamment à certains principes; ils rapportent tout aux suppositions générales qu'ils ont adoptées; ils ne prennent conseil ni du tempérament des malades, ni d'aucune des circonstances qui pourroient déranger leurs *hypothèses*; ils font donc tout le mal que l'ignorance des choses doit naturellement occasionner.

Malheureusement cette méthode leur abrège infiniment la pratique de l'art: avec un systême général, il n'est point de maladies dont, au premier coup d'œil, ils ne paroissent pénétrer les causes, & voir les remèdes. Leurs suppositions applicables à tout, leur donnent encore un air assuré & une facilité de s'exprimer, qui, à notre égard, leur tient lieu de connoissances.

Malgré l'inutilité & les suites dangereuses des *hypothèses* générales, les physiciens ont bien de la peine à y renoncer. Ils n'oublient pas de relever les *hypothèses* des astronomes; ils s'imaginent par-là autoriser les leurs; mais quelle différence!

Les astronomes se proposent de mesurer le mouvement respectif des astres, recherche où l'on peut se promettre le succès; les physiciens entreprennent de découvrir par quelles voies s'est formé & se conserve l'univers, & quelles sont les premiers principes des choses; vaine curiosité, où l'on ne peut qu'échouer.

Les astronomes partent d'un principe certain; c'est qu'il faut absolument que le soleil ou la terre tourne : les physiciens commencent par des principes dont ils ne sauroient jamais se former d'idée précise.

Disent-ils que les parties qui composent le corps ont chacune une essence particulière, que celles de l'or, par exemple, ont toute une autre essence que celles de l'argent? ils n'ont point d'idée du mot *essence*. Disent ils que toutes les parties de la matière sont similaires, & qu'elles forment différens corps, suivant les différentes formes qu'elles prennent, & la quantité de mouvemens qu'elles reçoivent? il leur est impossible d'en déterminer la figure & le mouvement. Or, quel progrès a-t-on fait, lorsqu'on sait que les premiers principes des corps ont une certaine essence, une certaine figure & un certain mouvement, & qu'on ne peut marquer exactement quelle est cette essence, cette figure & ce mouvement? Une pareille connoissance ajoute-t-elle beaucoup aux qualités occultes des anciens?

Il suffit aux astronomes de supposer l'existence de l'étendue & du mouvement. Nous avons vu comment ils se bornent à rendre raison des apparences, & avec quelles précautions ils font leurs systêmes.

Les *hypothèses* des physiciens que je critique, sont destinées à nous faire pénétrer dans la nature de l'étendue, du mouvement & de tous les corps, & elles sont l'ouvrage de gens qui d'ordinaire observent peu, ou qui même dédaignent de s'instruire des observations que d'autres ont faites. J'ai oui dire qu'un de ces physiciens se félicitant d'avoir un principe qui rendoit raison de tous les phénomènes de la Chymie, osa communiquer ses idées à un habile chymiste. Celui ci ayant eu la complaisance de l'écouter, lui dit qu'il ne lui feroit qu'une difficulté; c'est que les faits étoient tout autres qu'il ne les supposoit. Hé bien, reprit le physicien, apprenez-les-moi, afin que je les explique. Cette repartie décèle parfaitement le caractère d'un homme qui néglige de s'instruire des faits, parce qu'il croit avoir la raison de tous les phénomènes, quels qu'ils puissent être. Il n'y a que des *hypothèses* vagues qui puissent donner une confiance aussi mal fondée.

Quand nos suppositions, disent les physiciens, seroient fausses ou peu certaines, rien n'empêche qu'on n'en fasse usage pour arriver à de grandes connoissances. C'est ainsi qu'on emploie, pour élever un bâtiment, des machines qui deviennent inutiles, quand il est achevé. Ne sommes-nous pas redevables au systême cartésien des plus belles & des plus importantes découvertes qu'on a faites, soit dans le dessein de le confirmer, soit dans le dessein de le combattre? Les expériences de MM. Huyghens, Boile, Mariote, Newton; sur l'air, le choc, la lumière & les couleurs en sont des exemples fameux.

Je réponds d'abord que les suppositions sont à un systême ce que les fondemens sont à un édifice. Ainsi il n'y a pas assez de justesse à les comparer avec les machines dont on se sert pour construire un bâtiment.

Je dis ensuite que les découvertes qu'on a faites sur l'air, le choc, la lumière & les cou-

Le dernier cas où l'on peut faire des *hypothèses*, c'est dans l'espérance de deviner la véritable cause de quelques phénomènes ; & ce sont celles qui exigent le plus de conditions.

Si on ne les concevoit que d'une manière vague, & qu'elles n'eussent d'autre avantage que de ne pouvoir être démontrées impossibles, ce seroit bien témérairement qu'on les prendroit pour les vrais principes des choses.

Quand même on les concevroit parfaitement, ce ne seroit pas encore assez, il faudroit que par les explications qu'elles donneroient, tous les phénomènes fussent liés en un seul systême, & que la génération de chacun en fût sensiblement développée. Elles seroient moins probables, à proportion qu'il y auroit plus d'effets dont elles ne rendroient pas raison.

Bien plus, comme il est raisonnable de ne chercher à deviner que quand on a des moyens pour reconnoître si on a rencontré la vérité ; on ne doit faire de ces sortes d'*hypothèses* que dans le cas où l'expérience peut les confirmer ou les détruire : on ne doit les mettre qu'au nombre des conjectures tant qu'elles ne sont point autorisées par des observations faites avec la dernière exactitude. Jusques-là il est à craindre qu'on ne vienne à découvrir quelques phénomènes qui détruisent les suppositions qu'on a imaginées, & qui en indiquent de toutes diffrentes.

Les *hypothèses* qu'on fait dans des cas où l'expérience ne peut pas faire juger de leur solidité, ne peuvent donc pas conduire à la découverte des vrais principes. Elles n'ont, ainsi que celles dont nous venons de parler, d'autre avantage que de lier en un systême plusieurs vérités, & de les rendre par là plus sensibles. Mais celles dont nous traitons actuellement exigent quelque chose de plus. Venons à un exemple.

Les corps électriques offrent aujourd'hui une grande quantité de phénomènes ; ils attirent, ils repoussent, ils jettent des rayons lumineux, des étincelles, ils enflamment l'esprit-de-vin, ils produisent des commotions violentes, &c. Si on imaginoit une *hypothèse* pour rendre raison de ces effets, il faudroit qu'elle fît voir entre eux une analogie si sensible, qu'ils s'expliquassent tous les uns par les autres. L'expérience nous montre une pareille analogie entre quelques-uns de ces phénomènes. Nous voyons, par exemple, qu'un corps electrique attire les corps qui ne le sont pas, & repousse ceux à qui il a communiqué l'électricité : nous voyons encore qu'un corps électrisé perd toute sa vertu, quand il est touché par un corps qui ne l'est pas. Or ces faits rendent parfaitement raison du mouvement d'une petite feuille, qui va alternativement du doigt qui la touche au tube qui la repousse ; elle s'éloigne du tube, lorsque l'électricité lui est communiquée; elle s'en approche lorsqu'elle la perd par l'attouchement du doigt.

L'expérience, en nous faisant voir quelques faits qui s'expliquent par d'autres, nous donne un modèle de la manière dont une *hypothèse* devroit rendre raison de tout. Ainsi, pour s'assurer de la bonté d'une supposition, il n'y a qu'à considérer si les explications qu'elle fournit pour certains phénomènes s'accordent avec celles que l'expérience donne pour d'autres; si elle les explique tous sans exception, & s'il n'y a point d'observations qui ne tendent à la confirmer. Quand tous ces avantages s'y trouvent réunis, il n'est pas douteux qu'elle ne contribue aux progrès de la Physique.

On ne doit pas interdire l'usage des *hypothèses* aux esprits assez vifs pour dévancer quelquefois l'expérience. Leurs soupçons, pourvu qu'ils les donnent pour ce qu'ils sont, peuvent indiquer les recherches à faire, & conduire à des découvertes ; mais on doit les inviter à apporter toutes les précautions nécessaires, & à ne jamais se prévenir pour les suppositions qu'ils ont faites. Si Descartes n'avoit donné ses idées que pour des conjectures, il n'en auroit pas moins fourni l'occasion de faire des observations ; mais en les donnant pour le vrai systême du monde, il a engagé dans l'erreur tous ceux qui ont adopté ses principes, & il a mis des obstacles aux progrès de la vérité.

Il résulte de toutes ces réflexions qu'on peut tirer différens avantages des *hypothèses*, suivant la différence des cas où l'on en fait usage.

Premièrement elles sont non-seulement utiles, elles sont même nécessaires, quand on peut épuiser toutes les suppositions, & qu'on a une règle pour connoître la bonne. Les Mathématiques en fournissent des exemples.

En second lieu, on ne sauroit se passer de leur secours en Astronomie ; mais l'usage en doit être borné à rendre raison des révolutions apparentes des astres. Ainsi elles commencent à être moins avantageuses en Astronomie qu'en Mathématiques.

En troisieme lieu, on ne les doit pas rejetter, quand elles peuvent faciliter les observations ou rendre plus sensibles des vérités attestées par l'expérience. Telles sont plusieurs *hypothèses* de Physique, si on les réduit à leur juste valeur. Mais les plus parfaites dont les physiciens puissent faire usage, ce sont celles que les observations indiquent, & qui donnent de tous les phénomènes des explications analogues à celles que l'expérience fournit dans quelques cas. (*Traité des systêmes de l'abbé* DE CONDILLAC.)

I.

IDÉE, s. f. (*Log.*) Nous trouvons en nous la faculté de recevoir des *idées*, d'appercevoir les choses, de nous les représenter. L'*idée* ou la perception est le sentiment qu'a l'ame de l'état où elle se trouve.

Cet article, un des plus importans de la philosophie, pourroit comprendre toute cette science que nous connoissons sons le nom de *Logique*. Les *idées* sont les premiers degrés de nos connoissances, toutes nos facultés en dépendent. Nos jugemens, nos raisonnemens, la méthode que nous présente la Logique, n'ont proprement pour objet que nos *idées*. Il seroit aisé de s'étendre sur un sujet aussi vaste, mais il est plus à propos ici de se resserrer dans de justes bornes, & en indiquant seulement ce qui est essentiel, renvoyer aux traités & aux livres de Logique, aux essais sur l'entendement humain, aux recherches de la vérité, à tant d'ouvrages de Philosophie qui se sont multipliés de nos jours, & qui se trouvent entre les mains de tout le monde.

Nous nous représentons, ou ce qui se passe en nous-mêmes, ou ce qui est hors de nous, soit qu'il soit présent ou absent; nous pouvons aussi nous représenter nos perceptions elles-mêmes.

La perception d'un objet à l'occasion de l'impression qu'il a fait sur nos organes, se nomme *sensation*.

Celle d'un objet absent qui se représente sous une image corporelle, porte le nom d'*imagination*.

Et la perception d'une chose qui ne tombe pas sous les sens, ou même d'un objet sensible, quand on ne se le représente pas sous une image corporelle, s'apppelle *idée intellectuelle*.

Voilà les différentes perceptions qui s'allient & se combinent d'une infinité de manières; il n'est pas besoin de dire que nous prenons le mot d'*idée* ou de *perception* dans le sens le plus étendu, comme comprenant & la sensation & l'*idée* proprement dite.

Réduisons à trois chefs ce que nous avons à dire sur les *idées*; 1°. par rapport à leur origine, 2°. par rapport aux objets qu'elles représentent, 3°. par rapport à la manière dont elles représentent ces objets.

1°. Il se présente d'abord une grande question sur la manière dont les qualités des objets produisent en nous des idées ou des sensations; & c'est sur celles-ci principalement que tombe la difficulté; car pour les *idées* que l'ame apperçoit en elle-même, la cause en est l'intelligence ou la faculté de penser, ou si l'on veut encore, sa manière d'exister; & quant à celles que nous acquérons en comparant d'autres *idées*, elles ont pour causes les *idées* elles mêmes & la comparaison que l'ame en fait. Restent donc les *idées* que nous acquérons par le moyen des sens; sur quoi l'on demande comment les objets produisant seulement un mouvement dans les nerfs, peuvent imprimer des *idées* dans notre ame? Pour résoudre cette question, il faudroit connoître à fond la nature de l'ame & du corps, ne pas s'en tenir seulement à ce que nous présentent leurs facultés & leurs propriétés, mais pénétrer dans ce mystère inexplicable, qui fait l'union merveilleuse de ces deux substances.

Remonter à la première cause en disant que la faculté de penser a été accordée à l'homme par le créateur, ou avancer simplement que toutes nos *idées* viennent des sens; ce n'est pas assez, & c'est même ne rien dire sur la question: outre qu'il s'en faut de beaucoup que nos *idées* soient dans nos sens, telles qu'elles sont dans notre esprit, & c'est-là la question. Comment à l'occasion d'une impression de l'objet sur l'organe, la perception se forme-t-elle dans l'ame?

Admettre une influence réciproque d'une des substances sur l'autre, c'est encore ne rien expliquer.

Prétendre que l'ame forme elle-même ses *idées*, indépendamment du mouvement ou de l'impression de l'objet, & qu'elle se représente les objets desquels, par le seul moyen des *idées*, elle acquiert la connoissance, c'est une chose plus difficile encore à concevoir, & c'est ôter toute relation entre la cause & l'effet.

Recourir aux *idées* innées, ou avancer que notre ame a été créée avec toutes ses *idées*, c'est se servir de termes vagues qui ne signifient rien; c'est anéantir en quelque sorte toutes nos sensations, ce qui est bien contraire à l'expérience; c'est confondre ce qui peut être vrai à certains égards des principes, avec ce qui ne l'est pas des *idées* dont il est ici question; & c'est renouveller des disputes qui ont été amplement discutées dans l'excellent ouvrage sur l'entendement humain.

Assurer que l'ame a toujours des *idées*, qu'il ne faut point chercher d'autre cause que sa manière d'être, qu'elle pense lors même qu'elle ne s'en apperçoit pas, c'est dire qu'elle pense sans penser, assertion dont, par cela même qu'on n'en a ni le sentiment ni le souvenir, l'on ne peut donner de preuve.

Pourroit-on supposer avec Mallebranche qu'il ne sauroit y avoir aucune autre preuve de nos *idées*, que les *idées* même dans l'être souveraine-

Le dernier cas où l'on peut faire des *hypothèses*, c'est dans l'espérance de deviner la véritable cause de quelques phénomènes; & ce sont celles qui exigent le plus de conditions.

Si on ne les concevoit que d'une manière vague, & qu'elles n'eussent d'autre avantage que de ne pouvoir être démontrées impossibles, ce seroit bien témérairement qu'on les prendroit pour les vrais principes des choses.

Quand même on les concevroit parfaitement, ce ne seroit pas encore assez, il faudroit que par les explications qu'elles donneroient, tous les phénomènes fussent liés en un seul systême, & que la génération de chacun en fût sensiblement développée. Elles seroient moins probables, à proportion qu'il y auroit plus d'effets dont elles ne rendroient pas raison.

Bien plus, comme il est raisonnable de ne chercher à deviner que quand on a des moyens pour reconnoître si on a rencontré la vérité; on ne doit faire de ces sortes d'*hypothèses* que dans le cas où l'expérience peut les confirmer ou les détruire: on ne doit les mettre qu'au nombre des conjectures tant qu'elles ne sont point autorisées par des observations faites avec la dernière exactitude. Jusques-là il est à craindre qu'on ne vienne à découvrir quelques phénomènes qui détruisent les suppositions qu'on a imaginées, & qui en indiquent de toutes diffrentes.

Les *hypothèses* qu'on fait dans des cas où l'expérience ne peut pas faire juger de leur solidité, ne peuvent donc pas conduire à la découverte des vrais principes. Elles n'ont, ainsi que celles dont nous venons de parler, d'autre avantage que de lier en un systême plusieurs vérités, & de les rendre par là plus sensibles. Mais celles dont nous traitons actuellement exigent quelque chose de plus. Venons à un exemple.

Les corps électriques offrent aujourd'hui une grande quantité de phénomènes; ils attirent, ils repoussent, ils jettent des rayons lumineux, des étincelles, ils enflamment l'esprit-de-vin, ils produisent des commotions violentes, &c. Si on imaginoit une *hypothèse* pour rendre raison de ces effets, il faudroit qu'elle fît voir entre eux une analogie si sensible, qu'ils s'expliquassent tous les uns par les autres. L'expérience nous montre une pareille analogie entre quelques-uns de ces phénomènes. Nous voyons, par exemple, qu'un corps electrique attire les corps qui ne le sont pas, & repousse ceux à qui il a communiqué l'électricité: nous voyons encore qu'un corps électrisé perd toute sa vertu, quand il est touché par un corps qui ne l'est pas. Or ces faits rendent parfaitement raison du mouvement d'une petite feuille, qui va alternativement du doigt qui la touche au tube qui la repousse; elle s'éloigne du tube, lorsque l'électricité lui est communiquée; elle s'en approche lorsqu'elle la perd par l'attouchement du doigt.

L'expérience, en nous faisant voir quelques faits qui s'expliquent par d'autres, nous donne un modèle de la manière dont une *hypothèse* devroit rendre raison de tout. Ainsi, pour s'assurer de la bonté d'une supposition, il n'y a qu'à considérer si les explications qu'elle fournit pour certains phénomènes s'accordent avec celles que l'expérience donne pour d'autres; si elle les explique tous sans exception, & s'il n'y a point d'observations qui ne tendent à la confirmer. Quand tous ces avantages s'y trouvent réunis, il n'est pas douteux qu'elle ne contribue aux progrès de la Physique.

On ne doit pas interdire l'usage des *hypothèses* aux esprits assez vifs pour devancer quelquefois l'expérience. Leurs soupçons, pourvu qu'ils les donnent pour ce qu'ils sont, peuvent indiquer les recherches à faire, & conduire à des découvertes; mais on doit les inviter à apporter toutes les précautions nécessaires, & à ne jamais se prévenir pour les suppositions qu'ils ont faites. Si Descartes n'avoit donné ses idées que pour des conjectures, il n'en auroit pas moins fourni l'occasion de faire des observations; mais en les donnant pour le vrai systême du monde, il a engagé dans l'erreur tous ceux qui ont adopté ses principes, & il a mis des obstacles aux progrès de la vérité.

Il résulte de toutes ces réflexions qu'on peut tirer différens avantages des *hypothèses*, suivant la différence des cas où l'on en fait usage.

Premièrement elles sont non-seulement utiles, elles sont même nécessaires, quand on peut épuiser toutes les suppositions, & qu'on a une règle pour connoître la bonne. Les Mathématiques en fournissent des exemples.

En second lieu, on ne sauroit se passer de leur secours en Astronomie; mais l'usage en doit être borné à rendre raison des révolutions apparentes des astres. Ainsi elles commencent à être moins avantageuses en Astronomie qu'en Mathématiques.

En troisieme lieu, on ne les doit pas rejetter, quand elles peuvent faciliter les observations ou rendre plus sensibles des vérités attestées par l'expérience. Telles sont plusieurs *hypothèses* de Physique, si on les réduit à leur juste valeur. Mais les plus parfaites dont les physiciens puissent faire usage, ce sont celles que les observations indiquent, & qui donnent de tous les phénomènes des explications analogues à celles que l'expérience fournit dans quelques cas. (*Traité des systêmes de l'abbé* DE CONDILLAC.)

I.

IDÉE, s. f. (*Log.*) Nous trouvons en nous la faculté de recevoir des *idées*, d'appercevoir les choses, de nous les représenter. L'*idée* ou la perception est le sentiment qu'a l'ame de l'état où elle se trouve.

Cet article, un des plus importans de la philosophie, pourroit comprendre toute cette science que nous connoissons sons le nom de *Logique*. Les *idées* sont les premiers degrés de nos connoissances, toutes nos facultés en dépendent. Nos jugemens, nos raisonnemens, la méthode que nous présente la Logique, n'ont proprement pour objet que nos *idées*. Il seroit aisé de s'étendre sur un sujet aussi vaste, mais il est plus à propos ici de se resserrer dans de justes bornes, & en indiquant seulement ce qui est essentiel, renvoyer aux traités & aux livres de Logique, aux essais sur l'entendement humain, aux recherches de la vérité, à tant d'ouvrages de Philosophie qui se sont multipliés de nos jours, & qui se trouvent entre les mains de tout le monde.

Nous nous représentons, ou ce qui se passe en nous-mêmes, ou ce qui est hors de nous, soit qu'il soit présent ou absent; nous pouvons aussi nous représenter nos perceptions elles-mêmes.

La perception d'un objet à l'occasion de l'impression qu'il a fait sur nos organes, se nomme *sensation*.

Celle d'un objet absent qui se représente sous une image corporelle, porte le nom d'*imagination*.

Et la perception d'une chose qui ne tombe pas sous les sens, ou même d'un objet sensible, quand on ne se le représente pas sous une image corporelle, s'apppelle *idée intellectuelle*.

Voilà les différentes perceptions qui s'allient & se combinent d'une infinité de manières; il n'est pas besoin de dire que nous prenons le mot d'*idée* ou de *perception* dans le sens le plus étendu, comme comprenant & la sensation & l'*idée* proprement dite.

Réduisons à trois chefs ce que nous avons à dire sur les *idées*; 1°. par rapport à leur origine, 2°. par rapport aux objets qu'elles représentent, 3°. par rapport à la manière dont elles représentent ces objets.

1°. Il se présente d'abord une grande question sur la manière dont les qualités des objets produisent en nous des idées ou des sensations; & c'est sur celles-ci principalement que tombe la difficulté; car pour les *idées* que l'ame apperçoit en elle-même, la cause en est l'intelligence ou la faculté de penser, ou si l'on veut encore, sa manière d'exister; & quant à celles que nous acquérons en comparant d'autres *idées*, elles ont pour causes les *idées* elles mêmes & la comparaison que l'ame en fait. Restent donc les *idées* que nous acquérons par le moyen des sens; sur quoi l'on demande comment les objets produisant seulement un mouvement dans les nerfs, peuvent imprimer des *idées* dans notre ame? Pour résoudre cette question, il faudroit connoître à fond la nature de l'ame & du corps, ne pas s'en tenir seulement à ce que nous présentent leurs facultés & leurs propriétés, mais pénétrer dans ce mystère inexplicable, qui fait l'union merveilleuse de ces deux substances.

Remonter à la première cause en disant que la faculté de penser a été accordée à l'homme par le créateur, ou avancer simplement que toutes nos *idées* viennent des sens; ce n'est pas assez, & c'est même ne rien dire sur la question: outre qu'il s'en faut de beaucoup que nos *idées* soient dans nos sens, telles qu'elles sont dans notre esprit, & c'est-là la question. Comment à l'occasion d'une impression de l'objet sur l'organe, la perception se forme-t-elle dans l'ame?

Admettre une influence réciproque d'une des substances sur l'autre, c'est encore ne rien expliquer.

Prétendre que l'ame forme elle-même ses *idées*, indépendamment du mouvement ou de l'impression de l'objet, & qu'elle se représente les objets desquels, par le seul moyen des *idées*, elle acquiert la connoissance, c'est une chose plus difficile encore à concevoir, & c'est ôter toute relation entre la cause & l'effet.

Recourir aux *idées* innées, ou avancer que notre ame a été créée avec toutes ses *idées*, c'est se servir de termes vagues qui ne signifient rien; c'est anéantir en quelque sorte toutes nos sensations, ce qui est bien contraire à l'expérience; c'est confondre ce qui peut être vrai à certains égards des principes, avec ce qui ne l'est pas des *idées* dont il est ici question; & c'est renouveller des disputes qui ont été amplement discutées dans l'excellent ouvrage sur l'entendement humain.

Assurer que l'ame a toujours des *idées*, qu'il ne faut point chercher d'autre cause que sa manière d'être, qu'elle pense lors même qu'elle ne s'en apperçoit pas, c'est dire qu'elle pense sans penser, assertion dont, par cela même qu'on n'en a ni le sentiment ni le souvenir, l'on ne peut donner de preuve.

Pourroit-on supposer avec Mallebranche qu'il ne sauroit y avoir aucune autre preuve de nos *idées*, que les *idées* même dans l'être souveraine-

ment intelligent, & conclure que nous acquérons nos *idées* dans l'inftant que notre ame les apperçoit en Dieu? Ce roman métaphyfique ne femble-t-il pas dégrader l'intelligence fuprême? La fauffeté des autres fyftêmes fuffit-elle pour le rendre vraifemblable? & n'eft-ce pas jetter une nouvelle obfcurité fur une queftion déjà très-obfcure par elle même?

A la fuite de tant d'opinions différentes fur l'origine des *idées*, l'on ne peut fe difpenfer d'indiquer celles de Léibnitz, qui fe lie en quelque forte avec les *idées* innées; ce qui femble déjà former un préjugé contre ce fyftême. De la fimplicité de l'ame humaine, il en conclut qu'aucune chofe créée ne peut agir fur elle, que tous les changemens qu'elle éprouve dépendent d'un principe interne, que ce principe eft la conftitution même de l'ame, qui eft formée de manière qu'elle a en elle différentes perceptions, les unes diftinctes, plufieurs confufes, & un très-grand nombre de fi obfcures, qu'à peine l'ame les apperçoit-elle. Que toutes ces *idées* enfemble forment le tableau de l'univers; que fuivant la différente relation de chaque ame avec cet univers, ou avec certaines parties de l'univers, elle a le fentiment des *idées* diftinctes, plus ou moins, fuivant le plus ou le moins de relation. Tout d'ailleurs étant lié dans l'univers, chaque partie étant une fuite des autres parties, de même l'*idée* repréfentative a une liaifon fi néceffaire avec la repréfentation du tout, qu'elle ne fauroit en être féparée. D'où il fuit que, comme les chofes qui arrivent dans l'univers fe fuccèdent fuivant certaines loix, de même dans l'ame, les *idées* deviennent fucceffivement diftinctes, fuivant d'autres loix adaptées à la nature de l'intelligence. Ainfi ce n'eft ni le mouvement, ni l'impreffion fur l'organe, qui excite des fenfations ou des perceptions dans l'ame; je vois la lumière, j'entends un fon, dans le même inftant les perceptions repréfentatives de la lumière & du fon s'excitent dans mon ame par fa conftitution, & par une harmonie néceffaire, d'un côté entre toutes les parties de l'univers, de l'autre entre les *idées* de mon ame, qui d'obfcures qu'elles étoient, deviennent fucceffivement diftinctes.

Telle eft l'expofition la plus fimple de la partie du fyftême de Léibnitz, qui regarde l'origine des *idées*. Tout y dépend d'une connexion néceffaire entre une *idée* diftincte que nous avons, & toutes les *idées* obfcures qui peuvent avoir quelque rapport avec elle, qui fe trouvent néceffairement dans notre ame. Or l'on n'apperçoit point, & l'expérience femble être contraire à cette liaifon entre les *idées* qui fe fuccedent; mais ce n'eft pas la feule difficulté que l'on pourroit élever contre ce fyftême, & contre tous ceux qui vont à expliquer une chofe qui vraifemblablement nous fera toujours inconnue.

Que notre ame ait des perceptions dont elle ne prend jamais connoiffance, dont elle n'a pas la confcience, pour me fervir du terme introduit par M. Loke, ou que l'ame n'ait point d'autres *idées* que celles qu'elle apperçoit, enforte que la perception foit le fentiment même, ou la confcience qui avertit l'ame de ce qui fe paffe en elle; l'un ou l'autre fyftême, auxquels fe réduifent proprement tous ceux que nous avons indiqués, n'explique point la manière dont le corps agit fur l'ame, & celle-ci réciproquement. Ce font deux fubftances trop différentes; nous ne connoiffons l'ame que par fes facultés, & ces facultés que par leurs effets: ces effets fe manifeftent à nous par l'intervention du corps. Nous voyons par-là l'influence de l'ame fur le corps, & réciproquement celle du corps fur l'ame; mais nous ne pouvons pénétrer au-delà. Le voile reftant fur la nature de l'ame, nous ne pouvons favoir ce qu'eft une idée confidérée dans l'ame, ni comment elle s'y produit; c'eft un fait, le comment eft encore dans l'obfcurité, & fera fans doute toujours livré aux conjectures.

2°. Paffons aux objets de nos *idées*. Ou ce font des êtres réels & qui exiftent hors de nous & dans nous, foit que nous y penfions, foit que nous n'y penfions pas, tels font les corps, les efprits, l'être fuprême. Ou ce font des êtres qui n'exiftent que dans nos *idées*, des productions de notre efprit qui joint diverfes *idées*. Alors ces êtres ou ces objets de nos *idées* n'ont qu'une exiftence idéale; ce font ou des êtres de raifon, des manières de penfer qui nous fervent à imaginer, à compofer, à retenir, à expliquer plus facilement ce que nous concevons; telles font les relations, les privations, les fignes, les *idées* univerfelles, &c. Ou ce font des fictions diftinguées des êtres de raifon, en ce qu'elles font formées par la réunion ou la féparation de plufieurs *idées* fimples, & font plutôt un effet de ce pouvoir ou de cette faculté que nous avons d'agir fur nos *idées*, & qui pour l'ordinaire eft défigné par le mot d'*imagination*. Tel eft un palais de diamant, une montagne d'or, & cent autres chimères, que nous ne prenons que trop fouvent pour des réalités. Enfin, nous avons pour objet de nos *idées* des êtres qui n'ont ni exiftence réelle ni idéale, qui n'exiftent que dans nos difcours, & pour cela on leur donne fimplement une exiftence verbale. Tel eft un cercle quarré le plus grand de tous les nombres. & fi l'on vouloit en donner d'autres exemples, on les trouveroit aifément dans les *idées* contradictoires, que les hommes & même les philofophes joignent enfemble, fans avoir produit autre chofe que des mots dénués de fens & de réalité. Ce feroit trop entreprendre que de parcourir dans quelque détail les idees que nous avons fur ces différens objets; difons feulement un mot fur la manière dont les êtres extérieurs & réels fe préfentent à nous au moyen des *idées*, & c'eft une obfervation

générale qui se lie à la question de l'origine des *idées*. Ne confondons pas ici la perception qui est dans l'esprit avec les qualités du corps qui produisent cette perception. Ne nous figurons pas que nos *idées* soient des images ou des ressemblances parfaites de ce qu'il y a dans le sujet qui les produit; entre la plupart de nos sensations & leurs causes, il n'y a pas plus de ressemblance qu'entre ces mêmes *idées* & leurs noms; mais pour éclaircir ceci, faisons une distinction.

Les qualités des objets, ou tout ce qui est dans un objet, se trouve propre à exciter en nous une *idée*. Ces qualités sont *premières* & essentielles; c'est-à-dire, indépendantes de toutes relations de cet objet avec les autres êtres, & telles qu'il les conserveroit, quand même il existeroit seul. Ou elles sont des qualités *secondes*, qui ne consistent que dans les relations que l'objet a avec d'autres, dans la puissance qu'il a d'agir sur d'autres, d'en changer l'état ou de changer lui-même d'état, étant appliqué à un autre objet; si c'est sur nous qu'il agit, nous appellons ces qualités *sensibles*; si c'est sur d'autres, nous les appellons *puissances* ou *facultés*. Ainsi la propriété qu'a le feu de nous échauffer, de nous éclairer, sont des qualités sensibles, qui ne seroient rien, s'il n'y avoit des êtres sensibles, chez lesquels ce corps peut exciter ces *idées* ou sensations; de même la puissance qu'il a de fondre le plomb, par exemple, lorsqu'il lui est appliqué, est une qualité seconde du feu, qui excite chez nous de nouvelles idées qui nous auroient été absolument inconnues, si l'on n'avoit jamais fait l'essai de cette puissance du feu sur le plomb.

Disons que les *idées* des qualités premières des objets représentent parfaitement leurs objets; que les originaux de ces *idées* existent réellement; qu'ainsi l'idée que vous vous formez de l'étendue est véritablement conforme à l'étendue qui existe. Je pense qu'il en est de même des puissances du corps, ou du pouvoir qu'il a en vertu de ses qualités premières & originales de changer l'état d'un autre, ou d'en être changé. Quand le feu consume le bois, je crois que la plupart des hommes conçoivent le feu comme un amas de particules en mouvement, ou comme autant de petits coins qui coupent, séparent les parties solides du bois, qui laissent échapper les plus subtiles & les plus légères pour s'élever en fumée, tandis que les plus grossières tombent en forme de cendre.

Mais pour ce qui est des qualités sensibles, le commun des hommes s'y trompe beaucoup. Ces qualités ne sont point réelles; elles ne sont point semblables aux *idées* que l'on s'en forme, ce qui influe pour l'ordinaire sur le jugement qu'on porte des puissances & des qualités premières. Cela peut venir de ce qu'on n'apperçoit pas par les sens les qualités originales dans les élémens dont les corps sont composés, de ce que les *idées* des qualités sensibles qui sont effectivement toutes spirituelles, ne nous paroissent tenir rien de la grosseur, de la figure des autres qualités corporelles; & enfin de ce que nous ne pouvons pas concevoir comment ces qualités peuvent produire les *idées* & les sensations des couleurs, des odeurs & des autres qualités sensibles, suite du mystère inexplicable qui règne, comme nous l'avons dit, dans la liaison de l'ame & du corps. Mais pour cela le fait n'en est pas moins vrai; & si nous en cherchons la raison, nous verrons que l'on en a plus d'attribuer au feu, par exemple, de la chaleur, ou de croire que cette qualité du feu que nous appellons *la chaleur*, nous est fidellement représentée par la sensation à laquelle nous donnons ce nom, que l'on en a de donner à une aiguille qui me pique, la douleur qu'elle me cause; si ce n'est que nous voyons distinctement l'impression que l'aiguille produit chez moi, en s'insinuant dans ma chair, au lieu que nous n'appercevons pas la même chose à l'égard du feu; mais cette différence, fondée uniquement sur la portée de nos sens, n'a rien d'essentiel. Autre preuve encore du peu de réalité des qualités sensibles, & de leur conformité à nos *idées* ou sensations; c'est que la même qualité nous est représentée par des sensations très-différentes, de douleur ou de plaisir, suivant les temps & les circonstances. L'expérience montre d'ailleurs en plusieurs cas, que ces qualités que les sens nous font appercevoir dans les objets, ne s'y trouvent réellement pas. D'où nous nous croyons fondés à conclure que les qualités originelles des corps sont des qualités réelles, qui existent réellement dans les corps, soit que nous y pensions, soit que nous n'y pensions pas, & que les perceptions que nous en avons peuvent être conformes à leurs objets; mais que les qualités sensibles n'y sont pas plus réellement que la douleur dans une aiguille; qu'il y a dans les corps quelques qualités premières, qui sont les sources & les principes des qualités secondes ou sensibles, lesquelles n'ont rien de semblable avec celles-ci qui en dérivent, & que nous prêtons aux corps.

Faites que vos yeux ne voient ni lumière ni couleur, que vos oreilles ne soient frappées d'aucun son, que votre nez ne sente aucune odeur; dès-lors ces couleurs, ces sons & ces odeurs s'évanouiront & cesseront d'exister. Elles rentreront dans les causes qui les ont produites, & ne seront plus ce qu'elles sont réellement, une figure, un mouvement, une situation de parties: aussi un aveugle n'a-t-il aucune perception de la lumière, des couleurs,

Cette distinction bien établie pourroit nous mener à la question de l'essence & des qualités essentielles des êtres, à faire voir le peu d'exactitude des *idées* que nous nous formons des êtres exté-

rieurs, à ce que nous connoiffon des fubftances, & à ce qui nous en reftera toujours inconnu, aux modes ou aux manières d'être & à ce qui en a fait le ptincipe; mais outre que cela nous mèneroit trop loin, on trouvera ces fujets traités dans les articles relatifs. Contentons-nous d'avoir indiqué cette diftinction fur la manière de connoître les qualités premières & les qualités fenfibles d'un objet, & paffons aux êtres qui n'ont qu'une exiftence idéale. Pour les faire connoître, nous choififfons, comme ayant un rapport diftinct à nos perceptions, ceux que notre efprit confidère d'une manière générale, & dont il fe forme ce que l'on appelle *idées univerfelles*.

Si je me repréfente un être réel, & que je penfe en même temps à toutes les qualités qui lui font particulières, alors l'*idée* que je me fais de cet individu eft une *idée* fingulière; mais fi, écartant toutes ces *idées* particulières, je m'arrête feulement à quelques qualités de cet être qui foient communes à tous ceux de la même efpèce, je forme par-là une *idée* univerfelle, générale.

Nos premières *idées* font vifiblement fingulières. Je me fais d'abord une *idée* particulière de mon père, de ma nourice; j'obferve enfuite d'autres êtres qui reffemblent à ce père, à cette femme, par la forme, par le langage, par d'autres qualités. Je remarque cette reffemblance; j'y donne mon attention, je la détourne des qualités par lefquelles mon père, ma nourrice, font diftingués de ces êtres; ainfi je me forme une *idée* à laquelle tous ces êtres participent également; je juge enfuite par ce que j'entends dire, que cette *idée* fe trouve chez ceux qui m'environnent, & qu'elle eft défignée par le mot d'*hommes*. Je me fais donc une *idée* générale; c'eft-à-dire, j'écarte de plufieurs *idées* fingulières ce qu'il y a de particulier à chacun, & je ne retiens que ce qu'il y a de commun à toutes: c'eft donc à l'abftraction que ces fortes d'*idées* doivent leur naiffance.

Nous avons raifon de les ranger dans la claffe des êtres de raifon, puifqu'elles ne font que des manières de penfer, & que leurs objets, qui font des êtres univerfels, n'ont qu'une exiftence idéale, qui néanmoins a fon fondement dans la nature des chofes ou dans la reffemblance des individus; d'où il fuit qu'en obfervant cette reffemblance des *idées* fingulières, on fe forme des *idées* générales; qu'en retenant la reffemblance des *idées* générales, on vient à s'en former de plus générales encore; ainfi l'on conftruit une forte d'échelle ou de pyramide qui monte par degrés, depuis les individus jufqu'à l'*idée* de toutes, la plus générale, qui eft celle de l'être.

Chaque degré de cette pyramide, à l'exception du plus haut & du plus bas, font en même tems efpèce & genre; efpèce, relativement au degré fupérieur; genre, par rapport à l'inférieur. La reffemblance entre plufieurs perfonnages de différentes nations leur fait donner le nom d'*hommes*. Certains rapports entre les hommes & les bêtes les font ranger fous une même claffe défignée fous le nom d'*animaux*. Les animaux ont plufieurs qualités communes avec les plantes, on les renferme fous le nom d'*êtres vivans*; l'on peut aifément ajouter des degrés à cette échelle. Si on ne la borne là, elle prefente l'être vivant, pour le genre, ayant fous lui deux efpèces, les animaux & les plantes, qui, relativement à des dégrés inférieurs, deviennent à leur tour des genres.

Sur cette expofition des *idées* univerfelles, qui ne font telles que parce qu'elles ont moins de parties, moins d'*idées* particulières, il femble qu'elles devroient être d'autant plus à la portée de notre efprit. Cependant l'expérience fait voir que plus les *idées* font abftraites, & plus on a de peine à les faifir & à les retenir, à moins qu'on ne les fixe dans fon efprit par un nom particulier, & dans fa mémoire par un emploi fréquent de ce nom; c'eft que ces *idées* abftraites ne tombent ni fous les fens ni fous l'imagination, qui font les deux facultés de notre ame, dont nous aimons le plus à faire ufage. Que pour produire ces *idées* univerfelles ou abftraites, il faut entrer dans le détail de toutes les qualités des êtres, obferver & retenir celles qui font communes, écarter celles qui font propres à chaque individu; ce qui ne fe fait pas fans un travail d'efprit, pénible pour le commun des hommes, & qui devient difficile, fi l'on n'appelle les fens & l'imagination au fecours de l'efprit, en fixant ces *idées* par des noms: mais, ainfi déterminées, elles deviennent les plus familières & les plus communes. L'étude & l'ufage des langues nous apprennent que prefque tous les mots, qui font des fignes de nos *idées*, font des termes généraux, d'où l'on peut conclure que prefque toutes les *idées* des hommes font des *idées* générales, & qu'il eft beaucoup plus aifé & plus commode de penfer ainfi d'une manière univerfelle. Qui pourroit en effet imaginer & retenir des noms propres pour tous les êtres que nous connoiffons? A quoi aboutiroit cette multitude de noms finguliers? Nos connoiffances, il eft vrai, font fondées fur les exiftences particulières; mais elles ne deviennent utiles que par des conceptions générales des chofes rangées pour cela fous certaines efpèces, & appellées d'un même nom.

Ce que nous venons de dire fur les *idées* univerfelles peut s'étendre à tous les objets de nos perceptions, dont l'exiftence n'eft qu'idéale: paffons à la manière dont elles nous peignent ces objets.

3°. A cet égard on diftingue les *idées* en *idées* claires ou obfcures, appliquant par analogie à la vue de l'efprit les mêmes termes dont on fe fert pour le fens de la vue. C'eft ainfi que nous difons qu'une *idée* eft claire, quand elle eft telle, qu'elle

qu'elle suffit pour nous faire connoître ce qu'elle représente, dès que l'objet vient s'offrir à nous. Celle qui ne produit pas cet effet est obscure. Nous avons une *idée* claire de la couleur rouge, lorsque, sans hésiter, nous la discernons de toute autre couleur; mais bien des gens n'ont que des *idées* obscures des diverses nuances de cette couleur, & les confondent les unes avec les autres, prenant, par exemple, le couleur de cerise pour le couleur de rose. Celui-là a une *idée* claire de la vertu, qui sait distinguer sûrement une action vertueuse d'une autre qui ne l'est pas: mais c'est en avoir une *idée* obscure, que de prendre des vices à la mode pour des vertus.

La clarté & l'obscurité des *idées* peuvent avoir divers degrés, suivant que ces *idées* portent avec elles plus ou moins de marques propres à les discerner de toute autre. L'*idée* d'une même chose peut être plus claire chez les uns, moins claire chez les autres; obscure pour ceux-ci, très-obscure à ceux-là; de même elles peuvent être obscures dans un temps, & devenir très-claires dans un autre. Ainsi une *idée* claire peut être divisée en *idée distincte* & *idée confuse*. *Distincte*, quand nous pouvons détailler ce que nous avons observé dans cette *idée*, indiquer les marques qui nous les font reconnoître, rendre compte des différences qui distinguent cette *idée* d'autres à peu près semblables; mais on doit appeller une *idée confuse*, lorsqu'étant claire, c'est-à-dire, distinguée de toute autre, on n'est pas en état d'entrer dans le détail de ses parties.

Il en est encore ici comme du sens de la vue. Tout objet vu clairement ne l'est pas toujours distinctement. Quel objet se présente avec plus de clarté que le soleil, & qui pourroit le voir distinctement, à moins que d'affoiblir son éclat? des exemples diront mieux que les définitions. L'*idée* de la couleur rouge est une *idée* claire, car l'on ne confondra jamais le rouge avec une autre couleur; mais si l'on demande à quelqu'un à quoi donc il reconnoît la couleur rouge, il ne saura quoi répondre. Cette *idée* claire est donc confuse pour lui, & je crois qu'on peut dire la même chose de toutes les perceptions simples. Combien de gens qui ont une *idée* claire de la beauté d'un tableau, qui guidés par un goût juste & sûr, n'hésiteront pas à le distinguer sur dix autres tableaux médiocres. Demandez-leur ce qui les détermine à trouver cette peinture bonne, & ce qui en fait la beauté, ils ne sauront pas rendre raison de leur jugement, parce qu'ils n'ont pas une *idée* distincte de la beauté. Et voilà une différence sensible entre une *idée* simplement claire & une *idée* distincte; c'est que celui qui n'a qu'une *idée* claire d'une chose, ne sauroit la communiquer à un autre. Si vous vous adressez à un homme qui n'a qu'une *idée* claire, mais confuse de la beauté d'un poëme, il vous dira que c'est l'Iliade, l'Enéide, ou il ajoutera quelques synonymes; c'est un poëme qui est sublime, noble, harmonieux, qui ravit, qui enchante; des mots tant que vous voudrez; des *idées*, n'en attendez pas de lui.

Ce ne sont aussi que les *idées* distinctes qui sont propres à étendre nos connoissances, & qui par là sont préférables de beaucoup aux *idées* simplement claires, qui nous séduisent par leur éclat, & nous jettent cependant dans l'erreur; ce qui mérite que l'on s'y arrête pour faire voir que, quoique distinctes, elles sont encore susceptibles de perfection. Pour cela, une *idée* distincte doit être complette; c'est-à-dire, qu'elle doit renfermer les marques propres à faire reconnoître son objet en tout temps & en toutes circonstances. Un fou, dit-on, est un homme qui allie des *idées* incompatibles; voilà peut-être une *idée* distincte; mais fournit-elle des marques pour distinguer en tout temps un fou d'un homme sage?

Outre cela, les *idées* distinctes doivent être ce qu'on appelle dans l'école *adéquates*. On donne ce nom à une *idée* distincte des marques qui distinguent cette *idée*; un exemple viendra au secours de cette définition. On a une *idée* distincte de la vertu, quand on sait que c'est l'habitude de conformer ses actions libres à la loi naturelle. Cette *idée* n'est ni complettement distincte, ni adéquate, quand on ne sait que d'une manière confuse ce que c'est que l'habitude de conformer ses actions à une loi, ce que c'est qu'une action libre. Mais elle devient complette & adéquate, quand on se dit qu'une habitude est une facilité d'agir, qui s'acquiert par un fréquent exercice; que conformer ses actions à une loi, c'est choisir, entre plusieurs manières d'agir également possibles, celle qui suit la loi; que la loi naturelle est la volonté du législateur suprême qu'il a fait connoître aux hommes par la raison & par la conscience; qu'enfin les actions libres sont celles qui dépendent du seul acte de notre volonté.

Ainsi l'*idée* de vertu emporte tout ceci, une facilité acquise par un fréquent exercice, de choisir, entre plusieurs manières d'agir que nous pouvons exécuter par le seul acte de notre volonté, celle qui s'accommode le mieux à ce que la raison & la conscience nous représentent comme conformes à la volonté de Dieu; & cette *idée* de la vertu est non-seulement distincte, mais adéquate au premier degré. Pour la rendre plus distincte encore, on pourroit pousser cette analyse plus loin, & en cherchant les *idées* distinctes de tout ce qui entre dans l'*idée* de vertu, on seroit surpris combien ce mot embrasse de choses, auxquelles la plupart de ceux qui l'emploient, ne pensent guères. Il convient même de s'arrêter quand on est parvenu à des *idées* claires, mais confuses, que l'on ne peut plus résoudre; aller au-delà, ce seroit manquer son but, qui ne peut être que de former un raisonnement pour s'éclairer soi-

même, ou pour communiquer aux autres ce que nous avons dans l'esprit. Dans le second cas, nous remplissons nos vues, lorsque nous nous faisons entendre de celui à qui nous parlons : au premier, il suffit d'être parvenu à des principes assez certains, pour que nous puissions y donner notre assentiment.

De là on peut conclure l'importance de ne pas se contenter d'*idées* confuses dans les cas ou l'on peut s'en procurer de distinctes ; c'est ce qui donne cette netteté d'esprit qui en fait toute la justesse. Pour cela il faut s'exercer de bonne heure & assiduement sur les objets les plus simples, les plus familiers, en les considérant avec attention sous toutes leurs faces, & sous toutes les relations qu'ils peuvent avoir, en les comparant ensemble, en ayant égard aux moindres différences, & en observant l'ordre & la liaison qu'elles ont entr'elles.

Passant ensuite à des objets plus composés, on les observera avec la même exactitude, & l'on se fera par là une habitude d'avoir presque sans travail & sans peine des *idées* distinctes, & même de discerner toutes les *idées* particulières qui entrent dans la composition de l'*idée* principale. C'est ainsi qu'en analysant les *idées* de plusieurs objets, l'on parviendra à acquérir cette qualité d'esprit qu'on désigne par le mot *profondeur.* Au contraire, en négligeant cette attention, l'on n'aura jamais qu'un esprit superficiel qui se contente des *idées* claires, & qui n'aspire point à s'en former de distinctes, qui donne beaucoup à l'imagination, peu au jugement, qui ne saisit les choses que par ce qu'elles ont de sensible ; ne voulant ou ne pouvant avoir d'*idées* de ce qu'elles ont d'abstrait & de spirituel ; esprit qui peut se faire écouter, mais qui pour l'ordinaire est un fort mauvais guide.

C'est sur-tout le manque d'attention à examiner les objets de nos *idées*, à nous les rendre familiers, qui fait que nous n'en avons que des *idées* obscures ; & comme nous ne pouvons pas toujours conserver présens les objets dont nous avons acquis même des *idées* distinctes, la mémoire vient à notre secours pour nous les retracer ; mais si alors nous ne donnons pas la même attention à cette faculté de notre ame, l'expérience fait voir que les *idées* s'effacent autant & par les mêmes degrés par lesquels elles ont été acquises, & se font gravées dans l'ame ; ensorte que nous ne pouvons plus nous représenter l'objet, quand il est absent, ni le reconnoître, quand il est présent : des *idées* légèrement saisies, imparfaitement digérées, quoique distinctes, ne seroient bientôt plus que claires, ensuite confuses, puis obscures, & deviendront si obscures, qu'elles se réduisent à rien. L'exemple de la manière dont un jeune homme transporté en pays étranger, vient à oublier sa langue maternelle apprise par routine, en feroit une preuve, si l'on n'en avoit une infinité d'autres.

La manière de voir, d'envisager un objet, de le considérer avec attention sous toutes ses faces, de l'étudier, de ranger dans son esprit sous un certain ordre les *idées* particulières qui en dépendent, de s'appliquer a se rendre familiers les premiers principes & les propositions générales, de se les rappeller souvent, de ne pas s'occuper de trop d'objets à la fois, ni d'objets qui ayant trop de rapports, peuvent se confondre ; de ne point passer d'un objet à l'autre qu'on ne s'en soit fait une *idée* distincte, s'il est possible : tout cela forme une méthode de se représenter les objets, de connoître, d'étudier, sur laquelle on ne peut prescrire ici toutes les régles, que l'on trouvera dans un traité de Logique bien fait.

Convenons cependant qu'il est des choses dont, avec toute l'attention & la disposition possible, on ne peut parvenir à se faire des *idées* distinctes, soit parce que l'objet est trop composé, soit parce que les parties de cet objet différent trop peu entr'elles, pour que nous puissions les démêler & en saisir les différences, soit qu'elles nous échappent par leur peu de proportion avec nos organes, ou par leur éloignement, soit que l'essentiel d'une idée, ce qui la distingue de toute autre, se trouve enveloppé de plusieurs circonstances étrangères qui les dérobent à notre pénétration. Toute machine trop composée, le corps humain par exemple, est tellement combinée dans toutes ses parties, que la sagacité des plus habiles n'y peut voir la millième partie de ce qu'il y auroit à connoître pour s'en former une *idée* complettement distincte. Le mycroscope, le télescope nous ont donné à la vérité des *idées* plus distinctes sur des objets qui, avant ces découvertes étoient dans le second cas ; c'est-à-dire, très-obscures par la petitesse ou l'éloignement de ces objets ; & encore combien sommes-nous éloignés d'en avoir des *idées* nettes ! La plupart des hommes n'ont qu'une *idée* assez obscure de ce qu'ils entendent par le mot de *cause*, parce que dans la production d'un effet, la cause se trouve ordinairement enveloppée, & tellement jointe à diverses choses, qu'il leur est difficile de discerner en quoi elle consiste.

Cet exemple même nous indique un obstacle à nous procurer des *idées* distinctes ; c'est l'imperfection & l'abus des mots comme signes représentatifs, mais signes arbitraires de nos *idées.* Il n'est que trop fréquent, & l'expérience nous montre tous les jours que l'on est dans l'habitude d'employer des mots, sans y joindre d'*idées* précises, ou même aucune *idée*, de les employer tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, ou de les lier à d'autres, qui en rendent la signification indéterminée, & de supposer toujours, comme on le fait, que les mots excitent chez les autres les mêmes *idées* que nous y avons attachées.

Comment se faire des *idées* distinctes avec des signes aussi équivoques ? Le meilleur conseil que l'on puisse donner contre cet abus, c'est qu'après s'être appliqué à n'avoir que des *idées* bien nettes & bien déterminées, nous n'employions jamais, ou du moins le plus rarement qu'il nous sera possible, des mots qui nous donnent du moins une *idée* claire que nous tâchions de fixer la signification de ces mots ; qu'en cela nous suivions, autant qu'on le pourra, l'usage commun, & qu'enfin nous évitions de prendre le même mot en deux sens différens. Si cette règle générale, dictée par le bon sens, étoit suivie & observée dans tous ses détails avec quelque soin, les mots, bien loin d'être un obstacle, deviendroient un aide, un secours infini à la recherche de la vérité, par le moyen des *idées* distinctes, dont ils doivent être les signes. C'est à l'article des définitions & à tant d'autres, sur la partie philosophique de la Grammaire que nous renvoyons.

Quelque étendue que l'on ait donnée à cet article, il y auroit encore bien des choses à dire sur nos *idées*, considérées relativement aux facultés de notre ame, sur leurs usages, comme étant les sources de nos jugemens, & les principes de nos connoissances. Mais tout cela a été dit, & se trouve dans un si grand nombre de bons ouvrages sur l'art de penser & de communiquer nos pensées, qu'il seroit superflu de s'y arrêter davantage. Quiconque voudra méditer sur ce qui se passe en lui, lorsqu'il s'applique à la recherche de quelque vérité, s'instruira mieux par lui-même de la nature des *idées*, de leurs objets & de leur utilité.

Des idées en général.

Chaque homme étant convaincu lui-même qu'il pense, & que ce qui est dans son esprit lorsqu'il pense, étant des *idées* qui l'occupent actuellement, il est hors de doute que les hommes ont plusieurs *idées* dans l'esprit, comme celles qui sont exprimées par ces mots, *blancheur*, *dureté*, *douceur*, *pensée*, *mouvement*, *homme*, *éléphant*, *armée*, *meurtre* & plusieurs autres. Cela posé, la première chose qui se présente à examiner, c'est comment l'homme vient à avoir toutes ces *idées*. Je sais que c'est un sentiment généralement établi, que tous les hommes ont des *idées* innées, certains caractères originaux qui ont été gravés dans leur ame dès le premier moment de leur existence. J'ai déjà examiné au long ce sentiment, & je m'imagine que ce que j'ai dit pour le réfuter, sera reçu avec beaucoup plus de facilité, lorsque j'aurai fait voir d'où l'entendement peut tirer toutes les *idées* qu'il a, par quels moyens & par quels degrés elles peuvent venir dans l'esprit ; sur quoi j'en appellerai à ce que chacun peut observer & éprouver soi-même.

Supposons donc qu'au commencement l'ame est ce qu'on appelle *une table rase*, vuide de tous caractères, sans aucune *idée* quelle qu'elle soit. Comment vient-elle à recevoir des *idées* ? par quel moyen en acquiert-elle cette prodigieuse quantité que l'imagination de l'homme, toujours agissante & sans bornes, lui présente avec une variété presqu'infinie ? D'où puise-t-elle tous ces matériaux qui sont comme le fond de tous ses raisonnemens & de toutes ses connnoissances ? A cela je réponds en un mot, de l'expérience : c'est là le fondement de toutes nos connoissances ; & c'est de-là qu'elles tirent leur première origine. Les observations que nous faisons sur les objets extérieurs & sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre ame, que nous appercevons & sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées. Ce sont là les deux sources d'où découlent toutes les *idées* que nous avons, ou que nous pouvons avoir naturellement.

Et premièrement nos sens étant frappés par certains objets extérieurs, font entrer dans notre ame plusieurs perceptions distinctes des choses, selon les diverses manières dont ces objets agissent sur nos sens. C'est ainsi que nous acquérons les *idées* que nous avons du blanc, du jaune, du chaud, du froid, du dur, du mou, du doux, de l'amer, & de tout ce que nous appellons *qualités sensibles.* Nos sens, dis-je, font entrer toutes ces *idées* dans notre ame, par où j'entends qu'ils font passer des objets extérieurs dans l'ame, ce qui y produit ces sortes de perceptions. Et comme cette grande source de la plupart des *idées* que nous avons, dépend entièrement de nos sens, & se communique à l'entendement par leur moyen, je l'appelle *sensation.*

L'autre source d'où l'entendement vient à recevoir des *idées*, c'est la perception des opérations de notre ame sur les *idées* qu'elle a reçues par les sens : opérations qui, devenant l'objet des réflexions de l'ame, produisent dans l'entendement une autre espèce d'*idées*, que les objets extérieurs n'auroient pu lui fournir : telles que sont les *idées* de ce qu'on appelle *appercevoir*, *penser*, *douter*, *croire*, *raisonner*, *connoître*, *vouloir*, & toutes les différentes actions de notre ame, de l'existence desquelles étant pleinement convaincus, parce que nous les trouvons en nous-mêmes, nous recevons par leur moyen des *idées* aussi distinctes que celles que les corps produisent en nous, lorsqu'ils viennent à frapper nos sens C'est-là une source d'*idées* que chaque homme a toujours en lui-même ; & quoique cette faculté ne soit pas un sens, parce qu'elle n'a rien à faire avec les objets extérieurs, elle en approche beaucoup, & le nom de *sens intérieur* ne lui conviendroit pas mal. Mais comme j'appelle l'autre source de nos *idées sensation*, je nommerai celle-ci *réflexion*, parce que l'ame ne reçoit par son moyen

que les *idées* qu'elle acquiert en réfléchissant sur ses propres opérations. C'est pourquoi je vous prie de remarquer que dans la suite de ce discours, j'entends par réflexion la connoissance que l'ame prend de ses différentes opérations, par où l'entendement vient à s'en former des *idées*. Ce sont-là, à mon avis, les seuls principes d'où toutes nos *idées* tirent leur origine ; savoir, les choses extérieures & matérielles qui sont les objets de la sensation, & les opérations de notre esprit, qui sont les objets de la réflexion. J'emploie ici le mot d'*opération* dans un sens étendu, non-seulement pour signifier les actions de l'ame concernant ses idées, mais encore certaines passions qui sont produites quelquefois par ces *idées*, comme le plaisir ou la douleur que cause quelque pensée que ce soit.

L'entendement ne me paroît avoir absolument aucune *idée*, qui ne lui vienne de l'une de ces deux sources. Les objets extérieurs fournissent à l'esprit des *idées* des qualités sensibles; c'est-à-dire, toutes ces différentes perceptions que ces qualités produisent en nous : & l'esprit fournit à l'entendement les *idées* de ses propres opérations. Si nous faisons une exacte revue de toutes ces *idées*, & de leurs différens modes, combinaisons & relations, nous trouverons que c'est à quoi se réduisent toutes nos *idées* ; & que nous n'avons rien dans l'esprit qui n'y vienne par l'une de ces deux voies. Que quelqu'un prenne seulement la peine d'examiner ses propres pensées, & de fouiller exactement dans son esprit, pour considérer tout ce qui s'y passe, & qu'il me dise après cela, si toutes les *idées* originales qui y sont, viennent d'ailleurs que des objets de ses sens, ou des opérations de son ame, considérés comme des objets de la réflexion qu'elle fait sur les *idées* qui lui sont venues par les sens. Quelque grand amas de connoissances qu'il y découvre, il verra, je m'assure, après y avoir bien pensé, qu'il n'a d'autres *idées* dans l'esprit, que celles qui y ont été produites par ces deux voies, quoique peut-être combinées & étendues par l'entendement, avec une variété infinie, comme nous le verrons dans la suite.

Quiconque considérera avec attention l'état où se trouve un enfant, dès qu'il vient au monde, n'aura pas grand sujet de se figurer qu'il ait dans l'esprit ce grand nombre d'*idées*, qui sont la matière des connoissances qu'il a dans la suite. C'est par degrés qu'il acquiert toutes ces *idées* : & quoique celles des qualités qui sont le plus exposées à sa vue, & qui lui sont le plus familières, s'impriment dans son esprit avant que la mémoire commence de tenir registre du temps & de l'ordre des choses, il arrive néanmoins assez souvent que certaines qualités peu communes se présentent si tard à l'esprit, qu'il y a peu de gens qui ne puissent rappeler le souvenir du temps auquel ils ont commencé à les connoître : & si cela en valoit la peine, il est certain qu'un enfant pourroit être conduit de telle sorte, qu'il auroit fort peu d'*idées*, même des plus communes, avant que d'être homme fait. Mais tous ceux qui viennent dans ce monde étant d'abord environnés de corps qui frappent leurs sens continuellement & en différentes manières, une grande diversité d'*idées* se trouvent gravées dans l'ame des enfans, soit qu'on prenne le soin de leur en donner connoissance, ou non. La lumière & les couleurs sont toujours en état de faire impression par-tout où l'œil est ouvert pour leur donner entrée. Les sons, & certaines qualités qui concernent l'attouchement, ne manquent pas non plus d'agir sur les sens qui leur sont propres ; & de s'ouvrir un passage dans l'ame. Je crois pourtant qu'on m'accordera sans peine, que si un enfant étoit retenu dans un lieu où il ne vît que du blanc & du noir, jusqu'à ce qu'il devînt homme fait, il n'auroit pas plus d'*idée* de l'écarlate ou du vert, que celui qui dès son enfance n'a jamais goûté ni huitre ni ananas, connoît le goût particulier de ces deux choses.

Par conséquent les hommes reçoivent du dehors plus ou moins d'*idées* simples, selon que les objets qui se présentent à eux leur en fournissent une diversité plus ou moins grande, comme ils en reçoivent aussi des opérations intérieures de leur esprit, selon qu'ils y réfléchissent plus ou moins. Car quoique celui qui examine les opérations de son esprit, ne puisse qu'en avoir des *idées* claires & distinctes, il est pourtant certain que s'il ne tourne pas ses pensées de ce côté-là, pour faire une attention particulière sur ce qui se passe dans son ame, il sera aussi éloigné d'avoir des *idées* distinctes de toutes les opérations de son esprit, que celui qui prétendroit avoir toutes les *idées* particulières qu'on peut avoir d'un certain paysage, ou des parties & des divers mouvemens d'une horloge, sans avoir jamais jetté les yeux sur ce paysage ou sur cette horloge, pour en considérer exactement toutes les parties. L'horloge ou le tableau peuvent être placés d'une telle manière, que, quoiqu'ils se rencontrent tous les jours sur son chemin, il n'aura que des *idées* fort confuses de toutes leurs parties, jusqu'à ce qu'il se soit appliqué avec attention à les considérer chacune en particulier.

Et de là nous voyons pourquoi il se passe bien du temps avant que la plupart des enfans aient des *idées* des opérations de leur propre esprit, & pourquoi certaines personnes n'en connoissent ni fort clairement ni fort parfaitement la plus grande partie, pendant tout le cours de leur vie. La raison de cela est que, quoique ces opérations soient continuellement excitées dans l'ame, elles n'y paroissent que comme des visions flottantes, & n'y font pas d'assez fortes impressions pour en laisser dans l'ame des *idées* claires, distinctes & durables, jusqu'à ce que l'entendement

vienne à se replier, pour ainsi dire, sur soi-même, à réfléchir sur ses propres opérations, & à se proposer lui-même pour l'objet de ses propres contemplations. Les enfans ne sont pas plutôt au monde, qu'ils se trouvent environnés d'une infinité de choses nouvelles, qui, par l'impression continuelle qu'elles font sur leurs sens, s'attirent l'attention de ces petites créatures, que leur penchant porte à connoître tout ce qui leur est nouveau, & à prendre du plaisir à la diversité des objets qui les frappent en tant de différentes manières. Ainsi les enfans emploient ordinairement leurs premières années à voir & à observer ce qui se passe au-dehors; de sorte que continuant à s'attacher constamment à tout ce qui frappe les sens, ils font rarement aucune sérieuse réflexion sur ce qui se passe au-dedans d'eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à un âge plus avancé; & il s'en trouve qui, devenus hommes, n'y pensent presque jamais.

Du reste, demander en quel temps l'homme commence d'avoir quelques *idées*, c'est demander en quel temps il commence d'appercevoir; car avoir des *idées*, & avoir des perceptions, c'est une seule & même chose. Je sais bien que certains philosophes assurent que l'ame pense toujours; qu'elle a constamment en elle-même une perception actuelle de certaines *idées*, aussi long-temps qu'elle existe, & que la pensée actuelle est aussi inséparable de l'ame que l'extension actuelle est inséparable du corps; de sorte que, si cette opinion est véritable, rechercher en quel temps un homme commence d'avoir des *idées*, c'est la même chose que de rechercher quand son ame a commencé d'exister; car, à ce compte, l'ame & ses *idées* commencent à exister dans le même temps, tout de même que le corps & son étendue.

Mais soit qu'on suppose que l'ame existe avant, après ou dans le même temps que le corps commence d'être grossièrement organisé, ou d'avoir les principes de la vie, ce que je laisse discuter à ceux qui ont mieux médité sur cette matière que moi, quelque supposition, dis-je, qu'on fasse à cet égard, j'avoue qu'il m'est tombé en partage une de ces ames pesantes, qui ne se sentent pas toujours occupées de quelque *idée*, & qui ne sauroient concevoir qu'il soit plus nécessaire à l'ame de penser toujours, qu'au corps d'être toujours en mouvement; la perception des *idées* étant à l'ame, comme je crois, ce que le mouvement est au corps; savoir, une de ses opérations, & non pas ce qui en constitue l'essence. D'où il s'ensuit que, quoique la pensée soit regardée comme l'action la plus propre à l'ame, il n'est pourtant pas nécessaire de supposer que l'ame pense toujours, & qu'elle soit toujours en action. C'est-là peut-être le privilège de l'auteur & du conservateur de toutes choses, qui étant infini dans ses perfections, ne dort ni ne sommeille jamais; ce qui ne convient point à aucun être fini, ou du moins à un être tel que l'ame de l'homme. Nous savons certainement par expérience que nous pensons quelquefois; d'où nous tirons cette conclusion infaillible, qu'il y a en nous quelque chose qui a la puissance de penser. Mais de savoir si cette substance pense continuellement ou non, c'est de quoi nous ne pouvons nous assurer qu'autant que l'expérience nous en instruit; car dire que penser actuellement est une propriété essentielle à l'ame, c'est poser visiblement ce qui est en question, sans en donner aucune preuve, de quoi l'on ne sauroit pourtant se dispenser, à moins que ce ne soit une proposition évidente par elle-même. Or j'en appelle à tout le genre humain pour savoir s'il est vrai que cette proposition, *l'ame pense toujours*, soit évidente par elle-même, de sorte que chacun y donne son consentement, dès qu'il l'entend pour la première fois. Je doute si j'ai pensé la nuit précédente ou non. C'est une question de fait, c'est la décider gratuitement & sans raison, que d'alléguer en preuve une supposition qui est la chose même dont on dispute. Il n'y a rien qu'on ne puisse prouver par cette méthode. Je n'ai qu'à supposer que toutes les pendules pensent, tandis que le balancier est en mouvement; & dès-là j'ai prouvé suffisamment & d'une manière incontestable que ma pendule a pensé durant toute la nuit précédente. Mais quiconque veut éviter de se tromper soi-même, doit établir son hypothèse sur un point de fait, & en démontrer la vérité par des expériences sensibles, & non pas se prévenir sur un point de fait en faveur de son hypothèse; c'est-à-dire juger qu'un fait est vrai, parce qu'il le suppose tel; manière de prouver qui se réduit à ceci: il faut nécessairement que j'aie pensé pendant toute la nuit précédente, parce qu'un autre a supposé que je pense toujours, quoique je ne puisse pas appercevoir moi-même que je pense effectivement toujours?

Je ne puis m'empêcher de remarquer ici que des gens passionnés pour leurs sentimens sont non-seulement capables d'alléguer en preuve une pure supposition de ce qui est en question, mais encore de faire dire à ceux qui ne sont pas de leur avis toute autre chose que ce qu'ils ont dit effectivement. C'est ce que j'ai éprouvé dans cette occasion; car il s'est trouvé un auteur qui ayant lu la première édition de cet ouvrage, & n'étant pas satisfait de ce que je viens d'avancer contre l'opinion de ceux qui soutiennent que l'ame pense toujours, me fait dire qu'une chose cesse d'exister, parce que nous ne sentons pas qu'elle existe pendant notre sommeil. Etrange conséquence, qu'on ne peut m'attribuer, sans avoir l'esprit rempli d'une aveugle préoccupation! Car je ne dis pas qu'il n'y ait point d'ame dans l'homme, parce que durant le sommeil, l'homme n'en a aucun sentiment; mais je dis que l'homme ne sauroit penser, en quelque temps que ce soit, qu'il veille ou qu'il dorme, sans s'en ap-

percevoir. Ce sentiment n'est nécessaire à l'égard d'aucune chose, excepté nos pensées, auxquelles il est & sera toujours nécessairement attaché, jusqu'à ce que nous puissions penser, sans être convaincus en nous-mêmes que nous pensons.

Je conviens que l'ame n'est jamais sans penser dans un homme qui veille, parce que c'est ce qu'emporte l'état d'un homme éveillé. Mais de savoir s'il ne peut pas convenir à tout l'homme, y compris l'ame aussi-bien que le corps, de dormir sans avoir aucun songe, c'est une question qui vaut la peine d'être examinée par un homme qui veille: car il n'est pas aisé de concevoir qu'une chose puisse penser, & ne point sentir qu'elle pense. Que si l'ame pense dans un homme qui dort, sans en avoir une perception actuelle, je demande si pendant qu'elle pense de cette manière, elle sent du plaisir ou de la douleur, si elle est capable de félicité ou de misère. Pour l'homme, je suis assuré qu'il n'en est pas plus capable dans ce temps-là que le lit ou la terre où il est couché; car d'être heureux ou malheureux, sans en avoir aucun sentiment, c'est une chose qui me paroît tout-à fait incompatible. Que si l'on dit qu'il peut être que, tandis que le corps est accablé de sommeil, l'ame a ses pensées, ses sentimens, ses plaisirs & ses peines, séparément & en elle même, sans que l'homme s'en apperçoive & y prenne aucune part. Il est certain que Socrate dormant, & Socrate éveillé n'est pas la même personne, & que l'ame de Socrate, lorsqu'il dort, & Socrate, qui est un homme composé de corps & d'ame lorsqu'il veille, sont deux personnes, parce que Socrate éveillé n'a aucune connoissance du bonheur ou de la misère de son ame qui y participe toute seule pendant qu'il dort, auquel état il ne s'en apperçoit pas du tout, & n'y prend pas plus de part qu'au bonheur ou à la misère d'un homme qui est aux Indes, & qui lui est absolument inconnu; car si nous séparons de nos actions & de nos sensations, & sur-tout du plaisir & de la douleur, le sentiment intérieur que nous en avons & l'intérêt qui l'accompagne, il sera bien mal-aisé de savoir ce qui fait la même personne.

L'ame pense, disent ces gens-là, pendant le plus profond sommeil. Mais lorsque l'ame pense, & qu'elle a des perceptions, elle est sans doute aussi capable de recevoir des *idées* de plaisir ou de douleur qu'aucune autre *idée* que ce soit, & elle doit nécessairement sentir en elle-même ses propres perceptions. Cependant si l'ame a toutes ses perceptions à part, il est visible que l'homme qui est endormi, n'en a aucun sentiment en lui-même. Supposons donc que Castor étant endormi, son ame est séparée de son corps, pendant qu'il dort: supposition qui ne doit point paroître impossible à ceux avec qui j'ai présentement à faire, lesquels accordent si librement la vie à tous les autres animaux différens de l'homme, sans leur donner une ame qui connoisse & qui pense; ces gens-là, dis-je, ne peuvent trouver aucune impossibilité ou contradiction à dire que le corps puisse vivre sans ame, ou que l'ame puisse subsister, penser, ou avoir des perceptions, même celles de plaisir ou de douleur, sans être jointe à un corps. Cela étant, supposons que l'ame de Castor, séparée de son corps pendant qu'il dort, a ses pensées à part. Supposons encore qu'elle choisit pour théâtre de ses pensées le corps d'un autre homme, celui de Pollux, par exemple, qui dort sans ame; car si, tandis que Castor est endormi, son ame peut avoir des pensées, dont il n'a aucun sentiment en lui-même, n'importe quel lieu son ame choisisse pour penser: nous avons par ce moyen les corps de deux hommes qui n'ont entr'eux qu'une seule ame, & que nous supposons endormis & éveillés tour-à-tour; de sorte que l'ame pense toujours dans celui des deux qui est éveillé, de quoi celui qui est endormi n'a jamais aucun sentiment en lui-même, ni aucune perception quelle qu'elle soit. Je demande présentement si Castor & Pollux n'ayant qu'une seule ame qui agit en eux par tout, de sorte qu'elle a dans l'un des pensées & des perceptions dont l'autre n'a jamais aucun sentiment & auxquelles il ne prend jamais aucun intérêt; je demande, dis-je, si, dans ce cas-là, Castor & Pollux ne sont pas deux personnes aussi distinctes que Castor & Hercule, ou que Socrate & Platon; & si l'un d'eux ne pourroit point être fort heureux, & l'autre tout-à-fait misérable? C'est justement par la même raison que ceux qui disent que l'ame a en elle-même des pensées dont l'homme n'a aucun sentiment, séparent l'ame d'avec l'homme, & divisent l'homme même en deux personnes distinctes; car je suppose qu'on ne s'avisera pas de faire consister l'identité des personnes dans l'union de l'ame avec certaines particules de matière qui soient les mêmes en nombre, parce que, si cela étoit nécessaire pour constituer l'identité des personnes, il seroit impossible, dans ce flux perpétuel, où sont les particules de notre corps, qu'aucun homme puisse être la même personne deux jours ou même deux momens de suite.

Ainsi le moindre assoupissement où nous jette le sommeil, suffit, ce me semble, pour renverser la doctrine de ceux qui soutiennent que l'ame pense toujours. Du moins ceux à qui il arrive de dormir, sans faire aucun songe, ne peuvent jamais être convaincus que leurs pensées soient en action quelquefois pendant quatre heures, sans qu'ils en sachent rien, & si on les éveille au milieu de cette contemplation dormante, & qu'on les prenne, pour ainsi dire, sur le fait, il ne leur est pas possible de rendre compte de ces prétendues contemplations.

On dira peut-être, que dans le plus profond sommeil, l'ame a des pensées que la mémoire ne retient point. Mais il paroît bien malaisé à concevoir que dans ce moment l'ame pense dans un homme endormi, & le moment suivant dans un homme

éveillé, sans qu'elle se ressouvienne, ni qu'elle soit capable de rappeller la mémoire de la moindre circonstance de toutes les pensées qu'elle vient d'avoir en dormant. Pour persuader une chose qui paroît si inconcevable, il faudroit la prouver autrement que par une simple affirmation. Car qui peut se figurer, sans en avoir d'autre raison que l'assertion magistrale de la personne qui l'affirme; qui peut, dis-je, se persuader, sur un aussi foible fondement, que la plus grande partie des hommes pensent durant toute leur vie plusieurs heures chaque jour à des choses dont ils ne peuvent se ressouvenir le moins du monde, si, dans le temps même que leur esprit en est actuellement occupé, on leur demande ce que c'est. Je crois pour moi que la plupart des hommes passent une grande partie de leur sommeil sans songer; & j'ai su d'un homme qui, dans sa jeunesse, s'étoit appliqué à l'étude & avoit la mémoire assez heureuse, qu'il n'avoit jamais fait aucun songe, avant que d'avoir eu la fièvre, dont il venoit d'être guéri dans le temps qu'il me parloit; il avoit alors vingt-cinq ou vingt-six ans. On pourroit, je crois, trouver plusieurs exemples semblables dans le monde. Il n'y a du moins personne qui, parmi ceux de sa connoissance, n'en trouve assez qui passent la plus grande partie des nuits sans songer.

D'ailleurs, penser souvent, & ne pas conserver un seul moment le souvenir de ce qu'on pense, c'est penser d'une manière bien inutile. L'ame dans cet état-là n'est que fort peu, ou point du tout au dessus de la condition d'un miroir, qui recevant constamment diverses images ou idées, n'en retient aucune. Ces images s'évanouissant & disparoissant, sans qu'il y en reste aucune trace, le miroir n'en devient pas plus parfait, non plus que l'ame, par le moyen de ces sortes de pensées dont elle ne sauroit conserver le souvenir un seul instant. On dira peut-être que lorsqu'un homme éveillé pense, son corps a quelque part à cette action, & que le souvenir de ses pensées se conserve par le moyen des impressions qui se font dans le cerveau, & des traces qui y restent, après qu'il a pensé; mais qu'à l'égard des pensées que l'homme n'apperçoit point, lorsqu'il dort, l'ame les roule à part en elle-même, sans faire aucun usage des organes du corps; c'est pourquoi elle n'y laisse aucune impression, ni par conséquent aucun souvenir de ces sortes de pensées. Mais sans répéter ici ce que je viens de dire de l'absurdité qui suit d'une telle supposition; savoir, que le même homme se trouve par-là divisé en deux personnes distinctes; je réponds, outre cela, que quelques *idées* que l'ame puisse recevoir & considérer sans l'intervention du corps, il est raisonnable de conclure qu'elle peut aussi en conserver le souvenir sans l'intervention du corps, ou bien la faculté de penser ne sera pas d'un grand avantage à l'ame & à tout autre esprit séparé du corps. Si l'ame ne se souvient pas de ses propres pensées; si elle ne peut se les mettre en réserve, ni se les rappeller, pour les employer dans l'occasion, si elle n'a pas le pouvoir de réfléchir sur le passé & de se servir des expériences, des raisonnemens & des réflexions qu'elle a faites auparavant, à quoi lui sert de penser? Ceux qui réduisent l'ame à penser de cette manière n'en font pas un être beaucoup plus excellent que ceux qui ne la regardent que comme un assemblage des parties les plus subtiles de la matière; gens qu'ils condamnent eux-mêmes avec tant de hauteur; car enfin, des caractères tracés sur la poussière, que le premier souffle de vent efface, ou bien des impressions faites sur un amas d'atômes ou d'esprits animaux, sont aussi utiles & rendent le sujet aussi excellent que les pensées de l'ame qui s'évanouissent à mesure qu'elle pense, ces pensées n'étant pas plutôt hors de sa vue, qu'elles se dissipent pour jamais, sans laisser aucun souvenir après elles. La nature ne fait rien en vain ou pour des fins peu considérables: & il est bien mal-aisé de concevoir que notre divin créateur dont la sagesse est infinie, nous ait donné la faculté de penser qui est si admirable, & qui approche le plus de l'excellence de cet être incompréhensible, pour être employée d'une manière si inutile, la quatrième partie du temps qu'elle est en action, pour le moins; ensorte qu'elle pense constamment durant tout ce temps-là, sans se souvenir d'aucune de ses pensées, sans en retirer aucun avantage pour elle-même, ou pour les autres, & sans être par-là d'aucune utilité à quoi que ce soit dans ce monde. Si nous pensons bien à cela, nous ne trouverons pas, je m'assure, que le mouvement de la matière toute brute & insensible qu'elle est, puisse être, nulle part dans le monde, si inutile & si absolument hors d'œuvre.

A la vérité nous avons quelquefois des exemples de certaines perceptions qui nous viennent en dormant, & dont nous conservons le souvenir; mais y a-t-il rien de plus extravagant & de plus mal lié que la plupart de ces pensées? Combien peu de rapport ont-elles avec la perfection qui doit convenir à un être raisonnable? C'est ce que savent fort bien ceux qui sont accoutumés à faire des songes, sans qu'il soit nécessaire de les en avertir. Sur quoi je voudrois bien qu'on me dît si, lorsque l'ame pense ainsi à part, & comme séparée du corps, elle agit moins raisonnablement que, lorsqu'elle agit conjointement avec le corps, ou non. Si les pensées qu'elle a dans ce premier état sont moins raisonnables, ces gens-là doivent donc dire que c'est du corps que l'ame tient la faculté de penser raisonnablement. Que si ces pensées ne sont pas alors moins raisonnables que lorsqu'elle agit avec le corps, c'est une chose étonnante que nos songes soient pour la plupart si frivoles & si absurdes, que l'ame ne retienne aucun de ces soliloques, aucune de ses méditations les plus raisonnables.

Je voudrois aussi que ceux qui l'assurent

avec tant de confiance, que l'ame pense toujours, nous disent quelles sont les *idées* qui se trouvent dans l'ame d'un enfant, avant qu'elle soit unie au corps, ou justement dans le temps de son union, avant qu'elle ait reçue aucune *idée* par voie de sensation. Les songes d'un homme endormi ne sont composés, à mon avis, que des *idées* que cet homme a eues en veillant, quoique pour la plupart jointes bisarrement ensemble. Si l'ame a des *idées* par elle-même, qui ne lui viennent ni par sensation ni par réflexion, comme cela doit être, supposé qu'elle pense avant que d'avoir aucune impression par le moyen du corps, c'est une chose bien étrange, que plongée dans ces méditations particulières, qui le sont à tel point que l'homme lui-même ne s'en apperçoit pas, elle ne puisse jamais en retenir aucune dans le même moment qu'elle vient à en être retirée par le dégourdissement du corps, pour donner par-là à l'homme le plaisir d'avoir fait quelque nouvelle découverte. Et qui pourroit trouver la raison pourquoi pendant tant d'heures qu'on passe dans le sommeil, l'ame recueillie en elle-même & ne cessant de penser durant tout ce temps-là, ne rencontre pourtant jamais aucune de ces *idées* qu'elle n'a reçues ni par sensation ni par réflexion, ou du moins n'en conserve dans sa mémoire absolument aucun autre, que celles qui lui viennent à l'occasion du corps, & qui dès-là doivent nécessairement être moins naturelles à l'esprit? C'est une chose bien surprenante, que pendant la vie d'un homme, son ame ne puisse pas se rappeller une seule fois quelqu'une de ces pensées pures & naturelles, quelqu'une de ces *idées* qu'elle a eues avant que d'en emprunter aucune du corps, & que jamais elle ne lui présente, lorsqu'il est éveillé, aucunes autres *idées* que celles qui retiennent l'odeur du vase où elle est renfermée, je veux dire, qui tirent manifestement leur origine de l'union qu'il y a entre l'ame & le corps. Si l'ame pense toujours, & qu'ainsi elle ait eu des *idées* avant que d'avoir été unie au corps, ou que d'en avoir reçu aucune par le corps, on ne peut s'empêcher de supposer que durant le sommeil elle ne rappelle ses *idées* naturelles, & que pendant cette espèce de séparation d'avec le corps, il n'arrive, au moins quelquefois, que parmi toutes ces *idées* dont elle est occupée, en se recueillant ainsi en elle-même, il ne s'en présente quelques-unes purement naturelles, & qui soient justement du même ordre que celles qu'elle avoit eues autrement que par le corps, ou par ses réflexions sur les *idées* qui lui sont venues des objets extérieurs. Or comme jamais homme ne rappelle le souvenir d'aucune de ces sortes d'*idées*, lorsqu'il est éveillé, nous devons conclure de cette hypothèse, ou que l'ame se ressouvient de quelque chose dont l'homme ne sauroit se ressouvenir, ou bien que la mémoire ne s'étend que sur les *idées* qui viennent du corps ou des opérations de l'ame sur ces *idées*.

Je voudrois bien aussi que ceux qui soutiennent avec tant de confiance que l'ame de l'homme, ou ce qui est la même chose, que l'homme pense toujours, me disent comment ils savent, & par quel moyen ils viennent à connoître qu'ils pensent eux-mêmes, lors même qu'ils ne s'en apperçoivent point. Pour moi, je crains fort que ce ne soit une affirmation destituée de preuves, & une connoissance sans perception, ou plutôt une notion très-confuse qu'on s'est formée pour défendre une hypothèse, bien loin d'être une de ces vérités claires que leur propre évidence nous force de recevoir, ou qu'on ne peut nier sans contredire grossièrement la plus commune expérience; car ce qu'on peut dire tout au plus sur cet article, c'est qu'il est possible que l'ame pense toujours; mais qu'elle ne conserve pas toujours le souvenir de ce qu'elle pense: & moi je dis qu'il est aussi possible que l'ame ne pense pas toujours, & qu'il est beaucoup plus probable qu'elle ne pense pas quelquefois, qu'il n'est probable qu'elle pense souvent & pendant un assez long temps tout de suite, sans pouvoir être convaincue un moment après, qu'elle ait eu aucune pensée.

Supposer que l'ame pense & que l'homme ne s'en apperçoit point, c'est, comme j'ai déja dit, faire deux personnes d'un seul homme; & c'est de quoi l'on auroit sujet de soupçonner ces messieurs, si l'on prend bien garde à la manière dont ils s'expriment à cette occasion; car il ne me souvient pas d'avoir remarqué que ceux qui nous disent que l'ame pense toujours, ne disent jamais que l'homme pense toujours. Or l'ame peut-elle penser sans que l'homme pense? ou bien l'homme peut-il penser, sans en être convaincu en lui-même? Cela passeroit apparemment pour galimathias, si d'autres le disoient. S'ils soutiennent que l'homme pense toujours, mais qu'il n'en est pas toujours convaincu en lui-même, ils peuvent tout aussi bien dire que le corps est étendu sans avoir des parties; car dire que le corps est étendu sans avoir des parties, & qu'une chose pense sans connoître & sans appercevoir qu'elle pense, ce sont deux assertions également inintelligibles. Et ceux qui parlent ainsi seront tout aussi bien fondés à soutenir, si cela peut servir à leur hypothèse, que l'homme a toujours faim; mais qu'il n'a pas toujours un sentiment de faim, puisque la faim ne sauroit être sans ce sentiment-là, non plus que la pensée sans une conviction qui nous assure intérieurement que nous pensons. S'ils disent que l'homme a toujours cette conviction, je demande d'où ils le savent, puisque cette conviction n'est autre chose que la perception de ce qui se passe dans l'ame de l'homme. Or un autre homme peut-il s'assurer que je sens en moi ce que je n'apperçois pas moi-même? C'est ici que la connoissance de l'homme ne sauroit s'étendre au-delà de

sa

ſa propre expérience. Réveillez un homme d'un profond ſommeil, & demandez-lui à quoi il penſoit dans ce moment. S'il ne ſent pas lui-même qu'il ait penſé à quoi que ce ſoit dans ce temps là, il faut être grand devin pour pouvoir l'aſſurer qu'il n'a pas laiſſé de penſer effectivement. Ne pourroit-on pas lui ſoutenir avec plus de raiſon qu'il n'a pas dormi? C'eſt-là ſans doute une affaire qui paſſe la Philoſophie; & il n'y a qu'une révélation expreſſe qui puiſſe découvrir à un autre qu'il y a dans mon ame des penſées, lorſque je ne puis point y en découvrir moi-même. Il faut que ces gens-là aient la vue bien perçante pour voir certainement que je penſe, lorſque je ne le ſaurois voir moi-même, & que je déclare expreſſément que je le ne vois pas. Et ce qu'il y a de plus admirable, des mêmes yeux qu'ils pénètrent en moi ce que je n'y ſaurois voir moi-même, ils voient que les chiens & les éléphans ne penſent point, quoique ces animaux en donnent toutes les démonſtrations imaginables, excepté qu'ils ne nous le diſent pas eux-mêmes. Il y a en tout cela plus de myſtère, au jugement de certaines perſonnes, que dans tout ce qu'on rapporte des frères de la Roſe-Croix; car enfin il paroît plus aiſé de ſe rendre inviſible aux autres que de faire que les penſées d'un autre me ſoient connues, tandis qu'il ne les connoît pas lui-même. Mais pour cela il ne faut que définir l'ame une ſubſtance qui penſe toujours, & l'affaire eſt faite. Si une telle définition eſt de quelqu'autorité, je ne vois pas qu'elle puiſſe ſervir à autre choſe qu'à faire ſoupçonner à pluſieurs perſonnes qu'ils n'ont point d'ames, puiſqu'ils éprouvent qu'une bonne partie de leur vie ſe paſſe ſans qu'ils aient aucune penſée; car je ne connois point de définitions ni de ſuppoſitions d'aucune ſecte qui ſoient capables de détruire une expérience conſtante; & c'eſt ſans doute une pareille affectation de vouloir ſavoir plus que nous ne pouvons comprendre, qui fait tant de fracas, & cauſe tant de vaines diſputes dans le monde.

Je ne vois donc aucune raiſon de croire que l'ame penſe avant que les ſens lui aient fourni des *idées* pour être l'objet de ſes penſées; & comme le nombre de ces *idées* augmente, & qu'elles ſe conſervent dans l'eſprit, il arrive que l'ame perfectionnant par l'exercice ſa faculté de penſer dans ſes différentes parties, en combinant diverſement ces *idées*, en réfléchiſſant ſur ſes propres opérations, augmente le fonds de ſes *idées* auſſi bien que la facilité d'en acquérir de nouvelles par le moyen de la mémoire, de l'imagination, du raiſonnement & des autres manières de penſer.

Quiconque voudra prendre la peine de s'inſtruire par obſervation & par expérience, au lieu d'aſſujetir la conduite de la nature à ſes propres hypothèſes, n'a qu'à conſidérer un enfant nouvellement né, & il ne trouvera pas, je m'aſſure, que ſon ame donne de grandes marques d'être accoutumée à penſer beaucoup, & moins encore à former aucun raiſonnement. Cependant il eſt bien mal aiſé de concevoir qu'une ame raiſonnable puiſſe penſer beaucoup, ſans raiſonner en aucune manière. D'ailleurs qui conſidérera que les enfans nouvellement nés paſſent la plus grande partie du temps à dormir, & qu'ils ne ſont guères éveillés que lorſque la faim leur fait ſouhaiter le teton, ou que la douleur, qui eſt la plus importune de nos ſenſations, ou quelqu'autre violente impreſſion faite ſur le corps, forcent l'ame à en prendre conoiſſance & à y faire attention: quiconque, dis-je, conſidérera cela, aura ſans doute raiſon de croire que le fœtus dans le ventre de la mère ne diffère pas beaucoup de l'état d'un végétable, & qu'il paſſe la plus grande partie du temps ſans perception ou penſée, ne faiſant guère autre choſe que dormir dans un lieu où il n'a pas beſoin de teter pour ſe nourrir, & où il eſt environné d'une liqueur toujours également fluide, & preſque toujours également tempérée, où les yeux ne ſont frappés d'aucune lumière, où les oreilles ne ſont guère en état de recevoir aucun ſon, & où il n'y a que peu ou point de changement d'objets qui puiſſent émouvoir les ſens.

Suivez un enfant depuis ſa naiſſance, obſervez les changemens que le temps produit en lui, & vous trouverez que l'ame venant à ſe fournir de plus en plus d'*idées* par le moyen des ſens, ſe réveille, pour ainſi dire, de plus en plus, & penſe davantage, à meſure qu'elle a plus de matière pour penſer. Quelque temps après, elle commence à connoître les objets qui ont fait ſur elle de fortes impreſſions à meſure qu'elle eſt plus familiariſée avec eux. C'eſt ainſi qu'un enfant vient par degrés à connoître les perſonnes avec qui il eſt tous les jours, & à les diſtinguer d'avec les étrangers; ce qui montre en effet qu'il commence à retenir & à diſtinguer les *idées* qui lui viennent par les ſens. Nous pouvons voir par le même moyen comment l'ame ſe perfectionne par degrés de ce côté-là, auſſi bien que dans l'exercice des autres facultés qu'elle a d'étendre ſes *idées*, de les compoſer, d'en former des abſtractions, de raiſonner & de réfléchir ſur toutes ſes *idées*, de quoi j'aurai occaſion de parler plus particulièrement dans la ſuite de ce livre.

Si donc on demande quand eſt-ce que l'homme commence d'avoir des *idées*, je crois que la véritable réponſe qu'on puiſſe faire, c'eſt de dire, dès qu'il a quelque ſenſation; car puiſqu'il ne paroît aucune *idée* dans l'ame avant que les ſens y en aient introduit, je conçois que l'entendement commence à recevoir des *idées*, juſtement dans le temps qu'il vient à recevoir des ſenſations, & par conſéquent que les *idées* commencent d'y être produites dans le même temps que la ſenſation, qui eſt une impreſſion ou un mouvement excité dans quelque partie du corps, qui produit quelque perception dans l'entendement.

Voici donc, à mon avis, les deux sources de toutes nos connoissances, l'impression que les objets extérieurs font sur nos sens & les propres opérations de l'ame concernant ces impressions, sur lesquelles elle réfléchit comme sur les véritables objets de ses contemplations. Ainsi la première capacité de l'entendement humain consiste en ce que l'ame est propre à recevoir toutes les impressions qui se font en elle, ou par les objets extérieurs à la faveur des sens, ou par ses propres opérations, lorsqu'elle réfléchit sur ces opérations. C'est là le premier pas que l'homme fait vers la découverte des choses quelles qu'elles soient. C'est sur ce fondement que sont établies toutes les notions qu'il aura jamais naturellement dans ce monde. Toutes ces pensées sublimes qui s'élèvent au-dessus des nues & pénètrent jusque dans les cieux, tirent de là leur origine : & dans toute cette grande étendue que l'ame parcourt par ses vastes spéculations, qui semblent l'élever si haut, elle ne passe point au-delà des *idées* que la sensation ou la réflexion lui présentent pour être les objets de ses contemplations.

L'esprit est à cet égard purement passif; & il n'est pas en son pouvoir d'avoir ou de n'avoir pas ces rudimens, &, pour ainsi dire, ces matériaux de connoissances; car les *idées* particulières des objets des sens s'introduisent dans notre ame, soit que nous veuillions ou que nous ne veuillions pas; & les opérations de notre entendement nous laissent pour le moins quelque notion obscure d'elles-mêmes, personne ne pouvant ignorer absolument ce qu'il fait lorsqu'il pense. Lors, dis-je, que ces *idées* particulières se présentent à l'esprit, l'entendement n'a pas la puissance de les refuser, ou de les altérer, lorsquelles ont fait leur impression, de les effacer ou d'en produire de nouvelles en lui-même, non plus qu'un miroir ne peut point refuser, altérer ou effacer les images que les objets produisent sur la glace devant laquelle ils sont placés. Comme les corps qui nous environnent frappent diversement nos organes, l'ame est forcée d'en recevoir les impressions, & ne sauroit s'empêcher d'avoir la perception des *idées* qui sont attachées à ces impressions-là.

Des idées simples.

Pour mieux comprendre quelle est la nature & l'étendue de nos connoissances, il y a une chose qui concerne nos *idées* à laquelle il faut bien prendre garde, c'est qu'il y a deux sortes d'*idées*, les unes simples & les autres composées.

Bien que les qualités qui frappent nos sens soient si fort unies, & si bien mêlées ensemble dans les choses mêmes, qu'il n'y ait aucune séparation ou distance entr'elles, il est certain néanmoins que les *idées* que ces diverses qualités produisent dans l'ame, y entrent par les sens d'une manière simple & sans nul mélange; car quoique la vue & l'attouchement excitent souvent dans le même temps différentes *idées* par le même objet, comme lorsqu'on voit le mouvement & la couleur tout à la fois, & que la main sent la mollesse & la chaleur d'un même morceau de cire; cependant les *idées* simples qui sont ainsi réunies dans le même sujet, sont aussi parfaitement distinctes que celles qui entrent dans l'esprit par divers sens. Par exemple, la froideur & la dureté qu'on sent dans un morceau de glace, sont des *idées* aussi distinctes dans l'ame, que l'odeur & la blancheur d'une fleur de lis, ou que la douceur du sucre & l'odeur d'une rose; & rien n'est plus évident à un homme que la perception claire & distincte qu'il a de ces *idées* simples, dont chacune prise à part est exempte de toute composition, & ne produit par conséquent dans l'ame qu'une conception entièrement uniforme, qui ne peut être distinguée en différentes *idées*.

Or ces *idées* simples, qui sont les matériaux de toutes nos connoissances, ne sont suggérées à l'ame que par les deux voies dont nous avons parlé ci-dessus, je veux dire, par la sensation & par la réflexion. Lorsque l'entendement a une fois reçu ces *idées* simples, il a la puissance de les répéter, de les comparer, de les unir ensemble avec une variété presqu'infinie, & de former par ce moyen de nouvelles *idées* complexes, selon qu'il le trouve à propos. Mais il n'est pas au pouvoir des esprits les plus sublimes & les plus vastes, quelque vivacité & quelque fertilité qu'ils puissent avoir, de former dans leur entendement aucune nouvelle *idée* simple qui ne vienne par l'une de ces deux voies que je viens d'indiquer; & il n'y a aucune force dans l'entendement qui soit capable de détruire celles qui y sont déjà. L'empire que l'homme a sur ce petit monde; je veux dire, sur son propre entendement, est le même que celui qu'il exerce dans ce grand monde d'êtres visibles. Comme toute la puissance que nous avons sur ce monde matériel, ménagée avec tout l'art & toute l'adresse imaginable, ne s'étend dans le fond qu'à composer & à diviser les matériaux qui sont à notre disposition, sans qu'il soit en notre pouvoir de faire la moindre particule de nouvelle matière, ou de détruire un seul atome de celle qui existe déjà; de même nous ne pouvons pas former dans notre entendement aucune *idée* simple, qui nous vienne par les objets extérieurs à la faveur des sens, ou par les réflexions que nous faisons sur les propres opérations de notre esprit. C'est ce que chacun peut éprouver par lui-même. Et pour moi je serois bien aise que quelqu'un voulût essayer de se donner l'*idée* de quelque goût dont son palais n'eût jamais été frappé, ou de se former l'*idée* d'une odeur qu'il n'eût jamais sentie; & lorsqu'il pourra le faire, j'en conclurai tout aussi-tôt qu'un aveugle a des *idées* des couleurs & un sourd des notions distinctes des sons.

Ainsi, bien que nous ne puissions pas nier qu'il ne soit pas aussi possible à Dieu de faire une créature qui reçoive dans son entendement la connoissance des choses corporelles, par des organes différens de ceux qu'il a donnés à l'homme, & en plus grand nombre que ces derniers qu'on nomme le *sens*, & qui sont au nombre de cinq, selon l'opinion vulgaire, je crois pourtant que nous ne saurions imaginer ni connoître dans les corps, de quelque manière qu'ils soient disposés, aucunes qualités dont nous puissions avoir quelque connoissance, qui soient différentes des sons, des goûts, des odeurs, & des qualités qui concernent la vue & l'attouchement. Par la même raison, si l'homme n'avoit reçu que quatre de ces sens, les qualités qui sont les objets du cinquième sens, auroient été aussi éloignées de notre connoissance, imagination & conception, que le sont les qualités qui appartiennent aux sixième, septième ou huitième sens, que nous supposons possibles, & dont on ne sauroit dire, sans une grande présomption, que quelques autres créatures ne puissent être enrichies dans quelqu'autre partie de ce vaste univers ; car quiconque n'aura pas la vanité ridicule de s'élever au-dessus de tout ce qui est sorti de la main du créateur, mais considérera sérieusement l'immensité de ce vaste édifice & la variété qui paroît sur la terre, cette petite & si peu considérable partie de l'univers sur laquelle il se trouve placé, sera porté à croire que dans d'autres habitations de cet univers, il peut y avoir d'autres êtres intelligens dont les facultés lui sont aussi peu connues que les sens ou l'entendement de l'homme sont connus à un ver caché dans le fond d'un cabinet. Une telle variété & une telle excellence dans les ouvrages de Dieu, conviennent à la sagesse & à la puissance de ce grand ouvrier. Au reste, j'ai suivi dans cette occasion le sentiment commun qui ne donne que cinq sens à l'homme, quoique peut-être on eût droit d'en compter davantage. Mais ces deux suppositions servent également à mon dessein.

Des idées qui nous viennent par un seul sens.

Pour mieux connoître les *idées* que nous recevons par les sens, il ne sera pas inutile de les considérer par rapport aux différentes voies par où elles entrent dans l'ame, & se font connoître à nous.

I. Premièrement donc il y en a quelques-unes qui nous viennent par un seul sens.

II. En second lieu, il y en a d'autres qui entrent dans l'esprit par plus d'un sens.

III. D'autres y viennent par la seule réflexion.

IV. Et enfin il y en a d'autres que nous recevons par toutes les voies de la sensation, aussi bien que par la réflexion.

Nous allons les considerer à part sous ces différens chefs.

Premièrement, il y a des *idées* qui n'entrent dans l'esprit que par un seul sens, & qui est particulièrement disposé a les recevoir. Ainsi la lumière & les couleurs, comme le blanc, le rouge, le jaune & le bleu, avec leurs mélanges & leurs differentes nuances qui forment le verd, l'écarlate, le pourpre, le verd de mer & le reste, entrent uniquement par les yeux ; toutes les sortes de bruits, de sons & de tons différens, entrent par les oreilles; les différens goûts par le palais, & les odeurs par le nez. Et si les organes ou nerfs, qui après avoir reçu ces impressions de dehors, les portent au cerveau, qui est, pour ainsi dire, sa chambre d'audience, où elles se présentent à l'ame pour y produire différentes sensations; si, dis-je, quelques-uns de ces organes viennent à être détraqués, ensorte qu'ils ne puissent point exercer leur fonction, ces sensations ne sauroient y être admises par quelque fausse porte : elles ne peuvent plus se présenter à l'entendement, & en en être apperçues par aucune autre voie.

Les plus considérables des qualités tactiles sont le froid, le chaud & la solidité. Pour toutes les autres, qui ne consistent guères que dans la configuration des parties sensibles, comme est ce qu'on nomme *poli* & *rude*, ou bien, dans l'union des parties plus ou moins fortes, comme est ce qu'on nomme *compacte* & *mou*, *dur* & *fragile*, elles se présentent assez d'elles-mêmes.

Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de faire ici une énumération de toutes les *idées* simples qui sont les objets particuliers des sens. Et on ne pourroit même en venir à bout quand on voudroit, parce qu'il y en a beaucoup plus que nous n'avons de noms pour les exprimer. Les odeurs, par exemple, qui sont peut-être en aussi grand nombre, ou même en plus grand nombre que les différentes espèces de corps qui sont dans le monde, manquent de nom pour la plupart. Nous nous servons communément des mots *sentir bon*, *sentir mauvais*, pour exprimer ces *idées*, par où nous ne disons dans le fond autre chose sinon qu'elles nous sont agréables ou désagréables, quoique l'odeur de la rose & de la violette, par exemple, qui sont agréables l'une & l'autre, soient sans doute des *idées*, fort distinctes. On n'a pas eu plus de soin de donner des noms aux différens goûts dont nous recevons les *idées* par le moyen du palais. Le doux, l'amer, l'âcre, l'acerbe & le salé sont presque les seuls termes que nous ayons pour désigner ce nombre infini de saveurs qui se peuvent remarquer distinctement, non-seulement dans presque tous les espèces d'êtres sensibles, mais dans les différentes parties de la même plante ou du même animal. On peut dire la même chose des couleurs & des sons. Je me contenterai donc sur ce que j'ai à dire des idées simples, de ne proposer que celles qui sont le plus à mon dessein, ou qui sont en elles-mêmes de nature à être moins connues, quoique fort souvent elles fassent partie de nos *idees*

complexes. Parmi ces *idées* simples auxquelles on fait peu d'attention, il me semble qu'on peut fort bien mettre la solidité, dont je parlerai pour cet effet dans le chapitre suivant.

De la solidité.

L'*idée* de la solidité nous vient par l'attouchement, & elle est causée par la résistance que nous trouvons dans un corps jusqu'à ce qu'il ait quitté le lieu qu'il occupe, lorsqu'un autre corps y entre actuellement. De toutes les *idées* qui nous viennent par sensation, il n'y en a point que nous recevions plus constamment que celle de la solidité. Soit que nous soyons en mouvement ou en repos, dans quelque situation que nous nous rencontrions, nous sentons toujours quelque chose qui nous soutient & qui nous empêche d'aller plus bas; & nous éprouvons tous les jours en maniant des corps, que tandis qu'ils sont entre nos mains, ils empêchent, par une force invincible, l'approche des parties de nos mains qui les pressent. Or ce qui empêche ainsi l'approche de deux corps, lorsqu'ils se meuvent l'un vers l'autre, c'est ce que j'appelle *solidité*. Je n'examine point si le mot de solide, employé dans ce sens, approche plus de la signification originale, que dans le sens auquel s'en servent les mathématiciens: il suffit que la notion ordinaire de la solidité doive, je ne dis pas justifier, mais autoriser l'usage de ce mot, au sens que je viens de marquer; ce que je ne crois pas que personne veuille nier. Mais si quelqu'un trouve plus à propos d'appeller *impénétrabilité* ce que je viens de nommer *solidité*, j'y donne les mains. Pour moi, j'ai cru le terme de *solidité* beaucoup plus propre à exprimer cette *idée*, non-seulement à cause qu'on l'emploie communément en ce sens là, mais aussi parce qu'il emporte quelque chose de plus positif que celui d'*impénétrabilité*, qui est purement négatif, & qui peut-être est plutôt un effet de la solidité que la solidité elle-même. Du reste, la solidité est de toutes les *idées* celle qui paroît la plus essentielle & la plus étroitement unie au corps, ensorte qu'on ne peut la trouver ou imaginer ailleurs que dans la matière: & quoique nos sens ne la remarquent que dans des amas de matière d'une grosseur capable de produire entre nous quelque sensation, cependant l'ame ayant une fois reçu cette *idée* par le moyen de ces corps grossiers, la porte encore plus loin, la considérant, aussi bien que la figure, dans la plus petite partie de matière qui puisse exister, & la regardant comme inséparablement attachée au corps, où qu'il soit, & de quelque manière qu'il soit modifié.

Or, par cette *idée* qui appartient au corps, nous concevons que le corps remplit l'espace: autre *idée* qui emporte, que par-tout où nous imaginons quelqu'espace occupé par une substance solide, nous concevons que cette substance occupe de telle sorte cet espace, qu'elle en exclud toute autre substance solide, & qu'elle empêchera à jamais deux autres corps qui se meuvent en ligne droite l'un vers l'autre, de venir à se toucher, si elle ne s'éloigne d'entr'eux par une ligne qui ne soit point parallèle à celle sur laquelle ils se meuvent actuellement. C'est-là une *idée* qui nous est suffisamment fournie par les corps que nous manions ordinairement.

Or cette résistance qui empêche que d'autres corps n'occupent l'espace dont un corps est actuellement en possession; cette résistance, dis-je, est si grande, qu'il n'y a point de force, quelque grande qu'elle soit, qui puisse la vaincre. Que tous les corps du monde pressent de tous côtés une goutte d'eau, ils ne pourront jamais surmonter la résistance qu'elle fera, quelque molle qu'elle soit, jusqu'à s'approcher l'un de l'autre, si auparavant ce petit corps n'est ôté de leur chemin: en quoi notre *idée* de la solidité est différente de celle de l'espace dur, qui n'est capable ni de résistance ni de mouvement, & de l'*idée* de la dureté; car un homme peut concevoir deux corps éloignés l'un de l'autre qui s'approchent sans toucher ni déplacer aucune chose solide, jusqu'à ce que leurs surfaces viennent à se rencontrer. Et par-là nous avons, à ce que je crois, une *idée* nette de l'espace sans solidité: car, sans recourir à l'annihilation d'aucun corps particulier, je demande si un homme ne peut point avoir l'*idée* du mouvement d'un seul corps sans qu'aucun autre corps succède immédiatement à sa place. Il est évident, ce me semble, qu'il peut fort bien se former cette *idée*, parce que l'*idée* du mouvement dans un certain corps ne renferme pas plutôt l'*idée* de mouvement dans un autre corps, que l'*idée* d'une figure quarrée dans un corps renferme l'*idée* de cette figure dans un autre corps. Je ne demande pas si les corps existent de telle manière que le mouvement d'un seul corps ne puisse exister réellement sans le mouvement de quelqu'autre: déterminer cela, c'est soutenir ou combattre l'existence actuelle du vuide, à quoi je ne songe pas présentement. Je demande seulement si l'on ne peut point avoir l'*idée* d'un corps particulier qui soit en mouvement, pendant que les autres sont en repos. Je ne crois pas que personne le nie. Cela étant, la place que le corps abandonne en se mouvant nous donne l'*idée* d'un pur espace sans solidité, dans lequel un autre corps peut entrer sans qu'aucune chose s'y oppose, ou l'y pousse. Lorsqu'on tire le piston d'une pompe, l'espace qu'il remplit dans le tube est visiblement le même, soit qu'un autre corps suive le piston à mesure qu'il se meut ou non: & lorsqu'un corps vient à se mouvoir, il n'y a point de contradiction à supposer qu'un autre corps qui lui est seulement contigu ne le suive pas. La nécessité d'un tel mouvement n'est fondée que sur la supposition que le monde est plein; mais nullement sur l'*idée* distincte de l'espace & de la solidité, qui sont deux

idées aussi différentes que la résistance & la non-résistance, l'impulsion & la non-impulsion. Les disputes mêmes que les hommes ont sur le vuide montrent clairement qu'ils ont des *idées* d'un espace sans corps, comme je le ferai voir ailleurs.

Il suit encore de là que la solidité diffère de la dureté, en ce que la solidité d'un corps n'emporte autre chose, si ce n'est que ce corps remplit l'espace qu'il occupe, de telle sorte qu'il en exclud absolument tout autre corps; au lieu que la dureté consiste dans une forte union de certaines parties de matière, qui composent des amas d'une grosseur sensible, de sorte que toute la masse ne change pas aisément de figure. En effet, le dur & le mou sont des noms que nous donnons aux choses, seulement par rapport à la constitution particulière de nos corps. Ainsi nous donnons généralement le nom de *dur* à tout ce que nous ne pouvons sans peine faire changer de figure en le pressant avec quelque partie de notre corps; & au contraire, nous appellons *mou* ce qui change la situation de ses parties, lorsque nous venons à le toucher sans faire aucun effort considérable & pénible.

Mais la difficulté qu'il y a à faire changer de situation aux différentes parties sensibles d'un corps, ou à changer le figure à tout le corps; cette difficulté, dis-je, ne donne pas plus de solidité aux parties les plus dures de la matière qu'aux plus molles: & un diamant n'est point plus solide que l'eau: car quoique deux plaques de marbre soient plus aisément jointes l'une à l'autre, lorsqu'il n'y a que de l'eau ou de l'air entre deux, que s'il y avoit un diamant, ce n'est pas à cause que les parties du diamant sont plus solides que celles de l'eau, ou qu'elles résistent davantage, mais parce que les parties de l'eau pouvant être plus aisément séparées les unes des autres, elles sont écartées plus facilement par un mouvement oblique, & laissent aux deux pièces de marbre le moyen de s'approcher l'une de l'autre. Mais si les parties de l'eau pouvoient n'être point chassées de leur place par ce mouvement oblique, elles empêcheroient éternellement l'approche de ces deux pièces de marbre, tout aussi bien que le diamant; & il seroit aussi impossible de surmonter leur résistance par quelque force que ce fût, que de vaincre la résistance des parties du diamant: car que les parties de matière les plus molles & les plus pliables qu'il y ait au monde, soient entre deux corps quels qu'ils soient, si on ne les chasse point de là, & qu'elles restent toujours entre deux, elles résisteront aussi invinciblement à l'approche de ces corps, que le corps le plus dur qu'on puisse trouver ou imaginer. On n'a qu'à bien remplir d'eau ou d'air un corps souple & mou, pour sentir bientôt de la résistance en le pressant; & quiconque s'imagine qu'il n'y a que les corps durs qui puissent l'empêcher d'approcher ses mains l'une de l'autre, peut se convaincre aisément du contraire par le moyen d'un ballon rempli d'air. L'expérience que j'ai oui dire avoir été faite à Florence, avec un globe d'or concave qu'on remplit d'eau & qu'on referma exactement, fait voir la solidité de l'eau, toute liquide qu'elle est; car ce globe ainsi rempli étant mis sous une presse qu'on serra à toute force autant que les vis le purent permettre, l'eau se fit chemin elle même à travers les pores de ce métal si compacte. Comme les particules ne trouvoient point de place dans le creux du globe pour se resserrer davantage, elles échappèrent au-dehors où elles s'exhalèrent en forme de rosée, & tombèrent ainsi goutte à goutte, avant qu'on pût faire céder les côtés du globe à l'effort de la machine qui les pressoit avec tant de violence.

Selon cette *idée* de la solidité, l'étendue du corps est distincte de l'étendue de l'espace; car l'étendue du corps n'est autre chose qu'une union ou continuité de parties solides, divisibles & capables de mouvement; au lieu que l'étendue de l'espace est une continuité de parties non solides, indivisibles & immobiles. C'est d'ailleurs de la solidité des corps que dépend leur impulsion mutuelle, leur résistance & leur simple impulsion. Cela posé, il y a bien des gens, au nombre desquels je me range, qui croient avoir des *idées* claires & distinctes du pur espace & de la solidité, & qui s'imaginent pouvoir penser à l'espace sans y concevoir quoi que ce soit qui résiste ou qui soit capable d'être poussé par aucun corps. C'est-là, dis-je, l'*idée* de l'espace pur qu'ils croient avoir aussi nettement dans l'esprit, que l'*idée* qu'on peut se former de l'étendue du corps: car l'*idée* de la distance qui est entre les parties opposées d'une surface concave, est tout aussi claire, selon eux, sans l'*idée* d'aucune partie solide qui soit entre deux, qu'avec cette *idée*. D'un autre côté, ils se persuadent qu'outre l'*idée* de l'espace pur, ils en ont une autre tout-à-fait différente de quelque chose qui remplit cet espace, & qui peut en être chassé par l'impulsion de quelqu'autre corps, ou résister à ce mouvement. Que s'il se trouve d'autres gens qui n'aient pas ces deux *idées* distinctes, mais qui les confondent & des deux n'en fassent qu'une, je ne vois pas que des personnes qui ont la même *idée* sous différens noms, ou qui donnent le même nom à des *idées* différentes, puissent non plus s'entretenir ensemble, qu'un homme qui n'étant ni aveugle ni sourd, & ayant des *idées* distinctes de la couleur nommée écarlate & du son de la trompette, voudroit discourir de l'écarlate avec cet aveugle, dont je parle ailleurs, qui s'étoit figuré que l'*idée* de l'écarlatte ressembloit au son d'une trompette.

Si, après cela, quelqu'un me demande ce que c'est que la solidité, je le renverrai à ses sens pour s'en instruire. Qu'il mette entre ses mains un caillou ou un ballon; qu'il tâche de joindre ses mains, & il connoîtra bientôt ce que c'est que la solidité.

S'il croit que cela ne suffise pas pour expliquer ce que c'est que la solidité & en quoi elle consiste, je m'engage de le lui dire, lorsqu'il m'aura appris ce que c'est que la pensée & en quoi elle consiste, ou, ce qui est peut-être plus aisé, lorsqu'il m'aura expliqué ce que c'est que l'étendue ou le mouvement. Les *idées* simples sont telles précisément que l'expérience nous les fait connoître. Mais si, non contens de cela, nous voulons nous en former des *idées* plus nettes dans l'esprit, nous n'avancerons pas davantage que si nous entreprenions de dissiper par de simples paroles les ténèbres dont l'ame d'un aveugle est environnée, & d'y produire par le discours des *idées* de la lumière & des couleurs. J'en donnerai la raison dans un autre endroit.

Des idées simples qui nous viennent par divers sens.

Les *idées* qui viennent à l'esprit par plus d'un sens, sont celles de l'espace ou de l'étendue, de la figure, du mouvement & du repos; car toutes ces choses font des impressions sur nos yeux & sur les organes de l'attouchement; de sorte que nous pouvons également, par le moyen de la vue & de l'attouchement, recevoir & faire entrer dans notre esprit les *idées* de l'étendue, de la figure, du mouvement & du repos des corps. Mais comme j'aurai occasion de parler ailleurs de ces *idées*-là, il suffira d'en avoir fait ici l'énumération.

Des idées simples qui nous viennent par réflexion.

Les objets extérieurs ayant fourni à l'esprit les *idées* dont nous avons parlé dans les chapitres précédens, l'esprit faisant réflexion sur lui-même, & considérant ses propres opérations par rapport aux *idées* qu'il vient de recevoir, tire de là d'autres *idées* qui sont aussi propres à être les objets de ses contemplations qu'aucune de celles qu'il reçoit de dehors.

Il y a deux grandes & principales actions de notre ame dont on parle le plus ordinairement, & qui sont en effet si fréquentes, que chacun peut les découvrir aisément en lui-même, s'il veut en prendre la peine. C'est la perception ou la puissance de penser, & la volonté ou la puissance de vouloir.

La puissance de penser est ce qu'on nomme l'*entendement*, & la puissance de vouloir est ce qu'on nomme la *volonté*, deux puissances ou dispositions de l'ame auxquelles on donne le nom de *facultés* J'aurai occasion de parler de quelques-uns des modes de ces *idées* simples produites par la réflexion, comme est se ressouvenir des *idées*, les discerner ou distinguer, raisonner, juger, connoître, croire, &c.

Des idées simples qui viennent par sensation & par réflexion.

Il y a d'autres *idées* simples qui s'introduisent dans l'esprit par toutes les voies de la sensation & par réflexion, savoir:

Le plaisir & son contraire.
La douleur ou *l'inquiétude.*
La puissance.
L'existence.
L'unité.

Le plaisir & la douleur sont deux *idées* dont l'une ou l'autre se trouve jointe à presque toutes nos *idées*, tant à celles qui nous viennent par sensation qu'à celles que nous recevons par réflexion; & à peine y a-t-il aucune perception excitée en nous par l'impression des objets extérieurs sur nos sens ou aucune pensée renfermée dans notre esprit, qui ne soit capable de produire en nous du plaisir ou de la douleur. J'entends par plaisir & douleur tout ce qui nous plaît ou nous incommode, soit qu'il procède des pensées de notre esprit, ou de quelque chose qui agisse sur nos corps; car soit que nous l'appellions d'un côté *satisfaction*, *contentement*, *plaisir*, *bonheur*, &c. ou de l'autre, *inquiétude*, *peine*, *douleur*, *tourment*, *affliction*, *misère*, &c. ce ne sont dans le fond que différens degrés de la même chose, lesquels se rapportent à des *idées* de plaisir & de douleur, de contentement ou d'inquiétude, termes dont je me servirai le plus ordinairement pour désigner ces deux sortes d'*idées*.

Le souverain auteur de notre être, dont la sagesse est infinie, nous a donné la puissance de mouvoir différentes parties de notre corps, ou de le tenir en repos; comme il nous plaît; & par ce mouvement que nous leur imprimons, de nous mouvoir nous-mêmes & de mouvoir les autres corps contigus, en quoi consistent toutes les actions de notre corps. Il a aussi accordé à notre esprit le pouvoir de choisir en différentes rencontres, entre ses *idées*, celles dont il veut faire le sujet de ses pensées, & de s'appliquer avec une attention particulière à la recherche de tel ou tel sujet. Et afin de nous porter à ces mouvemens & à ces pensées, qu'il est en notre pouvoir de produire quand nous voulons, il a eu la bonté d'attacher un sentiment de plaisir à différentes pensées & à diverses sensations. Rien ne pouvoit être plus sagement établi; car si ce sentiment étoit entièrement détaché de toutes nos sensations extérieures, & de toutes les pensées que nous avons en nous-mêmes, nous n'aurions aucun sujet de préférer une pensée ou une action à une autre; de préférer, par exemple, l'attention à la nonchalance, & le mouvement au repos. Et ainsi nous ne songerions point à mettre notre corps en mouvement, ou à occuper notre esprit; mais laissant aller nos pensées à l'aventure, sans les diriger vers aucun but particulier, nous ne ferions aucune attention sur nos *idées*, qui dès-là semblables à de vaines ombres, viendroient se montrer à notre

esprit, sans que nous nous en missions autrement en peine. Dans cet état, l'homme, quoique doué des facultés de l'entendement & de la volonté, ne seroit qu'une créature inutile, plongée dans une parfaite inaction, passant toute sa vie dans une lâche & continuelle léthargie. Il a donc plu à notre sage créateur d'attacher à plusieurs objets & aux *idées* que nous recevons par leur moyen, aussi bien qu'à la plupart de nos pensées, certain plaisir qui les accompagne; & cela en différens degrés, selon les différens objets dont nous sommes frappés, afin que nous ne laissions pas ces facultés dont il nous a enrichis dans une entière inaction, & sans en faire aucun usage.

La douleur n'est pas moins propre à nous mettre en mouvement que le plaisir; car nous sommes tout aussi prêts à faire usage de nos facultés pour éviter la douleur, que pour rechercher le plaisir. La seule chose qui mérite d'être remarquée en cette occasion, c'est que la douleur est souvent produite par les mêmes objets & par les mêmes *idées* qui nous causent du plaisir. L'étroite liaison qu'il y a entre l'un & l'autre, & qui nous cause souvent de la douleur par les mêmes sensations dont nous attendons du plaisir, nous fournit un nouveau sujet d'admirer la sagesse & la bonté de notre créateur qui, pour la conservation de notre être, a établi que certaines choses venant à agir sur nos corps, nous causassent de la douleur, pour nous avertir par-là du mal qu'elles nous peuvent faire, afin que nous songions à nous en éloigner. Mais, comme il n'a pas eu seulement en vue la conservation de nos personnes en général, mais la conservation entière de toutes les parties & de tous les organes de notre corps en particulier, il a attaché, en plusieurs occasions, un sentiment de douleur aux mêmes *idées* qui nous font du plaisir en d'autres rencontres. Ainsi la chaleur, qui, dans un certain dégré, nous est fort agréable, venant à s'augmenter un peu plus, nous cause une extrême douleur. La lumière elle-même, qui est le plus charmant de tous les objets sensibles, nous incommode beaucoup, si elle frappe nos yeux avec trop de force, & au-delà d'une certaine proportion. Or, c'est une chose sagement & utilement établie par la nature, que, lorsque, quelqu'objet met en désordre, par la force de ses impressions, les organes du sentiment, dont la structure ne peut qu'être fort délicate, nous puissions être avertis par la douleur que ces sortes d'impressions produisent en nous, de nous éloigner de cet objet, avant que l'organe soit entièrement dérangé, & par ce moyen mis hors d'état de faire ses fonctions à l'avenir. Il ne faut que réfléchir sur les objets qui causent de tels sentimens, pour être convaincu que c'est là effectivement la fin ou l'usage de la douleur; car, quoiqu'une trop grande lumière soit insupportable à nos yeux; cependant les ténèbres les plus obscures ne leur causent aucune incommodité, parce que la plus grande obscurité ne produisant aucun mouvement déréglé dans les yeux, laisse cet excellent organe de la vue dans son état naturel sans le blesser en aucune manière. D'autre part, un trop grand froid nous cause de la douleur aussi bien que le chaud; parce que le froid est également propre à détruire le tempérament qui est nécessaire à la conservation de notre vie & à l'exercice des fonctions différentes de notre corps : tempérament qui consiste dans un degré modéré de chaleur, ou, si vous voulez, dans le mouvement des parties insensibles de notre corps, réduit à certaines bornes.

Outre cela, nous pouvons trouver une autre raison pourquoi Dieu a attaché différens degrés de plaisir & de peine à toutes les choses qui nous environnent & qui agissent sur nous, & pourquoi il les a joints ensemble dans la plupart des choses qui frappent notre esprit & nos sens. C'est afin que trouvant dans tous les plaisirs que les créatures peuvent nous donner, quelqu'amertume, une satisfaction imparfaite & éloignée d'une entière félicité, nous soyons portés à chercher notre bonheur dans la possession de celui en qui il y a un rassasiement de joie, & à la droite duquel il y a des plaisirs pour toujours.

Quoique ce que je viens de dire ne puisse peut-être de rien servir à nous faire connoître les *idées* du plaisir & de la douleur plus clairement que nous les connoissons par notre propre expérience, qui est la seule voie par laquelle nous pouvons avoir ces *idées*, cependant, comme en considérant la raison pourquoi ces *idées* se trouvent attachées à tant d'autres, nous sommes portés par-là à concevoir de justes sentimens de la sagesse & de la bonté du souverain conducteur de toutes choses, cette considération convient assez bien au but principal de ces recherches, puisque la principale de toutes nos pensées & la véritable occupation de tout être doué d'entendement, c'est la connoissance & l'adoration de cet être suprême.

L'existence & l'unité sont deux autres *idées* qui sont communiquées à l'entendement par chaque objet extérieur & par chaque *idée* que nous appercevons en nous-mêmes. Lorsque nous avons des *idées* dans l'esprit, nous les considérons comme y étant actuellement, tout ainsi que nous considérons les choses comme étant actuellement hors de nous; c'est-à-dire, comme actuellement existantes en elles-mêmes. D'autre part, tout ce que nous considérons comme une seule chose, soit que ce soit un être réel ou une simple *idée*, suggère à notre entendement l'*idée* de l'unité.

La puissance est encore une de ces idées simples que nous recevons par sensation & par réflexion. Car venant à observer en nous-mêmes, que nous pensons & que nous pouvons penser, que nous pouvons, quand nous voulons, mettre en mouvement certaines parties de notre corps qui sont en repos; & d'ailleurs les effets que les corps na-

turels sont capables de produire les uns sur les autres, se présentant à tout moment à nos sens, nous acquérons par ces deux voies l'*idée* de la puissance.

Outre ces *idées*, il y en a une autre, qui, quoiqu'elle nous soit communiquée par les sens, nous est néanmoins offerte plus constamment par ce qui se passe dans notre esprit; & cette *idée* est celle de la succession : car si nous nous considérons immédiatement nous-mêmes, & que nous réfléchissions sur ce qui peut y être observé, nous trouverons toujours que, tandis que nous sommes éveillés, ou que nous pensons actuellement, nos *idées* passent, pour ainsi dire, à la file, l'une allant, & l'autre venant, sans aucune intermission.

Voilà, à ce que je crois, les plus considérables, pour ne pas dire les seules *idées* simples que nous ayons, desquelles notre esprit tire toutes ses autres connoissances, & qu'il ne reçoit que par les deux voies de sensation & de réflexion dont nous avons déjà parlé.

Et qu'on n'aille pas se figurer que ce sont-là des bornes trop étroites pour fournir à la vaste capacité de l'entendement humain qui s'élève au-dessus des étoiles, & qui ne pouvant être renfermé dans les limites du monde, se transporte quelquefois bien au-delà de l'étendue matérielle, & fait des courses jusque dans ces espaces incompréhensibles qui ne contiennent aucun corps. Telle est l'étendue & la capacité de l'ame, j'en tombe d'accord ; mais avec tout cela, je voudrois bien que quelqu'un prît la peine de marquer une seule *idée* simple qu'il n'ait pas reçue par l'une des voies que je viens d'indiquer, ou quelqu'*idée* complexe qui ne soit pas composée de quelqu'une de ces *idées* simples. Du reste, nous ne serons pas si fort surpris que ce petit nombre d'*idées* simples suffise à exercer l'esprit le plus vif & de la plus vaste capacité, & à fournir les matériaux de toutes les diverses connoissances, des opinions & des imaginations particulières de tout le genre humain, si nous considérons quel nombre prodigieux de mots on peut faire par le différent assemblage des vingt-quatre lettres de l'alphabet; & si, avançant plus loin d'un degré, nous faisons réflexion sur la diversité de combinaisons qu'on peut faire par le moyen d'une seule de ces *idées* simples que nous venons d'indiquer, je veux dire le nombre; combinaison dont le fonds est inépuisable & véritablement infini. Que dirons-nous de l'étendue? Quel large & vaste champ ne fournit-elle pas aux mathématiciens?

Autres considérations sur les idées simples.

A l'égard des *idées* simples qui viennent par sensation, il faut considérer que tout ce qui, en vertu de l'institution de la nature, est capable d'exciter quelque perception dans l'esprit, en frappant nos sens, produit par même moyen dans l'entendement une *idée* simple, qui par quelque cause extérieure qu'elle soit produite, ne vient pas plutôt à notre connoissance, que notre esprit la regarde & la considère comme une *idée* aussi réelle & aussi positive que quelqu'autre *idée* que ce soit, quoique peut-être la cause qui la produit ne soit dans le sujet qu'une simple privation.

Ainsi les *idées* du chaud & du froid, de la lumière & des ténèbres, du blanc & du noir, du mouvement & du repos, sont des *idées* également claires & positives dans l'esprit, bien que quelques-unes des causes qui les produisent ne soient peut-être que de pures privations dans les sujets d'où les sens tirent ces *idées*. Lors, dis-je, que l'entendement voit ces *idées*, il les considère toutes comme distinctes & positives, sans songer à examiner les causes qui les produisent : examen qui ne regarde point l'*idée* en tant qu'elle est dans l'entendement, mais la nature même des choses qui existent hors de nous. Or, ce sont deux choses bien différentes, & qu'il faut distinguer exactement; car autre chose est d'appercevoir & de connoître l'*idée* du blanc & du noir, & autre chose d'examiner quelle espèce & quel arrangement de particules doivent se rencontrer sur la surface d'un corps pour faire qu'il paroisse blanc ou noir.

Un peintre ou un teinturier, qui n'a jamais recherché les causes des couleurs, a dans son entendement les *idées* du blanc & du noir ou des autres couleurs, d'une manière aussi claire, aussi parfaite & aussi distincte, qu'un philosophe qui a employé bien du temps à examiner la nature de toutes ces différentes couleurs, & qui pense connoître ce qu'il y a précisément de positif & de privatif dans leurs causes. Ajoutez à cela que l'*idée* du noir n'est pas moins positive dans l'esprit que celle du blanc, quoique la cause du noir, considéré dans l'objet extérieur, puisse n'être qu'une simple privation.

Si c'étoit ici le lieu de rechercher les causes naturelles de la perception, je prouverois par là qu'une cause privative, peut, du moins en certaines rencontres, produire une *idée* positive : je veux dire que, comme toute sensation est produite en nous seulement par différens degrés & par différentes déterminations de mouvement dans nos esprits animaux diversement agités par les objets extérieurs, la diminution d'un mouvement qui vient d'y être excité, doit produire aussi nécessairement une nouvelle sensation, que la variation ou l'augmentation de ce mouvement-là; & introduire par conséquent dans notre esprit une nouvelle *idée*, qui dépend uniquement d'un mouvement différent des esprits animaux dans l'organe destiné à produire cette sensation.

Mais que cela soit ainsi ou non, c'est ce que je ne veux pas déterminer présentement. Je me contenterai d'en appeller à ce que chacun éprouve en soi-même, pour savoir si l'ombre d'un homme, par exemple, laquelle ne consiste que dans l'absence de la lumière, ensorte que moins la lumière peut

peut pénétrer dans le lieu où l'ombre paroît, plus l'ombre y paroît distinctement ; si cette ombre, dis-je, ne cause pas dans celui qui la regarde une *idée* aussi claire & aussi positive que le corps même de l'homme, quoique tout couvert des rayons du soleil? La peinture de l'ombre est de même quelque chose de positif. Il est vrai que nous avons des noms négatifs qui ne signifient pas directement des *idées* positives, mais l'absence de ces *idées* ; tels sont ces mots, *insipide*, *silence*, *rien*. &c. lesquels désignent des *idées* positives, comme celles du goût, du son & de l'être, avec une signification de l'absence de ces choses.

On peut donc dire avec vérité qu'un homme voit les ténèbres. Car supposons un trou parfaitement obscur, d'où il ne réfléchisse aucune lumière, il est certain qu'on en peut voir la figure ou la représenter ; & je ne sais si l'*idée* produite par l'encre dont j'écris, vient par une autre voie. En proposant ces privations comme des causes d'*idées* positives, j'ai suivi l'opinion vulgaire ; mais dans le fond il sera mal-aisé de déterminer s'il y a effectivement aucune *idée* qui vienne d'une cause privative, jusqu'à ce qu'on ait déterminé si le repos est plutôt une privation que le mouvement.

Mais afin de mieux découvrir la nature de nos *idées*, & d'en discourir d'une manière plus intelligible, il est nécessaire de les distinguer en tant qu'elles sont des perceptions & des *idées* dans notre esprit, & en tant qu'elles sont dans les corps des modifications de matière qui produisent ces perceptions dans l'esprit. Il faut, dis-je, distinguer exactement ces deux choses, de peur que nous ne nous figurions, comme on n'est peut-être que trop accoutumé à le faire, que nos *idées* sont de véritables images ou ressemblances de quelque chose d'inhérent dans le sujet qui les produit ; car la plupart des *idées* de sensation qui sont dans notre esprit, ne ressemblent pas plus à quelque chose qui existe hors de nous, que les noms qu'on emploie pour les exprimer ressemblent à nos *idées*, quoique ces noms ne laissent pas de les exciter en nous, dès que nous les entendons.

J'appelle *idée* tout ce que l'esprit apperçoit en lui-même, toute perception qui est dans notre esprit lorsqu'il pense ; & j'appelle *qualité* du sujet la puissance ou faculté qu'il a de produire une certaine *idée* dans l'esprit. Ainsi j'appelle *idées* la blancheur, la froideur & la rondeur, en tant qu'elles sont des perceptions ou des sensations qui sont dans l'ame ; & en tant qu'elles sont dans une balle de neige, qui peut produire ces *idées* en nous, je les appelle *qualités*. Que si je parle quelquefois de ces *idées*, comme si elles étoient dans les choses mêmes, on doit supposer que j'entends par-là les qualités qui se rencontrent dans les objets qui produisent ces *idées* en nous.

Cela posé, l'on doit distinguer dans les corps deux sortes de qualités. Premièrement celles qui sont entièrement inséparables du corps, en quelque état qu'il soit, de sorte qu'il les conserve toujours, quelques altérations & quelques changemens que le corps vienne à souffrir. Ces qualités, dis-je, sont de telle nature que nos sens les trouvent toujours dans chaque partie de matière qui est assez grosse pour être apperçue ; & l'esprit les regarde comme inséparables de chaque partie de matière, lors même qu'elle est trop petite pour que nos sens puissent l'appercevoir. Prenez, par exemple, un grain de bled, & le divisez en deux parties : chaque partie a toujours de l'étendue, de la solidité, une certaine figure & de la mobilité. Divisez-le encore, il retiendra toujours les mêmes qualités ; & si enfin vous le divisez jusqu'à ce que ses parties deviennent insensibles, toutes ces qualités resteront toujours dans chacune des parties. Car une division qui va à réduire un corps en parties insensibles, qui est tout ce qu'une meule de moulin, un pilon ou quelqu'autre corps peut faire sur un autre corps, une telle division ne peut jamais ôter à un corps la solidité, l'étendue, la figure & la mobilité, mais seulement faire plusieurs amas de matière, distincts & séparés, de ce qui n'en composoit qu'un auparavant, lesquels étant regardés dès-là comme autant de corps distincts, font un certain nombre déterminé après que la division est finie. Ces qualités du corps qui n'en peuvent être séparées, je les nomme *qualités originales & premières*, qui sont la solidité, l'étendue, la figure, le nombre, le mouvement ou le repos, & qui produisent en nous des *idées* simples, comme chacun peut, à mon avis, s'en assurer par soi-même.

Il y a, en second lieu, des qualités qui dans les corps ne sont effectivement que la puissance de produire diverses sensations en nous par le moyen de leurs premières qualités ; c'est-à-dire, par la grosseur, figure, contexture & mouvement de leurs parties insensibles, comme sont les couleurs, les sons, les goûts, &c. Je donne à ces qualités le nom de *secondes qualités* ; auxquelles on en peut ajouter une troisième espèce, que tout le monde s'accorde à ne regarder que comme une puissance que les corps ont de produire tels & tels effets, quoique ce soit des qualités aussi réelles dans le sujet, que celles que j'appelle *qualités*, pour m'accommoder à l'usage communément reçu, mais que je nomme *secondes qualités*, pour les distinguer de celles qui sont réellement dans les corps, & qui n'en peuvent être séparées. Car, par exemple, la puissance qui est dans le feu de produire par le moyen de ses premières qualités une nouvelle couleur ou une nouvelle consistance dans la cire ou dans la boue, est autant une qualité dans le feu, que la puissance qu'il a de produire en moi, par les mêmes qualités, c'est à dire, par la grosseur, la contexture & le mouvement de ses parties insensibles, une nouvelle *idée* ou sensa-

tion de chaleur ou de brûlure que je ne sentois pas auparavant.

Ce qu'on doit considérer après cela, c'est la manière dont les corps produisent des *idées* en nous. Il est visible, du moins autant que nous pouvons le concevoir, que c'est uniquement par impulsion.

Si donc les objets extérieurs ne s'unissent pas immédiatement à l'ame, lorsqu'ils y excitent des *idées*, & que cependant nous y appercevions ces qualités originales dans ceux de ces objets qui viennent à tomber sous nos sens, il est visible qu'il doit y avoir, dans les objets extérieurs, un certain mouvement, qui agissant sur certaines parties de notre corps, soit continué par le moyen des nerfs ou des esprits animaux, jusques au cerveau, ou au siège de nos sensations, pour exciter là dans notre esprit les *idees* particulières que nous avons de ces premières qualités. Ainsi, puisque l'étendue, la figure, le nombre & le mouvement des corps qui sont d'une grosseur propre à frapper nos yeux, peuvent être apperçus par la vue à une certaine distance, il est évident que certains petits corps imperceptibles doivent venir de l'objet que nous regardons jusqu'aux yeux, & par là communiquer au cerveau certains mouvemens qui produisent en nous les *idées* que nous avons de ces différentes qualités.

Nous pouvons concevoir par même moyen comment les *idées* des secondes qualités sont produites en nous; je veux dire, par l'action de quelques particules insensibles sur les organes de nos sens; car il est évident qu'il y a un grand amas de corps dont chacun est si petit, que nous ne pouvons en découvrir, par aucun de nos sens, la grosseur, la figure & le mouvement, comme il paroît par les particules de l'air & de l'eau, & par d'autres beaucoup plus déliées que celles de l'air & de l'eau, & qui peut-être le sont beaucoup plus que les particules de l'air ou de l'eau ne le sont, en comparaison des pois ou de quelqu'autre grain encore plus gros. Cela étant, nous sommes en droit de supposer que ces sortes de particules, différentes en mouvement, en figure, en grosseur & en nombre, venant à frapper les différens organes de nos sens, produisent en nous ces différentes sensations que nous causent les couleurs & les odeurs des corps; qu'une violette, par exemple, produit en nous les *idées* de la couleur bleuâtre, & de la douce odeur de cette fleur, par l'impulsion de ces sortes de particules insensibles, d'une figure & d'une grosseur particulière, qui diversement agitées viennent à frapper les organes de la vue & de l'odorat; car il n'est pas plus difficile de concevoir que Dieu peut attacher de telles *idées* à des mouvemens avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, qu'il est difficile de concevoir qu'il a attaché l'*idée* de la douleur au mouvement d'un morceau de fer qui divise notre chair, auquel mouvement la douleur ne ressemble en aucune manière.

Ce que je viens de dire des couleurs & des odeurs peut s'appliquer aussi aux sons, aux saveurs & à toutes les autres qualités sensibles, qui, quelque réalité que nous leur attribuions faussement, ne sont dans le fond autre chose dans les objets, que la puissance de produire en nous diverses sensations par le moyen de leurs premières qualités, qui sont, comme j'ai dit, la grosseur, la figure, la contexture & le mouvement de leurs parties.

Il est aisé, je pense, de tirer de-là cette conclusion, que les *idées* des premières qualités des corps ressemblent à ces qualités, & que les exemplaires de ces *idées* existent réellement dans les corps; mais que les *idées* produites en nous par les secondes qualités ne leur ressemblent en aucune manière, & qu'il n'y a rien dans les corps mêmes qui ait de la conformité avec ces *idées*. Il n'y a, dis-je, dans les corps auxquels nous donnons certaines dénominations fondées sur les sensations produites par leur présence, rien autre chose que la puissance de produire en nous ces mêmes sensations: de sorte que ce qui est doux, bleu ou chaud dans l'*idée* n'est autre chose dans les corps auxquels on donne ces noms, qu'une certaine grosseur, figure & mouvement des particules insensibles dont ils sont composés.

Ainsi l'on dit que le feu est chaud & lumineux, la neige blanche & froide, & la manne blanche & douce, à cause de ces différentes *idées* que ces corps produisent en nous. Et l'on croit communément que ces qualités sont la même chose dans les corps, que ce que ces *idées* sont en nous, en sorte qu'il y ait une parfaite ressemblance entre ces qualités & ces *idées*, telle qu'entre un corps & son image représentée dans un miroir. On le croit, dis-je, si fortement, que qui voudroit dire le contraire, passeroit pour extravagant dans l'esprit de la plupart des hommes. Cependant quiconque prendra la peine de considérer que le même feu qui, à certaine distance, produit en nous la sensation de la chaleur, nous cause, si nous en approchons de plus près, une sensation bien différente, je veux dire, celle de la douleur: quiconque, dis-je, fera réflexion sur cela, doit se demander à lui-même, quelle raison il peut avoir de soutenir que l'*idée* de chaleur que le feu a produit en lui, est actuellement dans le feu; & que l'*idée* de la douleur, que le même feu fait naître en lui par la même voie, n'est point dans le feu; par quelle raison la blancheur & la froideur est dans la neige & non la douleur, puisque c'est la neige qui produit ces trois *idées* en nous, ce qu'elle ne peut faire que par la grosseur, la figure, le nombre & le mouvement de ses parties.

Il y a réellement dans le feu ou dans la neige des parties d'une certaine grosseur, figure, nombre & mouvement, soit que nos sens les apper-

çoivent ou non : c'est pourquoi ces qualités peuvent être appellées *réelles*, parce qu'elles existent réellement dans ces corps. Mais pour la lumière, la chaleur ou la froideur, elles n'y sont pas plus réellement que la langueur ou la douleur dans la manne. Otez le sentiment que nous avons de ces qualités, faites que les yeux ne voient point la lumière ou les couleurs; que les oreilles n'entendent aucun son, que le palais ne soit frappé d'aucun goût, ni le nez d'aucune odeur; & dès lors toutes les couleurs, tous les goûts, toutes les odeurs & tous les sons, en tant que ce sont telles & telles *idées* particulières, s'évanouiront & cesseront d'exister, sans qu'il reste après cela autre chose que les causes mêmes de ces *idées*; c'est-à-dire, certaine grosseur, figure & mouvement des parties des corps qui produisent toutes ces *idées* en nous.

Prenons un morceau de manne d'une grosseur sensible : il est capable de produire en nous l'*idée* d'une figure ronde ou quarrée; & si elle est transportée d'un lieu dans un autre, l'*idée* du mouvement. Cette dernière *idée* nous représente le mouvement comme étant réellement de la manne qui se meut. La figure ronde ou quarrée de la manne est aussi la même, soit qu'on la considère dans l'*idée* qui s'en présente à l'esprit, soit en tant qu'elle existe dans la manne; de sorte que le mouvement & la figure sont réellement dans la manne, soit que nous y songions ou que nous n'y songions pas : c'est de quoi tout le monde tombe d'accord. Mais outre cela, la manne a la puissance de produire en nous, par le moyen de la grosseur, figure, contexture & mouvement de ses parties, des sensations de douleur, & quelquefois de violentes tranchées. Tout le monde convient encore sans peine, que ces *idées* de douleur ne sont pas dans la manne, mais que ce sont des effets de la manière dont elle opère en nous; & que lorsque nous n'avons pas ces perceptions, elles n'existent nulle part. Mais que la douceur & la blancheur ne soient pas non plus réellement dans la manne, c'est ce qu'on a de la peine à persuader, quoique ce ne soit que des effets de la manière dont la manne agit sur nos yeux & sur notre palais, par le mouvement, la grosseur & la figure de ses particules, tout de même que la douleur causée par la manne, n'est autre chose, de l'aveu de tout le monde, que l'effet que la manne produit dans l'estomac & dans les intestins par la contexture, le mouvement, & la figure de ses parties insensibles; car un corps ne peut agir par aucune autre chose, comme je l'ai déjà prouvé. On a, dis-je, de la peine à se figurer que la blancheur & la douceur ne soient pas dans la manne, comme si la manne ne pouvoit pas agir sur nos yeux & sur notre palais, & produire par ce moyen dans notre esprit certaines *idées* distinctes qu'elle n'a pas elle-même, tout aussi bien qu'elle peut agir, de notre propre aveu, sur nos intestins & sur notre estomac, & produire par-là des *idées* distinctes qu'elle n'a pas elle-même. Puisque toutes ces *idées* sont des effets de la manière dont la manne opère sur différentes parties de notre corps par la situation, la figure, le nombre & le mouvement de ses parties, il seroit nécessaire d'expliquer quelle raison on pourroit avoir de penser que les *idées* produites par les yeux & par le palais existent réellement dans la manne, plutôt que celles qui sont causées par l'estomac & les intestins, ou bien sur quel fondement on pourroit croire que la douleur & la langueur, qui sont des *idées* causées par la manne, n'existent nulle part, lorsqu'on ne les sent pas, & que pourtant la douceur & la blancheur, qui sont des effets de la même mane, agissant sur d'autres parties du corps par des voies également inconnues, existent actuellement dans la manne, lorsqu'on n'en a aucune perception ni par le goût ni par la vue.

Considérons la couleur rouge & blanche dans le porphire : faites que la lumière ne donne pas dessus, sa couleur s'évanouit, & le porphyre ne produit plus de telles *idées* en nous. La lumière revient-elle ? le porphyre excite encore en nous l'*idee* de ces couleurs. Peut-on se figurer qu'il soit arrivé aucune altération réelle dans le porphyre, par la présence ou l'absence de la lumière, & que ces *idées* de blanc & de rouge soient réellement dans le porphyre, lorsqu'il est exposé à la lumière, puisqu'il est évident qu'il n'a aucune couleur dans les ténèbres? A la vérité, il a de jour & de nuit, telle configuration de parties qu'il faut pour que les rayons de lumière réfléchis de quelques parties de ce corps dur, produisent en nous l'*idée* du rouge; & qu'étant réfléchis de quelques autres parties, ils nous donnent l'*idée* du blanc; cependant il n'y a en aucun temps ni blancheur ni rougeur dans le porphyre, mais seulement un arrangement de parties propres à produire ces sensations dans notre ame.

Autre expérience qui confirme visiblement que les secondes qualités ne sont point dans les objets mêmes qui en produisent les *idées* en nous. Prenez une amande & la pilez dans un mortier, sa couleur nette & blanche sera aussi-tôt changée en une couleur plus chargée & plus obscure, & le goût de douceur qu'elle avoit sera changé en un goût fade & huileux. Or, en froissant un corps avec le pilon, quel autre changement réel peut-on y produire que celui de la contexture de ses parties.

Les *idées* étant ainsi distinguées en tant que ce sont des sensations excitées dans l'esprit, & des effets de la configuration & du mouvement des parties insensibles du corps, il est aisé d'expliquer comment la même eau peut en même temps produire l'*idée* du froid par une main, & celle du chaud par l'autre, au lieu qu'il seroit impossible que la même eau pût être en même temps froide & chaude, si ces deux *idées* étoient réellement dans l'eau; car si nous imaginons que la

chaleur, telle qu'elle eſt dans nos mains, n'eſt autre choſe qu'une certaine eſpèce de mouvement produit, en un certain degré, dans les petits filets des nerfs, ou dans les eſprits animaux, nous pouvons comprendre comment il ſe peut faire que la même eau produit dans le même temps le ſentiment du chaud dans une main, & celui du froid dans une autre; ce que la figure ne fait jamais: car la même figure qui, appliquée à une main, a produit l'*idée* d'un globe, ne produit jamais l'*idée* d'un quarré, étant appliquée à l'autre main. Mais ſi la ſenſation du chaud & du froid n'eſt autre choſe que l'augmentation ou la diminution du mouvement des petites parties de notre corps, cauſée par les corpuſcules de quelqu'autre corps, il eſt aiſé de comprendre que ſi ce mouvement eſt plus grand dans une main que dans l'autre, & qu'on applique ſur les deux mains un corps dont les petites parties ſoient dans un plus grand mouvement que celles d'une main, & moins agitées que les petites parties de l'autre main, ce corps augmentant le mouvement d'une main, & diminuant celui de l'autre, cauſera par ce moyen les différentes ſenſations de chaleur & de froideur qui dépendent de ce différent degré de mouvement.

Je viens de m'engager peut-être un peu plus que je n'avois réſolu, dans des recherches phyſiques. Mais comme cela eſt néceſſaire pour donner quelqu'*idée* de la nature des ſenſations, & pour faire concevoir diſtinctement la différence qu'il y a entre les qualités qui ſont dans les corps, & entre les *idées* que les corps excitent dans l'eſprit, ſans quoi il ſeroit impoſſible d'en diſcourir d'une manière intelligible, j'eſpere qu'on me pardonnera cette petite digreſſion: car il eſt d'une abſolue néceſſité pour notre deſſein de diſtinguer les qualités réelles & originales des corps, qui ſont toujours dans les corps & n'en peuvent être ſéparées; ſavoir, la ſolidité, l'étendue, la figure, le nombre & le mouvement ou le repos, qualités que nous appercevons toujours dans les corps, lorſque, pris à part, ils ſont aſſez gros pour pouvoir être diſcernés: il eſt, dis-je, abſolument néceſſaire de diſtinguer ces qualités d'avec celles que je nomme ſecondes qualités, qu'on regarde fauſſement comme inhérentes au corps, & qui ne ſont que des effets de différentes combinaiſons de ces premières qualités, lorſquelles agiſſent, ſans qu'on les diſcerne diſtinctement; & par là nous pouvons parvenir à connoître quelles *idées* ſont, & quelles *idées* ne ſont pas des reſſemblances de quelque choſe qui exiſte réellement dans les corps auxquels nous donnons des noms tirés de ces *idées*.

Il s'enſuit de tout ce que nous venons de dire, qu'à bien examiner les qualités du corps, on peut les diſtinguer en trois eſpèces.

Premièrement il y a la groſſeur, la figure, le nombre, la ſituation, & le mouvement ou le repos de leurs parties ſolides. Ces qualités ſont dans les corps, ſoit que nous les y appercevions ou non; & lorſqu'elles ſont telles que nous pouvons les découvrir, nous avons par leur moyen une *idée* de la choſe telle qu'elle eſt en elle-même, comme on le voit dans les choſes artificielles. Ce ſont ces qualités que je nomme *qualités originales*, ou *premières*.

En ſecond lieu, il y a dans chaque corps la puiſſance d'agir d'une manière particulière ſur quelqu'un de nos ſens par le moyen de ſes premières qualités imperceptibles, & par-là de produire en nous différentes *idées* des couleurs, des ſons, des odeurs, des ſaveurs, &c. C'eſt ce qu'on appelle communément les *qualités ſenſibles*.

On peut remarquer en troiſième lieu dans chaque corps la puiſſance de produire, en vertu de la conſtitution particulière de ſes premières qualités, de tels changemens dans la groſſeur, la figure, la contexture & le mouvement d'un autre corps, qu'il le faſſe agir ſur nos ſens d'une autre manière qu'il ne faiſoit auparavant. Ainſi le ſoleil a la puiſſance de blanchir la cire; & le feu celle de rendre le plomb fluide.

Je crois que les premières de ces qualités peuvent être proprement appellées *qualités réelles*, *originales* & *premières*, comme il a été déjà remarqué, parce qu'elle exiſtent dans les choſes mêmes; ſoit qu'on les apperçoive ou non; c'eſt de leurs différentes modifications que dépendent les ſecondes qualités.

Pour les deux autres, ce n'eſt qu'une puiſſance d'agir en différentes manières ſur d'autres choſes; puiſſance qui réſulte des combinaiſons différentes des premières qualités.

Mais quoique ces deux dernières ſortes de qualités ſoient de pures puiſſances qui ſe rapportent à d'autres corps, & qui réſultent des différentes modifications des premières qualités, cependant on en juge généralement d'une manière toute différente; car, à l'égard des qualités de la ſeconde eſpèce, qui ne ſont autre choſe que la puiſſance de produire en nous différentes *idées* par le moyen des ſens, on les regarde comme des qualités qui exiſtent réellement dans les choſes qui nous cauſent tels & tels ſentimens: mais pour celles de la troiſième eſpèce, on les appelle de *ſimples puiſſances*, & on ne les regarde pas autrement. Ainſi les *idées* de chaleur ou de lumière que nous recevons du ſoleil par les yeux ou par l'attouchement, ſont regardées communément comme des qualités réelles qui exiſtent dans le ſoleil, & qui n'y ſont autrement que comme de ſimples puiſſances. Mais lorſque nous conſidérons le ſoleil par rapport à la cire qu'il amollit ou blanchit, nous jugeons que la blancheur & la molleſſe ſont produites dans la cire non comme des qualités qui exiſtent actuellement dans le ſoleil, mais comme des effets de la puiſſance qu'il a d'amollir & de blanchir. Cependant à bien con-

ſidérer la choſe, ces qualités de lumiere & de chaleur qui ſont des perceptions en moi lorſque je ſuis échauffé ou éclairé par le ſoleil, ne ſont point dans le ſoleil d'une autre manière que les changemens produits dans la cire lorſqu'elle eſt blanchie ou fondue ſont dans cet aſtre. Dans le ſoleil, les unes & les autres ſont également des puiſſances qui dépendent de ſes premières qualités, par leſquelles il eſt capable, dans le premier cas, d'altérer en telle ſorte la groſſeur, la figure, la contexture ou le mouvement de quelques-unes des parties inſenſibles de mes yeux ou de mes mains, qu'il produit en moi par ce moyen des *idées* de lumière ou de chaleur ; & dans le ſecond cas, de changer de telle manière la groſſeur, la figure, la contexture & le mouvement des parties inſenſibles de la cire, qu'elles deviennent propres à exciter en moi les *idées* diſtinctes du blanc & du fluide.

La raiſon pour quoi les unes ſont regardées communément comme des qualités réelles & les autres comme de ſimples puiſſances, c'eſt apparemment parce que les *idées* que nous avons des couleurs, des ſons, &c. ne contenant rien en elles-mêmes qui tienne de la groſſeur, figure & mouvement des parties de quelque corps, nous ne ſommes point portés à croire que ce ſoient des effets de ces premières qualités, qui ne paroiſſent point à nos ſens comme ayant part à leur production, & avec qui ces *idées* n'ont effectivement aucun rapport apparent ni aucune liaiſon concevable. De là vient que nous avons tant de penchant à nous figurer que ce ſont des reſſemblances de quelque choſe qui exiſte dans les objets mêmes, parce que nous ne ſaurions découvrir par les ſens que la groſſeur, la figure ou le mouvement des parties contribuent à la production; & que d'ailleurs la raiſon ne peut faire voir comment les corps peuvent produire dans l'eſprit les *idées* du bleu ou du jaune, &c. par le moyen de la groſſeur, figure & mouvement de leurs parties. Au contraire, dans l'autre cas, je veux dire dans les opérations d'un corps ſur un autre corps dont ils altèrent les qualités, nous voyons clairement que la qualité qui eſt produite par ce changement n'a ordinairement aucune reſſemblance avec quoi que ce ſoit qui exiſte dans le corps qui vient de produire cette nouvelle qualité. C'eſt pourquoi nous la regardons comme un pur effet de la puiſſance qu'un corps a ſur un autre corps. Car bien qu'en recevant du ſoleil l'*idée* de la chaleur ou de la lumière, nous ſoyons portés à croire que c'eſt une perception & une reſſemblance d'une pareille qualité qui exiſte dans le ſoleil ; cependant lorſque nous voyons que la cire ou un beau viſage reçoive du ſoleil un changement de couleur, nous ne ſaurions nous figurer que ce ſoit une émanation ou reſſemblance d'une pareille choſe qui ſoit actuellement dans le ſoleil, parce que nous ne trouvons point les mêmes couleurs dans le ſoleil même. Comme nos ſens ſont capables de remarquer la reſſemblance ou la diſſemblance des qualités ſenſibles qui ſont dans deux différens objets extérieurs, nous ne faiſons pas difficulté de conclure que la production de quelque qualité ſenſible dans un ſujet, n'eſt que l'effet de certaine puiſſance, & non la communication d'une qualité qui exiſte réellement dans celui qui la produit. Mais lorſque nos ſens ne ſont pas capables de diſcerner aucune diſſemblance entre l'*idée* qui eſt produite en nous, & la qualité de l'objet qui la produit, nous ſommes portés à croire que nos *idées* ſont des reſſemblances de quelque choſe qui exiſte dans les objets, & non les effets d'une certaine puiſſance, qui conſiſte dans la modification de leurs premières qualités, avec qui les *idées* produites en nous n'ont aucune reſſemblance.

Enfin, excepté ces premières qualités qui ſont réellement dans les corps, je veux dire la groſſeur, la figure, l'étendue, le nombre & le mouvement de leurs parties ſolides, tout le reſte, par où nous connoiſſons les corps & les diſtinguons les uns des autres, n'eſt autre choſe qu'un différent pouvoir qui eſt en eux, & qui dépend de ces premières qualités, par le moyen deſquelles ils ſont capables de produire en nous pluſieurs différentes *idées* en agiſſant immédiatement ſur nos corps, ou d'agir ſur d'autres corps en changeant leurs premières qualités, & par là de les rendre capables de faire naître en nous des *idées* différentes de celles que ces corps y excitoient auparavant. On peut appeller les premières de ces deux puiſſances, *des ſecondes qualités qu'on apperçoit immédiatement*, & les dernières, *des ſecondes qualités qu'on apperçoit médiatement.*

Des idées de la perception.

La perception eſt la première faculté de l'ame qui eſt occupée de nos *idées* ; c'eſt auſſi la première & la plus ſimple *idée* que nous recevions par le moyen de la réflexion. Quelques-uns la déſignent par le nom général de *penſée*. Mais comme ce dernier mot ſignifie ſouvent l'opération de l'eſprit ſur ſes propres *idées*, lorſqu'il agit, & qu'il conſidère une choſe avec un certain degré d'attention volontaire, il vaut mieux employer ici le terme de *perception*, qui fait mieux comprendre la nature de cette faculté : car dans ce qu'on nomme ſimplement *perception*, l'eſprit eſt, pour l'ordinaire, purement paſſif, ne pouvant éviter d'appercevoir ce qu'il apperçoit actuellement.

Chacun peut mieux connoître ce que c'eſt que perception, en réfléchiſſant ſur ce qu'il fait lui-même, lorſqu'il voit, qu'il entend, qu'il ſent, &c. ou qu'il penſe, que par tout ce que je lui pourrois dire ſur ce ſujet. Quiconque réfléchit ſur ce qui ſe paſſe dans ſon eſprit, ne peut éviter d'en être inſtruit ; & s'il n'y fait aucune réflexion, tous les diſcours du monde ne ſauroient lui en donner aucune *idée*.

Ce qu'il y a de certain, c'eſt que quelques altérations, quelques impreſſions qui ſe faſſent dans notre corps ou ſur ſes parties extérieures, il n'y a point de perception, ſi l'eſprit n'eſt pas actuellement frappé de ces altérations, ſi ces impreſſions ne parviennent point juſques dans l'intérieur de notre ame. Le feu, par exemple, peut brûler notre corps, ſans produire d'autre effet ſur nous que ſur une pièce de bois qu'il conſume, à moins que le mouvement cauſé dans notre corps par le feu ne ſoit continué juſqu'au cerveau; & qu'il ne s'excite dans notre eſprit un ſentiment de chaleur ou une *idée* de douleur, en quoi conſiſte l'actuelle perception.

Chacun a pu obſerver ſouvent en ſoi-même, que lorſque ſon eſprit eſt fortement appliqué à contempler certains objets, à réfléchir ſur les *idées* qu'ils excitent en lui, ils ne s'apperçoit en aucune manière de l'impreſſion que certains corps font ſur l'organe de l'ouie, quoiqu'ils y cauſent les mêmes changemens qui ſe font ordinairement pour la production de l'*idée* du ſon. L'impreſſion qui ſe fait alors ſur l'organe peut être aſſez forte; mais l'ame n'en prenant aucune connoiſſance, il n'en provient aucune perception; & quoique le mouvement qui produit ordinairement l'*idée* du ſon, vienne à frapper actuellement l'oreille, on n'entend pourtant aucun ſon. Dans ce cas; le manque de ſentiment ne vient ni d'aucun défaut dans l'organe, ni de ce que l'oreille de l'homme eſt moins frappée que dans d'autres temps où il entend, mais de ce que le mouvement qui a accoutumé de produire cette *idée*, quoiqu'introduit par le même organe, n'étant point obſervé par l'entendement, & n'excitant par conſéquent aucune *idée* dans l'ame, il n'en provient aucune ſenſation. De ſorte que par-tout où il y a ſentiment ou perception, il y a quelqu'*idée* actuellement produite & préſente à l'entendement.

C'eſt pourquoi je ne doute point que les enfans, avant que de naître, ne reçoivent par l'impreſſion que certains objets peuvent faire ſur leurs ſens dans le ſein de leur mère, quelque petit nombre d'*idées*, comme des effets inévitables des corps qui les environnent, ou bien des beſoins où ils ſe trouvent, & des incommodités qu'ils ſouffrent. Je compte parmi ces *idées* (s'il eſt permis de conjecturerdans des choſes qui ne ſont guères capables d'examen), celles de la faim & de la chaleur, qui, ſelon toutes les apparences, ſont des premières que les enfans aient, & qu'à peine peuvent-ils jamais perdre.

Mais quoiqu'on ait raiſon de croire que les enfans reçoivent certaines *idées* avant que de venir au monde, ces *idées* ſimples ſont pourtant fort éloignées d'être du nombre de ces principes innés, dont certaines gens ſe déclarent les défenſeurs, quoique ſans fondement, ainſi que nous l'avons déjà démontré; car les *idées* dont je parle en cet endroit, étant produites par voie de ſenſation, ne viennent que de quelqu'impreſſion faite ſur le corps des enfans, lorſqu'ils ſont encore dans le ſein de leur mère; & par conſéquent elles dépendent de quelque choſe d'extérieur à l'ame: de ſorte que dans leur origine, elles ne diffèrent en rien des autres *idées* qui nous viennent par les ſens, ſi ce n'eſt par rapport à l'ordre du temps. C'eſt ce qu'on ne peut pas dire des principes innés, qu'on ſuppoſe d'une nature tout-à-fait différente, puiſqu'ils ne viennent point dans l'ame à l'occaſion d'aucun changement ou d'aucune opération qui ſe faſſe dans le corps, mais que ce ſont autant de caractères gravés originairement dans l'ame dès les premiers momens qu'elle commence d'exiſter.

Comme il y a des *idées* que nous pouvons raiſonnablement ſuppoſer être introduites dans l'eſprit des enfans, lorſqu'ils ſont encore dans le ſein de leur mère, je veux dire celles qui peuvent ſervir à la conſervation de leur vie, & à leurs différens beſoins, dans l'état où ils ſe trouvent alors: de même les *idées* des qualités ſenſibles, qui ſe préſentent les premières à eux, dès qu'ils ſont nés, ſont celles qui s'impriment le plutôt dans leur eſprit, deſquelles la lumière n'eſt pas une des moins conſidérable ni des moins puiſſantes: & l'on peut conjecturer en quelque ſorte avec quelle ardeur l'ame deſire d'acquérir toutes les *idées* dont les impreſſions ne lui cauſent aucune douleur, par ce qu'on remarque dans les enfans nouvellement nés, qui, de quelque maniere qu'on les place, tournent toujours les yeux du côté de la lumière. Mais parce que les premières *idées* qui deviennent familières aux enfans ſont différentes, ſelon les diverſes circonſtances où ils ſe trouvent, & la manière dont on les conduit dès leur entrée dans ce monde, l'ordre dans lequel pluſieurs *idées* commencent à s'introduire dans leur eſprit, eſt fort différent & fort incertain. C'eſt d'ailleurs une choſe qu'il n'importe pas beaucoup de ſavoir.

Une autre obſervation qu'il eſt à propos de faire au ſujet de la perception, c'eſt que les *idées* qui viennent par voie de ſenſation, ſont ſouvent altérées par le jugement dans l'eſprit des perſonnes faites, ſans qu'elles s'en apperçoivent. Ainſi lorſque nous plaçons devant nos yeux un corps rond d'une couleur uniforme, d'or, par exemple, d'albâtre ou de jaſpe, il eſt certain que l'*idée* qui s'imprime dans notre eſprit à la vue de ce globe, repréſente un cercle plat, diverſement ombragé, avec différens degrés de lumière dont nos yeux ſe trouvent frappés. Mais comme nous ſommes accoutumés par l'uſage à diſtinguer quelle ſorte d'image les corps convexes produiſent ordinairement en nous, & quels changemens arrivent dans la réflexion de la lumière, ſelon la différence des figures ſenſibles des corps, nous mettons auſſi-tôt, a la place de ce qui nous pa-

roît, la cauſe même de l'image que nous voyons; & cela, en vertu d'un jugement que la coutume nous a rendu habituel : de ſorte que joignant à la viſion un jugement que nous confondons avec elle, nous nous formons l'*idée* d'une figure convexe & d'une couleur uniforme, quoique, dans le fond, nos yeux ne nous repréſentent qu'un plain ombragé & coloré diverſement, comme il paroît dans la peinture. A cette occaſion, j'inſérerai ici un problême du ſavant M. Molineux, qui emploie ſi utilement ſon beau génie à l'avancement des ſciences. Le voici tel qu'il me l'a communiqué lui-même dans une lettre qu'il m'a fait l'honneur de m'écrire depuis quelque temps : Suppoſez un aveugle de naiſſance, qui ſoit préſentement homme fait, auquel on ait appris à diſtinguer par l'attouchement un cube & un globe, du même métal, & à-peu-près de la même groſſeur, enſorte que lorſqu'il touche l'un & l'autre, il puiſſe dire quel eſt le cube & quel eſt le globe. Suppoſez que le cube & le globe étant poſés ſur une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue : on demande ſi, en les voyant, ſans les toucher, il pourroit les diſcerner, & dire quel eſt le globe & quel eſt le cube. Le pénétrant & judicieux auteur de cette queſtion répond en même temps que non : car, ajoute-t-il, bien que cet aveugle ait appris par expérience de quelle manière le globe & le cube affectent ſon attouchement, il ne ſait pourtant pas encore que ce qui affecte ſon attouchement de telle ou de telle manière, doive frapper ſes yeux de telle ou de telle manière, ni que l'angle avancé d'un cube qui preſſe ſa main d'une manière inégale, doive paroître à ſes yeux tel qu'il paroît dans le cube. Je ſuis tout-à-fait du ſentiment de cet habile homme, que j'ai pris la liberté d'appeller mon ami, quoique je n'aie pas eu encore le bonheur de le voir. Je crois, dis-je, que cet aveugle ne ſeroit point capable, à la première vue, de dire avec certitude, quel ſeroit le globe & quel ſeroit le cube, s'il ſe contentoit de les regarder, quoiqu'en les touchant il pût les nommer & les diſtinguer ſurement, par la différence de leurs figures qu'il appercevroit par attouchement. J'ai voulu propoſer ceci à mon lecteur, pour lui fournir une occaſion d'examiner combien il eſt redevable à l'expérience de quantité d'*idées* acquiſes, dans le temps qu'il ne croit pas en faire aucun uſage, ni en tirer aucun ſecours, d'autant plus que M. Molineux ajoute dans la lettre où il me communique ce problême : qu'ayant propoſé, à l'occaſion de mon livre, cette queſtion à diverſes perſonnes d'un eſprit fort pénétrant, à peine en a-t-il trouvé une qui d'abord lui ait répondu ſur cela comme il croit qu'il faut répondre, quoiqu'ils aient été convaincus de leur mépriſe après avoir oui ſes raiſons.

Du reſte, je ne crois pas qu'excepté les *idées* qui nous viennent par la vue, la même choſe arrive ordinairement à l'égard d'aucune autre de nos *idées* ; je veux dire que le jugement change l'*idée* de la ſenſation, autre qu'elle eſt en elle-même.

Mais cela eſt ordinaire dans les *idées* qui nous viennent par les yeux, parce que la vue, qui eſt le plus étendu de tous nos ſens, venant à introduire dans notre eſprit, avec les *idées* de la lumière & des couleurs, qui appartiennent uniquement à ce ſens, d'autres *idées* bien différentes, je veux dire celles de l'eſpace, de la figure & du mouvement, dont la variété change les apparences de la lumière & des couleurs, qui ſont les propres objets de la vue, il arrive que, par l'uſage, nous nous faiſons une habitude de juger de l'un par l'autre. Et en pluſieurs rencontres, cela ſe fait par une habitude formée, dans des choſes dont nous avons de fréquentes expériences, d'une manière ſi conſtante & ſi prompte, que nous prenons pour une perception des ſens ce qui n'eſt qu'une *idée* formée par le jugement, enſorte que l'une, c'eſt-à-dire la perception qui vient des ſens, ne ſert qu'a exciter l'autre, & eſt à peine obſervée elle-même. Ainſi un homme qui lit, ou écoute avec attention, & comprend ce qu'il voit dans un livre, ou ce qu'un autre lui dit, ſonge peu aux caractères ou aux ſons, & donne toute ſon attention aux *idées* que ces ſons ou ces caractères excitent en lui.

Nous ne devons pas être ſurpris que nous faſſions ſi peu de reflexion à des choſes qui nous frappent d'une manière ſi intime, ſi nous conſidérons combien les actions de l'ame ſont ſubites; car on peut dire que, comme on croit qu'elle n'occupe aucun eſpace, & qu'elle n'a point d'étendue, il ſemble auſſi que ſes actions n'ont beſoin d'aucun intervalle de temps pour être produites, & qu'un inſtant en renferme pluſieurs. Je dis ceci par rapport aux actions du corps. Quiconque voudra prendre la peine de réfléchir ſur ſes propres penſées, pourra s'en convaincre aiſément lui-même. Comment, par exemple, notre eſprit voit-il dans un inſtant, & pour ainſi dire, dans un clin d'œil, toutes les parties d'une démonſtration qui peut fort bien paſſer pour longue, ſi nous conſidérons le temps qu'il faut employer pour l'exprimer par des paroles, & pour la faire comprendre pié-à-pié à une autre perſonne? En ſecond lieu, nous ne ſerons pas ſi fort ſurpris que cela ſe paſſe en nous, ſans que nous en ayons preſque aucune connoiſſance, ſi nous conſidérons combien la facilité que nous acquérons par l'habitude de faire certaine choſe, nous les fait faire fort ſouvent, ſans que nous nous en appercevions nous-mêmes. Les habitudes, ſur-tout celles qui commencent de bonne heure, nous portent enfin à des actions que nous faiſons ſouvent ſans y prendre garde. Combien de fois dans un jour nous arrive-t-il de fermer les paupières ſans nous appercevoir que nous ſommes tout-à fait dans les ténèbres? Ceux qui ſe ſont fait une habitude

de se servir de certains mots hors d'œuvre, si j'ose ainsi dire, prononcent à tout propos des sons qu'ils n'entendent ni ne remarquent eux mêmes, quoique d'autres y prennent fort bien garde, jusqu'à en être fatigués. Il ne faut donc pas s'étonner, que notre esprit prenne souvent l'*idée* d'un jugement qu'il forme lui-même, pour l'*idée* d'une sensation dont il est actuellement frappé, & que sans s'en appercevoir, il ne se serve de celle-ci que pour exciter l'autre.

Au reste, cette faculté d'appercevoir est, ce me semble, ce qui distingue les animaux d'avec les êtres d'une espèce inférieure; car quoique certains végétaux aient quelque degré de mouvement, & que par la manière dont d'autres corps sont appliqués sur eux, ils changent promptement de figure & de mouvement, de sorte que le nom de *plantes sensitives* leur ait été donné en conséquence d'un mouvement qui a quelque ressemblance avec celui qui dans les animaux est une suite de la sensation; cependant tout cela n'est à mon avis, qu'un pur méchanisme, & ne se fait pas autrement que ce qui arrive à la barbe qui croît au bout de l'avoine sauvage que l'humidité de l'air fait tourner sur elle-même, ou que le racourcissement d'une corde qui se gonfle par le moyen de l'eau qui la mouille. Ce qui se fait sans que le sujet soit frappé d'aucun sensation, & sans qu'il ait ou reçoive aucune *idée*.

Dans toute sorte d'animaux, il y a, à mon avis, de la perception dans un certain degré, quoique dans quelques-uns les avenues que la nature a formées pour la réception des sensations soient peut-être en si petit nombre, & la perception qui en provient, si foible, si grossière, qu'elle differe beaucoup de cette vivacité & de cette diversité de sensations qui se trouve dans d'autres animaux. Mais telle qu'elle est, elle est sagement proportionnée à l'espèce d'animaux qui sont ainsi faits, de sorre qu'elle suffit à tous leurs besoins: en quoi la sagesse & la bonté de l'auteur de la nature éclatent visiblement dans toutes les parties de cette prodigieuse machine, & dans tous les différens ordres de créatures qui s'y rencontrent.

De la manière dont est faite une huitre ou une moule, nous en pouvons raisonnablement inférer, à mon avis, que ces animaux n'ont pas les sens si vifs, ni en si grand nombre, que l'homme ou que plusieurs autres animaux. Et s'ils avoient précisément les mêmes sens, je ne vois pas qu'ils en fussent mieux, demeurant dans le même état où ils sont, & dans cette incapacité de se transporter d'un lieu dans un autre. Quel bien feroient la vue & l'ouie à une créature qui ne peut se mouvoir vers les objets qui peuvent lui être agréables, ni s'éloigner de ceux qui lui peuvent nuire? A quoi serviroient des sensations vives qu'à incommoder un animal comme celui-là, qui est contraint de rester toujours dans le lieu où le hasard l'a placé, & où il est arrosé d'eau froide ou chaude, nette ou sale, selon qu'elle vient à lui?

Cependant, je ne saurois m'empêcher de croire que dans ces sortes d'animaux il n'y ait quelque foible perception qui les distingue des êtres parfaitement insensibles. Et que cela puisse être ainsi, nous en avons des exemples visibles dans les hommes mêmes: prenez un de ces vieillards décrépits à qui l'âge a fait perdre le souvenir de tout ce qu'il a jamais su; il ne lui reste plus dans l'esprit aucune des *idées* qu'il avoit auparavant, l'âge lui a fermé presque tous les passages à de nouvelles sensations, en le privant entièrement de la vue, de l'ouie & de l'odorat, en lui ôtant presque tout sentiment du goût; ou si quelques-uns de ces passages sont à demi ouverts, les impressions qui s'y font ne sont presque point apperçues, ou s'évanouissent en peu de temps. Cela posé, je laisse à penser (malgré tout ce qu'on publie des principes innés), en quoi un tel homme est au-dessus de la condition d'une huitre, de ses facultés intellectuelles. Que si un homme avoit passé soixante ans en cet état (ce qu'il pourroit aussi bien faire que d'y passer trois jours), je ne saurois dire quelle différence il y auroit eu, à l'égard d'aucune perfection intellectuelle, entre lui & les animaux du dernier ordre.

Puis donc que la perception est le premier degré vers la connoissance, & qu'elle sert d'introduction à tout ce qui en fait le sujet; si un homme ou quelqu'autre créature que ce soit n'a pas tous les sens dont un autre est enrichi, si les impressions que les sens ont accoutumé de produire sont en plus petit nombre & plus foibles, & que les facultés que ces impressions mettent en œuvre, soient moins vives, plus cet homme, & quelqu'autre être que ce soit, sont inférieurs par-là à d'autres hommes, plus ils sont éloignés d'avoir des connoissances qui se trouvent dans ceux qui les surpassent à l'égard de tous ces points. Mais comme il y a en tout cela une grande diversité de degrés (ainsi qu'on peut la remarquer parmi les hommes) on ne sauroit le démêler certainement dans les diverses espèces d'animaux, & moins encore dans chaque individu. Il me suffit d'avoir remarqué ici que la perception est la première opération de toutes nos facultés intellectuelles, & qu'elle donne entrée dans notre esprit à toutes les connoissances qu'il peut acquérir. J'ai d'ailleurs beaucoup de penchant à croire que c'est la perception, considérée dans le plus bas degré, qui distingue les animaux d'avec les créatures d'un rang inférieur. Mais je ne donne cela que comme une simple conjecture faite en passant: car quelque parti que les savans prennent sur cet article, peu importe à l'égard du sujet que j'ai présentement en main.

De la retention.

L'autre faculté de l'esprit, par laquelle il avance plus

plus vers la connoissance des choses que par la simple perception, c'est ce que je nomme *retention*, faculté par laquelle l'esprit conserve les *idées* simples qu'il a reçues par la sensation ou par la réflexion; ce qui se fait en deux manières. La première, en conservant l'*idée* qui a été introduite dans l'esprit, actuellement présente pendant quelque temps, ce que j'appelle *contemplation*.

L'autre voie de retenir les *idées* est la puissance de rappeller & de ranimer, pour ainsi dire, dans l'esprit ces *idées* qui, après y avoir été imprimées, avoient disparu, & avoient été entièrement éloignées de sa vue. C'est ce que nous faisons quand nous concevons la chaleur ou la lumière, le jaune ou le doux, lorsque l'objet qui produit ces sensations est présent, & c'est ce qu'on appelle la *mémoire*, qui est comme le réservoir de toutes nos *idées*; car l'esprit borné de l'homme n'étant pas capable de considérer plusieurs *idées* tout-à-la fois, il étoit nécessaire qu'il eût un réservoir où il mît les *idées* dont il pourroit avoir besoin dans un autre temps. Mais comme nos *idées* ne sont rien autre chose que des perceptions qui sont actuellement dans l'esprit, lesquelles cessent d'être quelque chose, dès qu'elles ne sont pas actuellement apperçues; dire qu'il y a des *idées* en réserve dans la mémoire n'emporte dans le fond autre chose, si ce n'est que l'ame a, en plusieurs rencontres, la puissance de réveiller les perceptions qu'elle a déjà eues, avec un sentiment qui dans ce temps-là le convaint qu'elle a eu auparavant ces sortes de perceptions. Et c'est dans ce sens qu'on peut dire que nos *idées* sont dans la mémoire; quoiqu'à proprement parler, elles ne soient nulle part. Tout ce qu'on peut dire là-dessus, c'est que l'ame a la puissance de réveiller ces *idées*, lorsqu'elle le veut, & de se les peindre, pour ainsi dire, de nouveau à elle-même, ce que quelques-uns font plus aisément & d'autres avec plus de peine, quelques-uns plus vivement & d'autres d'une manière plus foible & plus obscure. C'est par le moyen de cette faculté qu'on peut dire que nous avons dans notre entendement, toutes les *idées* que nous pouvons rappeller dans notre esprit, & faire redevenir l'objet de nos pensées, sans l'intervention des qualités sensibles qui les ont premièrement excitées dans l'ame.

L'attention & la répétition servent beaucoup à fixer les *idées* dans la mémoire. Mais les *idées* qui naturellement font d'abord les plus profondes & les plus durables impressions, ce sont celles qui sont accompagnées de plaisir ou de douleur. Comme la fin principale des sens consiste à nous faire connoître ce qui fait du bien ou du mal à notre corps, la nature a sagement établi, comme nous l'avons déjà montré, que la douleur accompagnât l'impression de certaines *idées*, parce que tenant la place du raisonnement dans les enfans, & agissant dans les hommes faits d'une manière bien plus prompte que le raisonnement, elle oblige les jeunes & les vieux à s'éloigner des objets nuisibles avec toute la promptitude qui est nécessaire pour leur conservation; par le moyen de la mémoire, elle leur inspire de la précaution pour l'avenir.

Mais pour ce qui est de la différence qu'il y a dans la durée des *idées* qui ont été gravées dans la mémoire, nous pouvons remarquer que quelques-unes de ces *idées* ont été produites dans l'entendement par un objet qui n'a affecté les sens qu'une seule fois, & que d'autres s'étant présentés plus d'une fois à l'esprit, n'ont pas été fort observées; l'esprit ne se les imprimant pas profondément, soit par nonchalance, comme dans les enfans, soit pour être occupé à autre chose, comme dans les hommes faits fortement appliqués à un seul objet. Et il se trouve des personnes en qui ces *idées* ont été gravées avec soin & par des impressions souvent réitérées, & qui pourtant ont la mémoire très foible, soit en conséquence du tempérament de leur corps, ou pour quelqu'autre défaut. Dans tous ces cas, les *idées* qui s'impriment dans l'ame, se dissipent bien tôt, & souvent s'effacent pour toujours de l'entendement, sans laisser aucunes traces, non plus que l'ombre que le vol d'un oiseau fait sur la terre; de sorte qu'elles ne sont pas plus dans l'esprit que si elles n'y avoient jamais été.

Ainsi, plusieurs des *idées* qui ont été produites dans l'esprit des enfans, dès qu'ils ont commencé d'avoir des sensations (quelques-unes desquelles, comme celles qui consistent en certains plaisirs & en certaines douleurs, ont peut-être été excitées en eux avant leur naissance, & d'autres pendant leur enfance); plusieurs, dis-je, de ces *idées* se perdent entièrement, sans qu'il en reste le moindre vestige, si elles ne sont pas renouvellées dans la suite de leur vie. C'est ce qu'on peut remarquer dans ceux qui, par quelque malheur, ont perdu la vue, lorsqu'ils étoient fort jeunes, car comme ils n'ont pas fait grande réflexion sur les couleurs, ces *idées* n'étant plus renouvellées dans leur esprit, s'effacent entièrement, de sorte que, quelques années après, il ne leur reste non plus d'*idée* ou de souvenir des couleurs qu'à des aveugles de naissance. Il y a à la vérité des gens dont la mémoire est heureuse jusqu'au prodige. Cependant il me semble qu'il arrive toujours du déchet dans toutes nos *idées*, dans celles-là mêmes qui sont gravées le plus profondément, & dans les esprits qui les conservent le plus long-temps: de sorte que si elles ne sont pas renouvellées quelques fois par le moyen des sens ou par la réflexion de l'esprit sur cette espèce d'objets qui en a été la première occasion, l'empreinte s'efface, & enfin il n'en reste plus aucune image. Ainsi les *idées* de notre jeunesse, aussi bien que nos enfans, meurent souvent avant nous. En cela notre esprit ressemble à ces tombeaux dont la matière subsiste encore: on voit l'airain & le

marbre, mais le temps a effacé les inscriptions & réduit en poudre tous les caractères. Les images tracées dans notre esprit sont peintes avec des couleurs légères; si on ne les rafraîchit quelquefois, elles passent & disparoissent entièrement. De savoir quelle part a à tout cela la constitution de nos corps & l'action de nos esprits animaux & si le tempérament du cerveau produit cette différence, en sorte que dans les uns il conserve, comme dans le marbre, les traces qu'il a eues, en d'autres comme une pierre de taille, & en d'autres à peu près comme une couche de sable, c'est ce que je ne prétends pas examiner ici, quoiqu'il puisse paroître assez probable que la constitution du corps a quelquefois de l'influence sur la mémoire, puisque nous voyons souvent qu'une maladie dépouille l'ame de toutes ses *idées*, & qu'une fièvre ardente confond en peu de jours & réduit en poudre toutes ces images qui sembloient devoir durer aussi long-temps que si elles eussent été gravées dans le marbre.

Mais par rapport aux *idées* mêmes, il est aisé de remarquer que celles qui, par le fréquent retour des objets ou des actions qui les produisent, sont le plus souvent renouvellées, comme celles qui sont introduites dans l'ame par plus d'un sens, s'impriment aussi plus fortement dans la mémoire, & y restent plus long-temps & d'une manière plus distincte. C'est pourquoi les *idées* des qualités originales des corps, je veux dire la solidité, l'étendue, la figure, le mouvement & le repos; celles qui affectent presqu'incessamment nos corps, comme le froid & le chaud; & celles qui sont des affections de toutes les espèces d'êtres, comme l'existence, la durée & le nombre, que presque tous les objets qui frappent nos sens, & toutes les pensées qui occupent notre esprit, nous fournissent à tout moment; toutes ces *idées*, dis-je, & autres semblables, s'effacent rarement tout-à-fait de la mémoire, tandis que notre esprit retient encore quelques *idées*.

Dans cette seconde perception, ou, si j'ose ainsi parler, dans cette revision d'*idées* placées dans la mémoire, l'esprit est souvent autre chose que purement passif, car la représentation de ces peintures dormantes dépend quelquefois de la volonté. L'esprit s'applique fort souvent à découvrir une certaine *idée* qui est comme ensevelie dans la mémoire, & tourne, pour ainsi dire, les yeux de ce côté-là. D'autres fois aussi ces *idées* se présentent comme d'elles-mêmes à notre entendement; & bien souvent elles sont réveillées & tirées de leurs cachettes pour être exposées au grand jour par quelque violente passion; car nos affections offrent à notre mémoire des *idées* qui, sans cela auroient été ensevelies dans un parfait oubli. Il faut observer d'ailleurs, à l'égard des *idées* qui sont dans la mémoire, & que notre esprit réveille par occasion, que, selon ce qu'emporte ce mot de réveiller, non-seulement elles ne sont pas du nombre des *idées* qui sont entièrement nouvelles à l'esprit, mais encore que l'esprit les considère comme des effets d'une impression précédente, & qu'il recommence à les connoître comme des *idées* qu'il avoit connues auparavant. De sorte que, bien que les *idées* qui ont été déjà imprimées dans l'esprit, ne soient pas constamment présentes à l'esprit, elles sont pourtant connues à l'aide de la réminiscence, comme y ayant été auparavant empreintes; c'est-à-dire, comme ayant été actuellement apperçues & connues par l'entendement.

La mémoire est nécessaire à une créature raisonnable, immédiatement après la perception. Elle est d'une si grande importance, que, si elle vient à manquer, toutes nos autres facultés sont pour la plupart inutiles; car nos pensées, nos raisonnemens & nos connoissances ne peuvent s'étendre au-delà des objets présens, sans le secours de la mémoire, qui peut avoir ces deux défauts.

Le premier est de laisser perdre entièrement les *idées*, ce qui produit une parfaite ignorance; car comme nous ne saurions connoître quoi que ce soit, qu'autant que nous en avons l'*idée*, dès que cette *idée* est effacée, nous sommes dans une parfaite ignorance à cet égard.

Un second défaut dans la mémoire, c'est d'être trop lente, & de ne pas réveiller assez promptement les *idées* qu'elle tient en dépôt, pour les fournir à l'esprit à point nommé lorsqu'il en a besoin. Si cette lenteur vient à un grand degré, c'est stupidité. Et celui qui, pour avoir ce défaut, ne peut rappeller les *idées* qui sont actuellement dans sa mémoire, justement dans le temps qu'il en a besoin, seroit presqu'aussi bien sans ces *idées*, puisqu'elles ne lui sont pas d'un grand usage; car un homme naturellement pesant, qui venant à chercher dans son esprit les *idées* qui lui sont nécessaires, ne les trouve pas à point nommé, n'est guère plus heureux qu'un homme entièrement ignorant. C'est donc l'affaire de la mémoire de fournir à l'esprit ces *idées* dormantes dont elle est la dépositaire, dans le temps qu'elle en a besoin, & c'est à les avoir toutes prêtes dans l'occasion que consiste ce que nous appellons *invention*, *imagination* & *vivacité d'esprit*.

Tels sont les défauts que nous observons dans la mémoire d'un homme comparé à un autre homme. Mais il y en a un autre que nous pouvons concevoir dans la mémoire de l'homme en général, comparé avec d'autres créatures intelligentes d'une nature supérieure, lesquelles peuvent exceller en ce point au-dessus de l'homme jusqu'à avoir constamment un sentiment actuel de toutes leurs actions précédentes; de sorte qu'aucune des pensées qu'ils ont eues, ne disparoisse jamais à leur vue. Que cela soit possible, nous en pouvons être convaincus par la considération de la toute-science de Dieu, qui connoît toutes

les choses passées, présentes & à venir, & devant qui toutes les pensées du cœur de l'homme sont toujours à découvert. Car qui peut douter que Dieu ne puisse communiquer à ces esprits glorieux, qui sont immédiatement à sa suite, quelques-unes de ses perfections, en telle proportion qu'il veut, autant que des êtres créés en sont capables? On rapporte de M. Pascal, dont le grand génie tenoit du prodige, que, jusqu'à ce que le déclin de sa santé eût affoibli sa mémoire, il n'avoit rien oublié de ce qu'il avoit fait, lu ou pensé depuis l'âge de raison. C'est-là un privilège si peu connu de la plupart des hommes, que la chose paroît presqu'incroyable à ceux qui, selon la coutume, jugent de tous les autres par eux-mêmes. Cependant la considération d'une telle faculté dans M. Pascal peut servir à nous représenter de plus grandes perfections de cette espèce dans des esprits d'un rang supérieur : car enfin cette qualité de M. Pascal étoit réduite aux bornes étroites où l'esprit de l'homme se trouve resserré, je veux dire à n'avoir une grande diversité d'*idées* que par succession, & non tout-à-la-fois : au lieu que différens ordres d'anges peuvent probablement avoir des vues plus étendues, & quelques-uns d'eux être actuellement enrichis de la faculté de retenir & d'avoir constamment & tout-à-la-fois devant eux, comme dans un tableau, toutes leurs connoissances précédentes. Il est aisé de voir que ce seroit un grand avantage à un homme qui cultive son esprit, s'il avoit toujours devant les yeux toutes les pensées qu'il a jamais eues, & tous les raisonnemens qu'il a jamais faits. D'où nous pouvons conclure, en forme de supposition, que c'est là un des moyens par où la connoissance des esprits séparés peut être excessivement supérieure à la nôtre.

Il semble au reste que cette faculté de rassembler & de conserver les *idées* se trouve en un grand degré dans plusieurs autres animaux, aussi bien que dans l'homme; car, sans rapporter plusieurs autres exemples, de cela seul que les oiseaux apprennent des airs de chansons, & s'appliquent visiblement à en bien marquer les notes, je ne saurois m'empêcher d'en conclure que ces oiseaux ont de la perception, & qu'ils conservent dans leur mémoire des *idées* qui leur servent de modèle; car il me paroît impossible qu'ils pussent s'appliquer, comme il est clair qu'ils le font, à conformer leur voix à des tons dont ils n'auroient aucune *idée*. Et en effet, quand bien j'accorderois que le son peut exciter méchaniquement un certain mouvement d'esprits animaux dans le cerveau de ces oiseaux tandis qu'on leur joue un air de chanson, & que le mouvement peut être continué jusqu'au muscle des aîles, ensorte que l'oiseau soit poussé méchaniquement par certains bruits à prendre la fuite, parce que cela peut contribuer à sa conservation; on ne sauroit pourtant supposer cela comme une raison pourquoi en jouant un air à un oiseau, & moins encore après avoir cessé de le jouer, cela devroit produire méchaniquement dans les organes de la voix de cet oiseau un mouvement qui l'obligeât à imiter les notes d'un son étranger, dont l'imitation ne peut être d'aucun usage à la conservation de ce petit animal. Mais qui plus est, on ne sauroit supposer avec quelqu'apparence de raison, & moins encore prouver, que des oiseaux puissent, sans sentiment ni mémoire, conformer peu-à-peu & par degrés les inflexions de leur voix à un air qu'on leur joua hier, puisque s'ils n'ont aucune *idée* dans leur mémoire, il n'est présentement nulle part, & par conséquent ils ne peuvent avoir aucun modèle pour l'imiter ou pour en approcher plus près par des essais réitérés. Car il n'y a point de raison pourquoi le son du flageolet laisseroit dans le cerveau des traces qui ne devroient point produire d'abord de pareils sons; mais seulement après certains efforts que les oiseaux sont obligés de faire lorsqu'ils ont oui le flageolet; & d'ailleurs il est impossible de concevoir pourquoi les sons qu'ils rendent eux-mêmes, ne feroient pas des traces qu'ils devroient suivre tout aussi-bien que celles que produit le son du flageolet.

De la faculté de distinguer les idées, & de quelques autres opérations de l'esprit.

Une autre faculté que nous pouvons remarquer dans notre esprit, c'est celle de discerner ou distinguer ses différentes *idées*. Il ne suffit pas que l'esprit ait une perception confuse de quelque chose en général : s'il n'avoit pas, outre cela, une perception distincte de divers objets & de leurs différentes qualités, il ne seroit capable que d'une très-petite connoissance, quand bien les corps qui nous affectent seroient aussi actifs autour de nous qu'ils le sont présentement, & quoique l'esprit fût continuellement occupé à penser. C'est de cette faculté de distinguer une chose d'avec une autre que dépend l'évidence & la certitude de plusieurs propositions, de celles-là même qui sont les plus générales, & qu'on a regardé comme des vérités innées, parce que les hommes ne considérant pas la véritable cause qui fait recevoir ces propositions avec un consentement universel, l'ont entièrement attribuée à une impression naturelle & uniforme, quoique, dans le fond, ce consentement dépende proprement de cette faculté que l'esprit a de discerner nettement les objets, par où il apperçoit que deux *idées* sont les mêmes ou différentes entr'elles. Mais c'est de quoi nous parlerons plus au long dans la suite.

Je n'examinerai point ici combien l'imperfection dans la faculté de bien distinguer les *idées*, dépend de la grossièreté ou du défaut des organes ou du manque de pénétration, d'exercice &

d'attention du côté de l'entendement, ou d'une trop grande précipitation naturelle à certains tempéramens. Il suffit de remarquer que cette faculté est une des opérations sur laquelle l'ame peut réfléchir, & qu'elle peut observer en elle-même. Elle est au reste d'une telle conséquence par rapport à nos autres connoissances, que plus cette faculté est grossière, ou mal employée à marquer la distinction d'une chose avec une autre, plus nos notions sont confuses, & plus notre raison s'égare. Si la vivacité consiste à rappeller promptement & à point nommé les *idées* qui sont dans la mémoire, c'est à se les représenter nettement, & à pouvoir les distinguer exactement l'une de l'autre, lorsqu'il y a de la différence entr'elles, quelque petite qu'elle soit, que consiste pour la plus grande part, cette justesse & cette netteté de jugement, en quoi l'on voit qu'un homme excelle au-dessus d'un autre. Et par-là on pourroit peut-être rendre raison de ce qu'on observe communément : que les personnes qui ont le plus d'esprit & la mémoire la plus prompte, n'ont pas toujours le jugement le plus net & le plus profond; car au lieu que ce qu'on appelle *esprit*, consiste pour l'ordinaire à assembler des *idées*, & à joindre promptement, & avec une agréable variété celles en qui on peut observer quelque ressemblance ou quelque rapport, pour en faire de belles peintures qui divertissent & frappent agréablement l'imagination : au contraire, le Jugement consiste à distinguer exactement une *idée* avec une autre, si l'on peut y trouver la moindre différence, afin d'éviter qu'une similitude ou quelqu'affinité ne nous donne le change, en nous faisant prendre une chose pour l'autre. Il faut, pour cela, faire autre chose que chercher une métaphore & une allusion, en quoi consistent pour l'ordinaire ces belles & agréables pensées qui frappent si vivement l'imagination, & qui plaisent si fort à tout le monde, parce que leur beauté paroît d'abord, & qu'il n'est pas nécessaire d'une grande application d'esprit pour examiner ce qu'elles renferment de vrai ou de raisonnable. L'esprit satisfait de la beauté de la peinture & de la vivacité de l'imagination, ne songe point à pénétrer plus avant. Et c'est en effet choquer en quelque manière ces sortes de pensées spirituelles, que de les examiner par les règles sévères de la vérité & du bon raisonnement; d'où il paroît que ce qu'on nomme *esprit*, consiste en quelque chose qui n'est pas tout-à-fait d'accord avec la vérité & la raison.

Bien distinguer nos *idées*, c'est ce qui contribue le plus à faire qu'elles soient claires & déterminées : & si elles ont une fois ces qualités, nous ne risquerons point de les confondre, ni de tomber dans aucune erreur à leur occasion, quoique nos sens nous les représentent de la part du même objet si diversement en différentes rencontres, comme il arrive quelquefois, qu'ainsi ils semblent être dans l'erreur; car quoiqu'un homme reçoive, dans la fièvre, un goût amer par le moyen du sucre qui, dans un autre temps, auroit excité en lui l'*idée* de la douceur; cependant l'idée de l'amer dans l'esprit de cet homme, est une *idée* aussi distincte de celle du doux que s'il eût goûté du fiel. Et de ce que le même corps produit par le moyen du goût l'*idée* de doux dans un temps, & celle de l'amer dans un autre temps, il n'en arrive pas plus de confusion entre ces deux *idées*, qu'entre les deux *idées* de blanc & de doux ou de blanc & de rond que le même morceau de sucre produit en nous dans le même temps. Ainsi les *idées* de couleur citrine & d'azur, qui sont excitées dans l'esprit par la seule infusion du bois qu'on nomme communément *lignum nephreticum*, ne sont pas des *idées* moins distinctes, que celles de ces mêmes couleurs produites par deux différents corps.

Une autre opération de l'esprit à l'égard de ses *idées*, c'est la comparaison qu'il fait d'une *idée* avec d'autres par rapport à l'étendue, aux degrés, au temps, au lieu, ou à quelqu'autre circonstance; & c'est de-là que dépend ce grand nombre d'*idées* qui sont comprises sous le nom de *relation*. Mais j'aurai occasion dans la suite d'examiner quelle en est la vaste étendue.

Il n'est pas aisé de déterminer jusqu'à quel point cette faculté se trouve dans les bêtes. Je crois, pour moi, qu'elles ne la possèdent pas dans un fort grand degré; car, quoiqu'il soit probable qu'elles ont plusieurs *idées* assez distinctes, il me semble pourtant que c'est un privilège particulier de l'entendement humain, lorsqu'il a suffisamment distingué deux *idées* jusqu'à reconnoître qu'elles sont parfaitement différentes & à s'assurer par conséquent que ce sont deux *idées*, c'est, dis-je, une de ses prérogatives de voir & d'examiner en quelles circonstances elles peuvent être comparées ensemble. C'est pourquoi je crois que les bêtes ne comparent leurs *idées* que par rapport à quelques circonstances sensibles, attachées aux objets mêmes. Mais pour ce qui est de la puissance de comparer, qu'on peut observer dans les hommes, qui roule sur les *idées* générales, & ne sert que pour les raisonnemens abstraits, nous pouvons conjecturer probablement qu'elle ne se rencontre pas dans les bêtes.

Une autre opération que nous pouvons remarquer dans l'esprit de l'homme par rapport à ses *idées*, c'est la composition par laquelle l'esprit joint ensemble plusieurs *idées* simples qu'il a reçues par le moyen de la sensation & de la réflexion, pour en faire des *idées* complexes. On peut rapporter à cette faculté de composer des *idées*, celle de les étendre; car, quoique dans cette dernière opération, la composition ne paroisse pas tant que dans l'assemblage de plusieurs *idées* complexes, c'est pourtant joindre plusieurs *idées* ensemble, mais qui sont de la même espèce,

Ainsi en ajoutant plusieurs unités ensemble, nous nous formons l'*idée* d'une douzaine; & en joignant ensemble des *idées* répétées de plusieurs toises, nous nous formons l'*idée* d'une stade.

Je suppose encore que dans ce point les bêtes sont inférieures aux hommes; car quoiqu'elles reçoivent & retiennent ensemble plusieurs combinaisons d'*idées* simples, comme lorsqu'un chien regarde son maître, dont la figure, l'odeur & la voix forment peut-être une *idée* complexe dans le chien, ou sont, pour mieux dire, plusieurs marques distinctes auxquelles il le reconnoît, cependant je ne crois pas que jamais les bêtes assemblent d'elles-mêmes ces *idées* pour en faire des complexes. Et peut-être que dans les occasions où nous pensons que les bêtes ont des *idées* complexes, il n'y a qu'une seule *idée* qui les dirige vers la connoissance de plusieurs choses qu'elles distinguent beaucoup moins par la vue, que nous ne croyons; car j'ai appris de gens dignes de foi qu'une chienne nourrira de petits renards, badinera avec eux, & aura pour eux la même passion que pour ses petits, si l'on peut faire ensorte que les renardeaux la tettent tout autant qu'il faut pour que le lait se répande par tout leur corps. Et il ne paroît pas que les animaux qui ont quantité de petits à la fois aient aucune connoissance de leur nombre; car quoiqu'ils s'intéressent beaucoup pour un de leurs petits qu'on leur enlève en leur présence, ou lorsqu'ils viennent à l'entendre, cependant si on leur en dérobe un ou deux en leur absence ou sans faire du bruit, ils ne semblent pas s'en mettre fort en peine, ou même s'appercevoir que le nombre en ait été diminué.

Lorsque les enfans ont acquis, par des sensations réitérées, des *idées* qui se sont imprimées dans leur mémoire, ils commencent à apprendre par degrés l'usage des signes. Et quand ils ont plié les organes de la parole à former des sons articulés, ils commencent à se servir de mots pour faire comprendre leurs *idées* aux autres. Et ces signes nominaux, ils les apprennent quelquefois des autres hommes, & quelquefois ils en inventent eux-mêmes, comme chacun peut le voir par ces mots nouveaux & inusités que les enfans donnent souvent aux choses lorsqu'ils commencent à parler.

Or comme on n'emploie les mots que pour être des signes extérieurs des *idées* qui sont dans l'esprit, & que ces *idées* sont prises de choses particulières, si chaque *idée* particulière que nous recevons, devoit être marquée par un terme distinct, le nombre des mots feroit infini Pour prévenir cet inconvénient, l'esprit rend général les *idées* particulières qu'il a reçues par l'entremise des objets particuliers, ce qu'il fait en considérant ces *idées* comme des apparences séparées de toute autre chose & de toutes les circonstances qui font qu'elles représentent des êtres particuliers actuellement existans, comme sont le temps, le lieu & autres *idées* concomitantes. C'est ce qu'on appelle *abstraction*, par où des *idées* tirées de quelqu'être particulier devenant générales, représentent tous les êtres de cette espèce, de sorte que les noms généraux qu'on leur donne, peuvent être appliqués à tout ce qui dans les êtres actuellement existans, convient à ces *idées* abstraites. Ces *idées* simples & précises que l'esprit se représente, sans considérer comment, d'où & avec quelles autres *idées* elles lui sont venues, l'entendement les met à part avec les noms qu'on leur donne communément, comme autant de modèles auxquels on puisse rapporter les êtres réels sous différentes espèces selon qu'ils correspondent à ces exemplaires, en les désignant suivant cela par différens noms. Ainsi remarquant aujourd'hui dans la craie ou dans la neige la même couleur que le lait excita hier dans mon esprit, je considère cette *idée* unique, je la regarde comme une représentation de toutes les autres de cette espèce, & lui ayant donné le nom de *blancheur*, j'exprime par ce son la même qualité, en quelque endroit que je puisse l'imaginer ou la rencontrer: & c'est ainsi que se forment les *idées* universelles, & les termes qu'on emploie pour les désigner.

Si l'on peut douter que les bêtes composent & étendent leurs *idées* de cette manière à un certain degré, je crois être en droit de supposer que la puissance de former des abstractions ne leur a pas été donnée, & que cette faculté de former des *idées* générales est ce qui met une parfaite distinction entre l'homme & les brutes, excellente qualité qu'elles ne sauroient acquérir en aucune manière par le secours de leurs facultés; car il est évident que nous n'observons dans les bêtes aucunes preuves qui nous puissent faire connoître qu'elles se servent de signes généraux pour désigner des *idées* universelles; & puisqu'elles n'ont point l'usage des mots ni d'aucuns autres signes généraux, nous avons raison de penser qu'elles n'ont point la faculté de faire des abstractions, ou de former des *idées* générales.

Or on ne sauroit dire que c'est faute d'organes propres à former des sons articulés qu'elles ne font aucun usage ou n'ont aucune connoissance des mots généraux, puisque nous en voyons plusieurs qui peuvent former de tels sons & prononcer des paroles assez distinctement, mais qui n'en font jamais une pareille application. D'autre part, les hommes qui, par quelque défaut dans les organes, sont privés de l'usage de la parole, ne laissent pourtant pas d'exprimer leurs *idées* universelles par des signes qui leur tiennent lieu de termes généraux: faculté que nous ne découvrons point dans les bêtes. Nous pouvons donc supposer, à mon avis, que c'est en cela que les bêtes diffèrent de l'homme. C'est-là, dis-je, la propre différence à l'égard de laquelle ces deux sortes de créatures sont entièrement distinctes, & qui met enfin une si vaste distance entr'elles; car si les bêtes

ont quelques *idées*, & ne sont pas de pures machines, comme quelques-uns le prétendent, nous ne saurions nier qu'elles n'aient de la raison dans un certain degré. Et pour moi, il me paroît aussi évident qu'il y en a quelques unes qui raisonnent en certaines rencontres, qu'il me paroît qu'elles ont du sentiment; mais c'est seulement sur des *idées* particulières qu'elles raisonnent, selon que leurs sens les leur présentent. Les plus parfaites d'entr'elles sont renfermées dans ces étroites bornes, n'ayant point, à ce que je crois, la faculté de les étendre par aucune sorte d'abstraction.

Si l'on examinoit avec soin les divers égaremens des imbécilles, on découvriroit sans doute jusqu'à quel point leur imbécillité procède de l'absence ou de la foiblesse de quelqu'une des facultés dont nous venons de parler, ou de ces deux choses ensemble. Car ceux qui n'apperçoivent qu'avec peine, qui ne retiennent qu'imparfaitement les *idées* qui leur viennent dans l'esprit, & qui ne sauroient les rappeller ou assembler promptement, n'ont que très-peu de pensées. Ceux qui ne peuvent distinguer, comparer & abstraire des *idées*, ne sauroient être fort capables de comprendre les choses, de faire usage des termes, ou de juger & de raisonner passablement bien. Leurs raisonnemens qui sont rares & très-imparfaits, ne roulent que sur des choses présentes & fort familières à leurs sens. Et en effet, si aucune des facultés dont j'ai parlé ci-dessus vient à manquer ou à se dérégler, l'entendement de l'homme a constamment les défauts que doit produire l'absence ou le déréglement de cette faculté.

Enfin, il me semble que le défaut des imbécilles vient de manque de vivacité, d'activité & de mouvement dans les facultés intellectuelles, par où ils se trouvent privés de l'usage de la raison. Les fous au contraire, semblent être dans l'extrémité opposée: car il ne me paroît pas que ces derniers aient perdu la faculté de raisonner; mais ayant joint mal-à-propos certaines *idées*, ils les prennent pour des vérités, & se trompent de la même manière que ceux qui raisonnent juste sur de faux principes. Après avoir converti leurs propres fantaisies en réalités par la force de leur imagination, ils en tirent des conclusions fort raisonnables. Ainsi vous verrez un fou qui s'imaginant être roi, prétend, par une juste conséquence, être servi, honoré & obéi selon sa dignité. D'autres, qui ont cru être de verre, ont pris toutes les précautions nécessaires pour empêcher leur corps de se casser. De là vient qu'un homme fort sage & de très-bon sens en toute autre chose, peut être aussi fou sur un certain article qu'aucun de ceux qu'on renferme dans les petites-maisons, si, par quelque violente impression qui se soit faite subitement dans son esprit, ou par une longue application à une espèce particulière de pensées, il arrive que des *idées* incompatibles soient jointes si fortement ensemble dans son esprit, qu'elles y demeurent unies. Mais il y a des degrés de folie aussi bien que d'imbécillité, cette union déréglée d'*idées* étant plus ou moins forte dans les uns que dans les autres. En un mot; il me semble que ce qui fait la différence des imbécilles d'avec les fous, c'est que les fous joignent ensemble des *idées* mal assorties, & forment ainsi des propositions extravagantes, sur lesquelles néanmoins ils raisonnent juste; au lieu que les imbécilles ne forment que très-peu ou point de propositions, & ne raisonnent presque point.

Ce sont-là, je crois, les premières facultés & opérations de l'esprit, par lesquelles l'entendement est mis en action. Quoiqu'elles regardent toutes ses *idées* en général, cependant les exemples que j'en ai donnés jusqu'ici, ont principalement roulé sur des *idées* simples. Que si j'ai joint l'explication de ces facultés à celles des *idées* simples, avant que de proposer ce que j'ai à dire sur les *idées* complexes, ç'a été pour les raisons suivantes.

Premièrement, à cause que plusieurs de ces facultés ayant d'abord pour objet les *idees* simples, nous pouvons, en suivant l'ordre que la nature s'est prescrit, suivre & découvrir ces facultés dans leur source, dans leurs progrés & dans leurs accroissemens.

En second lieu, parce qu'en observant de quelle manière ces facultés opèrent à l'égard des *idées* simples, qui pour l'ordinaire sont plus nettes, plus précises & plus distinctes dans l'esprit de la plupart des hommes, que les *idées* complexes, nous pouvons mieux examiner & apprendre comment l'esprit fait des abstractions, comment il compare, distingue & exerce ses autres opérations à l'égard des *idées* complexes, sur quoi nous sommes plus sujets à nous méprendre.

En troisième lieu, parce que ces mêmes opérations de l'esprit concernant les *idées* qui viennent par voie de sensation, sont elles-mêmes, lorsque l'esprit en fait l'objet de ses réflexions, une autre espèce d'*idées*, qui procèdent de cette seconde source de nos connoissances, que je nomme *réflexion*, lesquelles il étoit à propos, à cause de cela, de considérer en cet endroit, après avoir parlé des *idées* simples qui viennent par sensation. Du reste, je n'ai fait qu'indiquer en passant ces facultés de composer des *idées*, de les comparer, de faire des abstractions, parce que j'aurai occasion d'en parler plus au long en d'autres endroits.

Voilà en abrégé une véritable histoire, si je ne me trompe, des premiers commencemens des connoissances humaines, par où l'on voit d'où l'esprit tire les premiers objets de ses pensées, & par quels degrés il vient à faire cet amas d'*idées* qui composent toutes les connoissances dont il est capable. Sur quoi j'en appelle à l'expérience & aux observations que chacun peut faire en

ſoi-même ; pour ſavoir ſi j'ai raiſon ; car le meilleur moyen de trouver la vérité, c'eſt d'examiner les choſes comme elles ſont réellement en elles-mêmes, & non pas de conclure qu'elles ſont telles que notre propre imagination ou d'autres perſonnes nous les ont repréſentées.

Quant à moi, je déclare ſincèrement que c'eſt-là la ſeule voie par où je puis découvrir que les *idées* des choſes entrent dans l'entendement. Si d'autres perſonnes ont des *idées* innées ou des principes infus, je conviens qu'ils ont raiſon d'en jouir; & s'ils en ſont pleinement aſſurés, il eſt impoſſible aux autres hommes de leur refuſer ce privilège qu'ils ont par-deſſus leurs voiſins. Je ne ſaurois parler, à cet égard, que de ce que je trouve en moi-même, & qui s'accorde avec les notions qui ſemblent dépendre des fondemens que j'ai poſés, & s'y rapporter dans toutes leurs parties & dans tous leurs différens degrés, ſelon la méthode que je viens d'expoſer, comment on peut s'en convaincre en examinant tout le cours de la vie des hommes dans leurs différens âges, dans leurs différens pays, & par rapport à la différente manière dont ils ſont élevés.

Je ne prétends pas enſeigner, mais chercher la vérité. C'eſt pourquoi je ne puis m'empêcher de déclarer encore une fois, que les ſenſations extérieures & intérieures ſont les ſeules voies par où je puis voir que la connoiſſance entre dans l'entendement humain. Ce ſont-là, dis je, autant que je puis m'en appercevoir, les ſeuls paſſages par leſquels la lumière entre dans cette chambre obſcure : car, à mon avis, l'entendement ne reſſemble pas mal à un cabinet entièrement obſcur qui n'auroit que quelques petites ouvertures pour laiſſer entrer par dehors les images extérieures & viſibles, ou, pour ainſi dire, les *idées* des choſes: de ſorte que ſi ces images venant à ſe peindre dans ce cabinet obſcur, pouvoient y reſter & y être placées en ordre, enſorte qu'on pût les trouver dans l'occaſion, il y auroit une grande reſſemblance entre ce cabinet & l'entendement humain, par rapport à tous les objets de la vue, & aux *idées* qu'ils excitent dans l'eſprit.

Ce ſont là mes conjectures touchant les moyens par leſquels l'entendement vient à recevoir & à conſerver les *idées* ſimples & leur différents modes, avec quelques autres opérations qui les concernent. Je vais préſentement examiner, avec un peu plus de préciſion, quelques-unes de ces *idées* ſimples & leurs modes.

Des idées complexes.

Nous avons conſidéré juſqu'ici les *idées* dans la réception deſquelles l'eſprit eſt purement paſſif ; c'eſt-à-dire, ces *idées* ſimples qu'il reçoit par la ſenſation & par la réflexion, enſorte qu'il n'eſt pas en ſon pouvoir d'en produire en lui-même aucune nouvelle de cet ordre, ni d'en avoir aucune qui ne ſoit pas entièrement compoſée de celles-là. Mais quoique l'eſprit ſoit purement paſſif dans la réception de toutes ſes *idées* ſimples, il produit néanmoins de lui-même pluſieurs actes par leſquels il forme d'autres *idées* fondées ſur les *idées* ſimples qu'il a reçues, & qui ſont les matériaux & les fondemens de toutes ſes penſées. Voici en quoi conſiſtent principalement ces actes de l'eſprit : 1. à combiner pluſieurs *idées* ſimples en une ſeule; & c'eſt par ce moyen que ſe font toutes les *idées* complexes. 2. A joindre deux *idées* enſemble, ſoit qu'elles ſoient ſimples ou complexes, & à les placer l'une près de l'autre, enſorte qu'on les voie tout-à-la-fois ſans les combiner en une ſeule *idée* : c'eſt par-là que l'eſprit ſe forme toutes les *idées* des relations. 3. Le troiſième de ces actes conſiſte à ſéparer des *idées* d'avec toutes les autres qui exiſtent réellement avec elles; c'eſt ce qu'on nomme *abſtraction* : & c'eſt par cette voie que l'eſprit forme toutes ſes *idées* générales. Ces différens actes montrent quel eſt le pouvoir de l'homme, & que ſes opérations ſont à peu près les mêmes dans le monde matériel & dans le monde intellectuel; car les matériaux de ces deux mondes ſont de telle nature, que l'homme ne peut ni en faire de nouveaux, ni détruire ceux qui exiſtent, toute ſa puiſſance ſe terminant uniquement ou à les unir enſemble, ou à les placer les uns auprès des autres ou à les ſéparer entièrement. Dans le deſſein que j'ai d'examiner nos *idées* complexes, je commencerai par le premier de ces actes, & je parlerai des autres dans un autre endroit. Comme on peut obſerver que les *idées* ſimples exiſtent en différentes combinaiſons, l'eſprit a la puiſſance de conſidérer comme une ſeule *idée* pluſieurs de ces *idées* jointes enſemble; & cela, non-ſeulement ſelon qu'elles ſont unies dans les objets extérieurs; mais ſelon qu'il les a jointes lui-mêmes. Ces *idées* formées ainſi de pluſieurs *idées* ſimples miſes enſemble, je les nomme *complexes*, telles ſont la beauté, la reconnoiſſance, un homme, une armée, l'univers. Et quoiqu'elles ſoient compoſées de différentes *idées* ſimples, ou d'*idées* complexes formées d'*idées* ſimples, l'eſprit conſidère pourtant quand il veut, ces *idées* complexes, chacune à part, comme une choſe unique qui fait un tout déſigné par un ſeul nom.

Par cette faculté que l'eſprit a de répéter & de joindre enſemble ſes *idées*, il peut varier & multiplier à l'infini les objets de ſes penſées, au-delà de ce qu'il reçoit par ſenſation ou par réflexion : mais toutes ces *idées* ſe réduiſent toujours à ces *idées* ſimples que l'eſprit a reçues de ces deux ſources, & qui ſont les matériaux auxquels ſe réſolvent enfin toutes les compoſitions qu'il peut faire : car les *idées* ſimples ſont toutes tirées des choſes mêmes, & l'eſprit ne peut en avoir d'autres que celles qui lui ſont ſuggérées. Il ne peut ſe former d'autres *idées* des qualités ſenſibles que celles

qui lui viennent de dehors par les sens, ni des *idées* d'aucune autre sorte d'opérations d'une substance pensante que de celle qu'il trouve en lui-même. Mais lorsqu'il a une fois acquis ces *idées* simples, il n'est pas réduit à une simple contemplation des objets extérieurs qui se présentent à lui, il peut encore, par sa propre puissance, joindre ensemble les *idées* qu'il a acquises, & en faire des *idées* complexes toutes nouvelles, qu'il n'avoit jamais reçues ainsi unies.

De quelque manière que les *idées* complexes soient composées & divisées, quoique le nombre en soit infini, & qu'elles occupent les pensées des hommes avec une diversité sans bornes, elles peuvent pourtant être réduites à ces trois chefs.

1. *Les modes.*
2. *Les substances.*
3. *Les relations.*

Premièrement j'appelle *modes* ces *idées* complexes, qui, quelque composées qu'elles soient, ne renferment point la supposition de subsister par elles-mêmes, mais sont considérées comme des dépendances ou des affections des substances, telles sont les *idées* signifiées par les mots de *triangle*, de *gratitude*, de *meurtre*, *&c.* Que si j'emploie dans cette occasion le terme de *mode* dans un sens un peu différent de celui qu'on a accoutumé de lui donner, je prie mon lecteur de me pardonner cette liberté, car c'est une nécessité inévitable dans des discours où l'on s'éloigne des notions communément reçues, de faire de nouveaux mots, ou d'employer les anciens termes dans une signification un peu nouvelle : & ce dernier expédient est peut être le plus tolérable dans cette rencontre.

Il y a deux sortes de ces modes qui méritent d'être considérés à part. 1°. Les uns ne sont que des combinaisons d'*idées* simples de la même espèce, sans mélange d'aucune autre *idée*, comme une douzaine, une vingtaine, qui ne sont autre chose que des *idées* d'autant d'unités distinctes, jointes ensemble. Et ces modes, je les nomme *modes simples*, parce qu'ils sont renfermés dans les bornes d'une seule *idée* simple. 2°. Il y en a d'autres qui sont composés d'*idées* simples de différentes espèces, qui jointes ensemble n'en font qu'une; telle est, par exemple, l'*idée* de la beauté, qui est un certain assemblage de couleurs & de traits, qui fait du plaisir à voir. Ainsi le vol, qui est un transport secret de la possession d'une chose, sans le consentement du propriétaire, contient visiblement une combinaison de plusieurs *idées* de différentes espèces, & c'est ce que j'appelle *modes mixtes.*

En second lieu, les *idées* des substances sont certaines combinaisons d'*idées* simples, qu'on suppose représenter des choses particulières & distinctes, subsistant par elles-mêmes, parmi lesquelles *idées* l'*idée* de substance, qu'on suppose sans la connoître, quelle qu'elle soit en elle-même, est toujours la première & la principale. Ainsi, en joignant à l'*idée* de substance celle d'un certain blanc pale, avec certains degrés de pesanteur, de dureté, de malléabilité & de fusibilité, nous avons l'*idée* du plomb. De même une combinaison d'*idées* d'une certaine espèce de figure, avec la puissance de se mouvoir, de penser & de raisonner, jointes avec la substance, forme l'*idée* ordinaire d'un homme.

Or, à l'égard des substances, il y a aussi deux sortes d'*idées*, l'une des substances singulières en tant qu'elles existent séparément, comme celle d'un homme ou d'une brebis, & l'autre de plusieurs substances jointes ensemble, comme une armée d'hommes, un troupeau de brebis : car ces *idées* collectives de plusieurs substances jointes de cette manière forment aussi bien une seule *idée* que celle d'un homme, ou d'une unité.

La troisième espèce d'*idées* complexes est ce que nous nommons *relation*, qui consiste dans la comparaison d'une *idée* avec une autre : comparaison qui fait que la considération d'une chose enferme en elle-même la considération d'une autre. Nous traiterons par ordre de ces trois différentes espèces d'*idées.*

Si nous prenons la peine de suivre pié-à-pié les progrès de notre esprit, & que nous nous appliquions à observer comment il répète, ajoute & unit ensemble les *idées* simples qu'il reçoit par le moyen de la sensation ou de la réflexion, cet examen nous conduira plus loin que nous ne pourrions peut-être nous le figurer d'abord; & si nous observons soigneusement les origines de nos *idées*, nous trouverons, à mon avis, que les *idées*, même les plus abstruses, quelqu'éloignées qu'elles paroissent des sens ou d'aucune opération de notre propre entendement, ne sont pourtant que des notions que l'entendement se forme en répétant & combinant les *idées* qu'il avoit reçues des objets des sens, ou de ses propres opérations concernant les *idées* qui lui ont été fournies par les sens. De sorte que les *idées* les plus étendues & les plus abstraites nous viennent par la sensation ou par la réflexion : car l'esprit ne connoît & ne sauroit connoître que par l'usage ordinaire de ses facultés, qu'il exerce sur les *idées* qui lui viennent par les objets extérieurs, ou par les opérations qu'il observe en lui-même concernant celles qu'il a reçues par les sens. C'est ce que je tâcherai de faire voir à l'égard des *idées* que nous avons de l'espace, du temps, de l'infinité & de quelques autres qui paroissent les plus éloignées de ces deux sources.

Des idées claires & obscures, distinctes & confuses.

Comme rien n'explique plus nettement la perception

ception de l'esprit que les mots qui ont rapport à la vue, nous comprendrons mieux ce qu'il faut entendre par la clarté & l'obscurité dans nos *idées*, si nous faisons réflexion sur ce qu'on appelle *clair* & *obscur* dans les objets de la vue. La lumière étant ce qui nous découvre les objets visibles, nous nommons obscur ce qui n'est pas exposé à une lumière qui suffise pour nous faire voir exactement la figure & les couleurs qu'on y peut observer, & qu'on y discerneroit dans une plus grande lumière. De même nos *idées* simples sont claires, lorsqu'elles sont telles que les objets mêmes d'où l'on les reçoit, les présentent ou peuvent les présenter avec toutes les circonstances requises à une sensation ou perception bien ordonnée. Lorsque la mémoire les conserve de cette manière, & qu'elle peut les exciter dans l'esprit toutes les fois qu'il a occasion de les considérer, ce sont en ce cas-là des *idées* claires. Et autant qu'il leur manque de cette exactitude originale, ou qu'elles ont, pour ainsi dire, perdu de leur première fraîcheur, étant comme ternies & flétries par le temps, autant sont-elles obscures. Quant aux *idées* complexes, comme elles sont composées d'*idées* simples, elles sont claires, quand les *idées* qui en sonr partie sont claires, & que le nombre & l'ordre des *idées* simples qui composent chaque *idée* complexe est certainement fixé & déterminé dans l'esprit.

La cause de l'obscurité des *idées* simples, c'est ou des organes grossiers, ou des impressions foibles & transitoires faites par les objets, ou bien la foiblesse de la mémoire qui ne peur les retenir comme elle les a reçues. Car, pour revenir encore aux objets visibles qui peuvent nous aider à comprendre cette matière, si les organes ou les facultés de la perception, semblables à de la cire durcie par le froid, ne reçoivent pas l'impression du cachet, en conséquence de la pression qui se fait ordinairement pour en tracer l'empreinte ; ou si ces organes ne retiennent pas bien l'empreinte du cachet, quoiqu'il soit bien appliqué, parce qu'ils ressemblent à de la cire trop molle où l'impression ne se conserve pas long-temps, ou enfin parce que le sceau n'est pas appliqué avec toute le force nécessaire pour faire une impression nette & distincte, quoique d'ailleurs la cire soit disposée comme il faut pour recevoir tout ce qu'on y voudra imprimer : dans tous ces cas, l'impression du sceau ne peut qu'être obscure. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'en venir à l'application pour rendre cela plus évident.

Comme une *idée* claire est celle dont l'esprit a une pleine & évidente perception, telle qu'elle est, quand il la reçoit d'un objet extérieur qui opère duement sur un organe bien disposé, de même une *idée* distincte est celle où l'esprit apperçoit une différence qui la distingue de toute autre *idée*, & une *idée* confuse est celle qu'on ne peut pas suffisamment distinguer d'avec une autre de qui elle doit être différente.

Mais, dira-t-on, s'il n'y a d'*idée* confuse que celle qu'on ne peut pas suffisamment distinguer d'avec une autre de qui elle doit être différente, il sera bien difficile de trouver aucune *idée* confuse ; car, quelque puisse être une certaine *idée*, elle ne peut être que telle qu'elle est apperçue par l'esprit : & cette même perception la distingue suffisamment de toutes autres *idées* qui ne peuvent être autres ; c'est-à-dire, différentes, sans qu'on s'apperçoive qu'elles le sont. Par conséquent nulle *idée* ne peut être dans l'incapacité d'être distinguée d'une autre de qui elle doit être différente, à moins que vous ne la veuilliez supposer différente d'elle-même ; car elle est évidemment différente de toute autre.

Pour lever cette difficulté & trouver le moyen de concevoir au juste ce qui fait la confusion qu'on attribue aux *idées*, nous devons considérer que les choses rangées sous certains noms distincts sont supposées assez différentes pour être distinguées, ensorte que chaque espéce puisse être désignée par son nom particulier, & traitée à part dans quelque occasion que ce soit : & il est de la dernière évidence qu'on suppose que la plus grande partie des noms différens signifient des choses différentes. Or chaque *idée* qu'un homme a dans l'esprit, étant visiblement ce qu'elle est, & distincte de toute autre *idée* que d'elle-même ; ce qui la rend confuse, c'est lorsqu'elle est telle, qu'elle peut être aussi bien désignée par un autre nom que par celui dont on se sert pour l'exprimer, ce qui arrive lorsqu'on néglige de marquer la différence qui conserve de la distinction entre les choses qui doivent être rangées sous ces deux différens noms, & qui fait que quelques-unes appartiennent à l'un de ces noms, & quelques autres à l'autre, & dès-lors la distinction qu'on s'étoit proposé de conserver par le moyen de ces différens noms, est entièrement perdue.

Voici, à mon avis, les principaux défauts qui causent ordinairement cette confusion.

Le premier est, lorsque quelque *idée* complexe, car ce sont les *idées* complexes qui sont les plus sujettes à tomber dans la confusion, est composée d'un trop petit nombre d'*idées* simples, & de ces *idées* seulement qui sont communes à d'autres choses, par où les différences qui font que cette *idée* mérite un nom particulier, sont laissées à l'écart. Ainsi, celui qui a une *idée* uniquement composée des *idées* simples d'une bête tachetée, n'a qu'une *idée* confuse d'un léopard, qui n'est pas suffisamment distingué par-là d'un linx & de plusieurs autres bêtes qui ont la peau tachetée. De sorte qu'une telle *idée*, bien que désignée par le nom particulier de *léopard*, ne peut être distinguée de celles qu'on désigne par les noms de *linx* ou de *panthère*, & elle peut aussi bien recevoir le nom de *linx* que celui de *léopard*. Je vous laisse à

penser combien la coutume de définir les mots par des termes généraux, doit contribuer à rendre confuses & indéterminées les *idées* qu'on prétend désigner par ces termes-là. Il est évident que les *idées* confuses rendent l'usage des mots incertain, & détruisent l'avantage qu'on peut tirer des noms distincts. Lorsque les *idées* que nous désignons par différens termes n'ont point de différence qui réponde aux noms distincts qu'on leur donne, de sorte qu'elles ne peuvent point être distinguées par ces noms-là, dans ces cas elles sont véritablement confuses.

Un autre défaut qui rend nos *idées* confuses, c'est lorsqu'encore que les *idées* particulières qui composent quelqu'*idée* complexe, soient en assez grand nombre, elles sont pourtant si fort confondues ensemble, qu'il n'est pas aisé de discerner si cet amas appartient plutôt au nom qu'on donne à cette *idée*-là, qu'à quelqu'autre nom. Rien n'est plus propre à nous faire comprendre cette confusion que certaines peintures qu'on montre ordinairement comme ce que l'art peut produire de plus surprenant, où les couleurs, de la manière qu'on les applique avec le pinceau sur la plaque ou sur la toile, représentent des figures fort bizarres & fort extraordinaires, & paroissent posées au hasard & sans aucun ordre. Un tel tableau composé de parties où il ne paroît ni ordre ni symmétrie, n'est pas en lui-même plus confus que le portrait d'un ciel couvert de nuages, que personne ne s'avise de regarder comme confus, quoiqu'on n'y remarque pas plus de symmétrie dans les figures, ou dans l'application des couleurs. Qu'est-ce donc qui fait que le premier tableau passe pour confus, si le manque de symmétrie n'en est pas la cause, comme il ne l'est pas certainement, puisqu'un autre tableau fait simplement à l'imitation de celui-là, ne seroit point appellé confus? A cela je réponds que ce qui le fait passer pour confus, c'est de lui appliquer un certain nom qui ne lui convient pas plus distinctement que quelqu'autre. Ainsi, quand on dit que c'est le portrait d'un homme ou de César, on le regarde dès lors avec raison comme quelque chose de confus, parce que dans l'état qu'il paroît, on ne sauroit connoître que le nom d'homme ou de César lui conviennent mieux que celui de singe ou de Pompée; deux noms qu'on suppose signifier des *idées* différentes de celles qu'emportent les mots d'*homme* ou de *César*. Mais lorsqu'un miroir cylindrique placé comme il faut par rapport à ce tableau, a fait paroître ces traits irrégüliers dans leur ordre & dans leur juste proportion, la confusion disparoît dès ce moment, & l'œil apperçoit aussi-tôt que ce portrait est un homme ou César, c'est-à-dire, que ces noms-là lui conviennent véritablement, & qu'il est suffisamment distingué d'un singe ou de Pompée; c'est-à-dire, des *idées* que ces deux noms signifient. Il en est justement de même à l'égard de nos *idées*, qui sont comme les peintures des choses. Nulle de ces peintures mentales, si j'ose m'exprimer ainsi, ne peut être appellée confuse, de quelque manière que leurs parties soient jointes ensemble; car telles qu'elles sont, elle peuvent être distinguées évidemment de toute autre, jusqu'à ce qu'elles soient rangées sous quelque nom ordinaire auquel on ne sauroit voir qu'elles appartiennent plutôt qu'à quelqu'autre nom qu'on reconnoît avoir une signification différente.

Un troisième défaut qui fait souvent regarder nos *idées* comme confuses, c'est quand elles sont incertaines & indéterminées. Ainsi l'on voit tous les jours des gens qui ne faisant pas difficulté de se servir des mots usités dans leur langue maternelle, avant que d'en avoir appris la signification précise, changent l'*idée* qu'ils attachent à tel ou tel mot, presqu'aussi souvent qu'ils le font entrer dans leurs discours. Suivant cela, l'on peut dire qu'un homme a une *idée* confuse de l'église & de l'idolâtrie, lorsque par l'incertitude où il est de ce qui doit exclure l'*idée* de ces deux mots, ou de ce qu'il doit y faire entrer toutes les fois qu'il pense à l'une ou à l'autre, il ne se fixe point constamment à une certaine combinaison précise d'*idées* qui composent chacune de ces *idées*; & cela pour la même raison qui vient d'être proposée dans le paragraphe précédent; savoir, parce qu'une *idée* changeante, si l'on veut la faire passer pour une seule *idée*, n'appartient pas plutôt à un nom qu'à un autre, & perd par conséquent la distinction pour laquelle les noms distincts ont été inventés.

On peut voir par tout ce que nous venons de dire, combien les noms contribuent à cette dénomination d'*idées* distinctes & confuses, si l'on les regarde comme autant de signes fixes des choses, lesquels, selon qu'ils sont différents, signifient des choses distinctes, & conservent de la distinction entre celles qui sont effectivement différentes, par un rapport secret & imperceptible que l'esprit met entre ces *idées* & ces noms-là. C'est ce que l'on comprendra peut-être mieux après avoir lu & examiné ce que nous dirons *des mots*. Du reste, si l'on ne fait aucune attention au rapport que les *idées* ont des noms distincts considérés comme des signes de choses distinctes, il sera bien mal aisé de dire ce que c'est qu'une *idée* confuse. C'est pourquoi lorsqu'un homme désigne par un certain nom une espèce de choses ou une certaine chose particulière distincte de toute autre, l'*idée* complexe qu'il attache à ce nom, est d'autant plus distincte que les *idées* sont plus particulières, & que le nombre & l'ordre des *idées* dont elle est composée est plus grand & plus déterminé; car plus elle renferme de ces *idées* particulières, plus elle a de différences sensibles par où elle se conserve distincte & séparée de toutes les *idées* qui appartiennent à d'autres noms, de celles-là même

qui lui ressemblent le plus, ce qui fait qu'elle ne peut être confondue avec elles.

La confusion qui rend difficile la séparation de deux choses qui devroient être séparées, concerne toujours deux *idées*, & celles-là sur tout qui sont les plus approchantes l'une de l'autre. C'est pourquoi toutes les fois que nous soupçonnons que quelqu'*idée* soit confuse, nous devons examiner quelle est l'autre *idée* qui peut être confondue avec elle, ou dont elle ne peut être aisément séparée, & l'on trouvera toujours que cette autre *idée* est désignée par un autre nom, & doit être par conséquent une chose différente, dont elle n'est pas encore assez distincte, parce que c'est ou la même, ou qu'elle en fait partie, ou du moins qu'elle est aussi proprement désignée par le nom sous lequel cette autre est rangée, & qu'ainsi elle n'est pas si différente que leurs divers noms le donnent à entendre.

C'est-là, je pense, la confusion qui convient aux *idées*, & qui a toujours un secret rapport aux noms. Et s'il y a quelqu'autre confusion d'*idées*, celle-là du moins contribue plus qu'aucune autre à mettre du désordre dans les pensées & dans les discours des hommes; car la plupart des *idées* dont les hommes raisonnent en eux-mêmes, & celles qui font le continuel sujet de leurs entretiens avec les autres hommes, ce sont celles à qui l'on a donné des noms. C'est pourquoi toutes les fois qu'on suppose deux *idées* différentes, désignées par deux différens noms, mais qu'on ne peut pas distinguer si facilement que les sons mêmes qu'on emploie pour les désigner; dans de telles rencontres, il ne manque jamais d'y avoir de la confusion; & au contraire, lorsque deux *idées* sont aussi distinctes que les *idées* des deux sons par lesquels on les désigne, il ne peut y avoir aucune confusion entr'elles. Le moyen de prévenir cette confusion, c'est de rassembler & de reunir dans notre *idée* complexe, d'une manière aussi précise qu'il est possible, tout ce qui peut servir à la faire distinguer de toute autre *idée*, & d'appliquer constamment le même nom à cet amas d'*idées* ainsi unies en nombre fixe & dans un ordre déterminé. Mais comme cela n'accommode ni la paresse ni la vanité des hommes, & qu'il ne peut servir à autre chose qu'à la découverte & à la défense de la vérité, qui n'est pas toujours le but qu'ils se proposent, une telle exactitude est une de ces choses qu'on doit plutôt souhaiter qu'espérer; car, comme l'application vague des noms à des *idées* indéterminées, variables & qui sont presque de purs néants, sert d'un côté à couvrir notre propre ignorance, & de l'autre à confondre & embarrasser les autres, ce qui passe pour véritable savoir & pour marque de supériorité en fait de connoissance, il ne faut pas s'étonner que la plupart des hommes fassent un tel usage des mots, pendant qu'ils les blâment en autrui. Mais quoique je croie qu'une bonne partie de l'obscurité qui se rencontre dans les notions des hommes, pourroit être évitée, si l'on s'attachoit à parler d'une maniere plus exacte & plus sincère; je suis pourtant fort éloigné de conclure que tous les abus qu'on commet sur cet article soient volontaires. Certaines *idées* sont si complexes, & composées de tant de parties, que la mémoire ne sauroit aisément retenir au juste la même combinaison d'*idées* simples sous le même nom: moins encore sommes-nous capables de deviner constamment quelle est précisément l'*idée* complexe qu'un tel nom signifie dans l'usage qu'en fait une autre personne. La première de ces choses met de la confusion dans nos propres sentimens & dans les raisonnemens que nous faisons en nous-mêmes, & la dernière dans nos discours & dans nos entretiens avec les autres hommes. Mais comme j'ai traité plus au long des mots & de l'abus qu'on en fait, je n'en dirai pas davantage dans cet endroit.

Comme nos *idées* complexes consistent en autant de combinaisons de diverses *idées* simples, elles peuvent être fort claires & fort distinctes d'un côté, & fort obscures & fort confuses de l'autre. Par exemple, si un homme parle d'une figure de mille côtés, l'*idée* de cette figure peut être fort obscure dans son esprit, quoique celle du nombre y soit fort distincte; de sorte que pouvant discourir & faire des démonstrations sur cette partie de son *idée* complexe qui roule sur le nombre de mille, il est porté à croire qu'il a aussi une *idée* distincte d'une figure de mille côtés, quoiqu'il soit certain qu'il n'en a point d'*idée* précise, de sorte qu'il puisse distinguer cette figure d'avec une autre qui n'a que neuf cent nonante-neuf côtés. Il s'est introduit d'assez grandes erreurs dans les pensées des hommes, & beaucoup de confusion dans leurs discours, faute d'avoir observé cela.

Que si quelqu'un s'imagine avoir une *idée* distincte d'une figure de mille côtés, qu'il en fasse l'épreuve en prenant une autre partie de la même matière uniforme, comme d'or ou de cire, qui soit d'une égale grosseur, & qu'il en fasse une figure de neuf cent nonante-neuf côtés. Il est hors de doute qu'il pourra distinguer ces deux *idées* l'une de l'autre par le nombre des côtés, & raisonner distinctement sur leurs différentes propriétés, tandis qu'il fixera uniquement ses pensées & ses raisonnemens sur ce qu'il y a dans ces *idées* qui regarde le nombre, comme que les côtés de l'une peuvent être divisés en deux nombres égaux, & non ceux de l'autre, &c. Mais s'il veut venir à distinguer ces *idées* par leur figure, il se trouvera d'abord hors de route & dans l'impuissance, à mon avis, de former deux *idées* qui soient distinctes l'une de l'autre, par la simple figure que ces deux pièces d'or présentent à son esprit, comme il feroit si les mêmes pièces d'or

étoient formées l'une en cube & l'autre dans une figure de cinq côtés. Du reste, nous sommes fort sujets à nous tromper nous-mêmes, & à nous engager dans de vaines disputes avec les autres au sujet de ces *idées* incomplettes, & sur-tout lorsqu'elles ont des noms particuliers & généralement connus; car étant convaincus en nous-mêmes de ce que nous voyons de clair dans une partie de l'*idée*; & le nom de cette *idée*, qui nous est familier, étant appliqué à toute *idée*, à la partie imparfaite & obscure, aussi bien qu'à celle qui est claire & distincte, nous sommes portés à nous servir de ce nom pour exprimer cette partie confuse, & à en tirer des conclusions par rapport à ce qu'il ne signifie que d'une manière obscure, avec autant de confiance que nous le faisons à l'égard de ce qu'il signifie clairement.

Ainsi, comme nous avons souvent dans la bouche le mot d'*éternité*, nous sommes portés à croire que nous en avons une *idée* positive & complette; ce qui est autant que si nous disions qu'il n'y a aucune partie de cette durée qui ne soit clairement contenue dans notre *idée*. Il est vrai que celui qui se figure une telle chose, peut avoir une *idée* claire de la durée. Il peut avoir, outre cela, une *idée* fort évidente d'une très-grande étendue de durée, comme aussi de la comparaison de cette grande étendue avec une autre encore plus grande. Mais comme il ne lui est pas possible de renfermer tout-à-la-fois dans son *idée* de la durée, quelque vaste qu'elle soit, toute l'étendue d'une durée qu'il suppose sans bornes, cette partie de son *idée*, qui est toujours au-delà de cette vaste étendue de durée, & qu'il se représente en lui-même dans son esprit, est fort obscure & fort indéterminée. De là vient que dans les disputes & les raisonnemens qui regardent l'éternité ou quelqu'autre infini, nous sommes sujets à nous embarrasser nous-mêmes dans de manifestes absurdités.

Dans la matière, nous n'avons guère d'*idée* claire de la petitesse de ses parties au-delà de la plus petite qui puisse frapper quelqu'un de nos sens; & c'est pour cela que lorsque nous parlons de la divisibilité de la matière à l'infini, quoique nous ayons des *idées* claires de division & de divisibilité, aussi bien que de parties détachées d'un tout par voie de division, nous n'avons pourtant que des *idées* fort obscures & fort confuses des corpuscules qui peuvent être ainsi divisés, après que par des divisions précédentes ils ont été une fois réduits à une petitesse qui va beaucoup au-delà de la perception de nos sens. Ainsi, tout ce dont nous avons d'*idées* claires & distinctes c'est de ce qu'est la division en général ou par abstraction, & le rapport de tout & de partie. Mais pour ce qui est de la grosseur du corps, en tant qu'il peut être divisé à l'infini après certaines progressions, c'est de quoi je pense que nous n'avons point d'*idée* claire & distincte; car je demande si un homme prend le plus petit atome de poussière qu'il ait jamais vu, aura-t-il quelqu'*idée* distincte, (j'excepte toujours le nombre qui ne concerne point l'étendue) entre la cent millième & la millionième particule de cet atome? Et s'il croit pouvoir subtiliser ses *idées* jusqu'à ce point, sans perdre cette particule de vue, qu'il ajoute dix chiffres à chacun de ses nombres. La supposition d'un tel degré de petitesse ne doit pas paroître déraisonnable, puisque, par une telle division, cet atome ne se trouve pas plus près de la fin d'une division infinie que par une division en deux parties. Pour moi, j'avoue ingénuement que je n'ai aucune *idée* claire & distincte de la différente grosseur ou étendue de ces petits corps, puisque je n'en ai même qu'une fort obscure de chacun d'eux pris à part & considéré en lui-même. Ainsi je crois que, lorsque nous parlons de la division des corps à l'infini, l'*idée* que nous avons de leur grosseur distincte, qui est le sujet & le fondement de la division, se confond après une petite progression, & se perd presqu'entièrement dans une profonde obscurité; car une telle *idée* qui n'est destinée qu'à nous représenter la grosseur, doit être bien obscure & bien confuse, puisque nous ne saurions la distinguer d'avec l'*idée* d'un corps dix fois aussi grand que par le moyen du nombre, ensorte que tout ce que nous pouvons dire, c'est que nous avons des *idées* claires & distinctes d'un & de dix, mais nullement de deux pareilles étendues. Il s'ensuit clairement de là que lorsque nous parlons de l'infinie divisibilité du corps ou de l'étendue, nos *idées* claires & distinctes ne tombent que sur les nombres; mais que nos *idées* claires & distinctes d'étendue se perdant entièrement après quelques degrés de division, sans qu'il nous reste aucune *idée* distincte de telles & telles parcelles, notre *idée* se termine comme toutes celles que nous pouvons avoir de l'infini, à l'*idée* du nombre susceptible de continuelles additions, sans arriver jamais à une *idée* distincte de parties actuellement infinies. Nous avons, il est vrai, une *idée* claire de la division, aussi souvent que nous y voulons penser; mais par-là nous n'avons non plus d'*idée* claire de parties infinies dans la matière, que nous en avons d'un nombre infini, dès-là que nous pouvons ajouter de nouveaux nombres à tout nombre donné qui est présent à notre esprit; car la divisibilité à l'infini ne nous donne pas plutôt une *idée* claire & distincte de parties actuellement infinies, que cette addibilité sans fin, si j'ose m'exprimer ainsi, nous donne une *idée* claire & distincte d'un nombre actuellement infini; puisque l'une & l'autre n'est autre chose qu'une capacité de recevoir une augmentation de nombre, que le nombre soit déjà si grand qu'on voudra. De sorte que pour ce qui reste à ajouter (en quoi que consiste l'infinité), nous n'en avons qu'une *idée* obscure, imparfaite

& confuse, sur laquelle nous ne saurions non plus raisonner avec aucune certitude ou clarté, que nous pouvons raisonner dans l'Arithmétique sur un nombre dont nous n'avons pas une *idée* aussi distincte que de quatre ou de cent, mais seulement une *idée* obscure & purement relative, qui est que ce nombre, comparé à quelqu'autre que ce soit, est toujours plus grand : car lorsque nous disons, ou que nous concevons qu'il est plus grand que 400,000,000, nous n'en avons pas une *idée* plus claire & plus positive que si nous disions qu'il est plus grand que 40 ou que 4; parce que 4000,000,000 n'a pas une plus prochaine proportion avec la fin de l'addition ou du nombre, que 4; car celui qui ajoute seulement 4 à 5, & avance de cette manière, arrivera aussi-tôt a la fin de toute addition, que celui qui ajoute 400,000,000 à 400,000,000. Il en est de même à l'égard de l'éternité : celui qui a une *idée* de quatre ans seulement, a une *idée* de l'éternité aussi positive & aussi complette, que celui qui en a une de 400,000,000 d'années, car ce qui reste de l'éternité au delà de l'un & de l'autre de ces deux nombres d'années, est aussi clair à l'égard de l'une de ces personnes qu'à l'égard de l'autre; c'est-à-dire, que nul d'eux n'en a absolument aucune *idée* claire & positive. En effet, celui qui ajoute seulement 4 à 4, & continue ainsi, parviendra aussi-tôt à l'éternité, que celui qui ajoute 4000,000,000 d'années & ainsi de suite, ou qui, s'il le trouve à propos, double le produit aussi souvent qu'il lui plaira : l'abîme qui reste à remplir étant toujours autant au-delà de la fin de toutes ces progressions qu'il surpasse la longueur d'un jour ou d'une heure. Car rien de ce qui est fini, n'a aucune proportion avec l'infini; & par conséquent cette proportion ne se trouve point dans nos *idées* qui sont toutes finies. Ainsi, lorsque nous augmentons notre *idée* de l'étendue par voie d'addition & que nous voulons comprendre par nos pensées un espace infini, il nous arrive la même chose que lorsque nous diminuons cette *idée* par le moyen de la division. Après avoir doublé peu de fois les *idées* d'étendue les plus vastes que nous ayons accoutumé d'avoir, nous perdons de vue l'*idée* claire & distincte de cet espace : ce n'est plus qu'une grande étendue que nous concevons confusément avec un reste d'étendue encore plus grand, sur lequel, toutes les fois que nous voudrons raisonner, nous nous trouverons toujours désorientés & tout-à-fait hors de route ; les *idées* confuses ne manquant jamais d'embrouiller les raisonnemens & les conclusions que nous voulons déduire du côté confus de ces *idées*.

Des idées réelles & chimériques.

Il reste encore quelques réflexions à faire sur les *idées*, par rapport aux choses d'où elles sont déduites, ou qu'on peut supposer qu'elles représentent ; & à cet égard, je crois qu'on les peut considérer sous cette triple distinction.

1. Comme *réelles* ou *chimériques*.
2. Comme *complettes* ou *incomplettes*.
3. Comme *vraies* ou *fausses*.

Et premièrement, par *idées* réelles, j'entends celles qui ont du fondement dans la nature, qui sont conformes à un être réel, à l'existence des choses, ou à leurs archétypes ; & j'appelle *idées* phantastiques ou chimériques, celles qui n'ont point de fondement dans la nature, ni aucune conformité avec la réalité des choses auxquelles elles se rapportent tacitement, comme à leurs archétypes.

Si nous examinons les différentes sortes d'*idées* dont nous avons parlé ci-devant, nous trouverons en premier lieu, que nos *idées* simples sont toutes réelles, & conviennent toutes avec la réalité des choses. Ce n'est pas qu'elles soient toutes des images ou représentations de ce qui existe, nous avons déja fait voir le contraire à l'égard de toutes ces *idées*, excepté les premières qualités des corps. Mais quoique la blancheur & la froideur ne soient non plus dans la neige que la douleur, cependant comme ces *idées* de blancheur, de froideur, de douleur, &c. sont en nous des effets d'une puissance attachée aux choses extérieures, établie par l'Auteur de notre être pour nous faire avoir telles & telles sensations, ce sont en nous des *idées* réelles par où nous distinguons les qualités qui sont réellement dans les choses mêmes; car ces diverses apparences étant destinées à être les marques par où nous puissions connoître & distinguer les choses dont nous avons affaire, nos *idées* nous servent également pour cette fin, & sont des caractères également propres à nous faire distinguer les choses, soit que ce ne soient que des effets constans, ou bien des images exactes de quelque chose qui existe dans les choses même; la réalité de ces *idées* consistant dans cette continuelle & variable correspondance qu'elles ont avec les constitutions distinctes des êtres réels. Mais il n'importe qu'elles répondent à ces constitutions comme à des causes ou à des modèles; il suffit qu'elles soient constamment produites par ces constitutions. Et ainsi nos *idées* simples sont toutes réelles & véritables, parce qu'elles répondent toutes à ces puissances que les choses ont de les produire dans notre esprit; car c'est-là tout ce qu'il faut pour faire qu'elles soient réelles, & non de vaines fictions forgées à plaisir. Car, dans les *idées* simples, l'esprit est uniquement borné aux opérations que les choses font sur lui, comme nous l'avons déjà montré ; & il ne peut se produire à soi-même aucune *idée* simple au-delà de celles qu'il a reçues.

Mais quoique l'esprit soit purement passif à

l'égard de ses *idées* simples, nous pouvons dire, à mon avis, qu'il ne l'est pas à l'égard de ses *idées* complexes. Car, comme ces dernieres sont des combinaisons d'*idées* simples, jointes ensemble, & unies sous un seul nom général, il est évident que l'esprit de l'homme prend quelque liberté, en formant ces *idées* complexes. Autrement, d'où vient que l'*idée* qu'un homme a de l'or ou de la justice, est différente de celle qu'un autre se fait de ces deux choses, si ce n'est de ce que l'un admet ou n'admet pas dans son *idée* complexe des *idées* simples que l'autre n'a pas admis ou qu'il a admis dans la sienne? La question est donc de savoir quelles de ces combinaisons sont réelles, & quelles purement imaginaires; quelles collections sont conformes à la réalité des choses, & quelles n'y sont pas conformes?

A cela je dis, en second lieu, que les modes mixtes & les relations n'ayant d'autre qualité que celles qu'ils ont dans l'esprit des hommes, tout ce qui est requis pour faire que ces sortes d'*idées* soient réelles, c'est la possibilité d'exister & de compatir ensemble. Comme ces *idées* sont elles-mêmes des archétypes, elles ne sauroient différer de leurs originaux, & par conséquent être chimériques, à moins qu'on ne leur associe des *idées* incompatibles. A la vérité, comme ces *idées* ont des noms usités dans les langues vulgaires, qu'on leur a assignés, & par lesquels celui qui a ces *idées* dans l'esprit, peut les faire connoître à d'autres personnes, une simple possibilité d'exister ne suffit pas; il faut d'ailleurs qu'elles aient de la conformité avec la signification ordinaire du nom qui leur est donné, de peur qu'on ne les croie chimériques, comme on feroit, par exemple, si un homme donnoit le nom de justice à cette vertu qu'on appelle communément *libéralité*; mais ce qu'on appelleroit chimérique en cette rencontre, se rapporte plutôt à la propriété du langage, qu'à la réalité des idées. Car être tranquille dans le danger pour considérer de sang-froid ce qu'il est à propos de faire, & pour l'exécuter avec fermeté, c'est un mode mixte, ou une *idée* complexe, d'une action qui peut exister. Mais de se troubler dans le péril sans faire aucun usage de sa raison, de ses forces ou de son industrie, c'est aussi une chose fort possible, & par conséquent une *idée* aussi réelle que la précédente. Cependant la première étant une fois désignée par le nom de *courage* qu'on lui donne communément, peut être une *idée* juste ou fausse par rapport à ce nom-là; au lieu que si l'autre n'a point de nom commun & usité dans quelque langue connue, elle ne peut être, durant tout ce temps-là, susceptible d'aucune difformité, puisqu'elle n'est formée par rapport à aucune autre chose qu'à elle-même.

Pour nos *idées* complexes des sustances, comme elles sont toutes formées par rapport aux choses qui sont hors de nous, & pour représenter les substances telles qu'elles existent réellement, elles ne sont réelles qu'en tant que ce sont des combinaisons d'*idées* simples réellement unies & coexistantes dans les choses qui existent hors de nous. Au contraire, celles-là sont chimériques qui sont composées de telles collections d'*idées* simples qui n'ont jamais été réellement unies, qu'on n'a jamais trouvé ensemble dans aucune substance; par exemple, une créature raisonnable avec une tête de cheval, jointe à un corps de forme humaine, ou telle qu'on représente les centaures, ou bien un corps jaune fort malléable, fusible & fixe, mais plus léger que l'eau; ou un corps uniforme, non organisé, tout composé, à en juger par les sens, de parties similaires, qui ait de la perception & une motion volontaire. Mais quoi qu'il en soit, ces *idées* de substances n'étant conformes à aucun patron actuellement existant qui nous soit connu, & étant composé de tels amas d'*idées* qu'aucune substance ne nous a jamais fait voir jointes ensemble, elles doivent passer dans notre esprit pour des *idées purement* imaginaires; mais ce nom convient sur-tout à ces *idées* complexes qui sont composées de parties incompatibles ou contradictoires.

Des idées complettes & incomplettes.

Entre nos *idées* réelles, quelqu'unes sont complettes, & quelques autres incomplettes. J'appelle *idées* complettes celles qui représentent parfaitement leurs originaux d'où l'esprit suppose qu'elles sont tirées, qu'il prétend qu'elles représentent, & auxquels il les rapporte. Les *idées* incomplettes sont celles qui ne représentent qu'une partie des originaux auxquels elles se rapportent.

Cela posé, il est évident, en premier lieu, que toutes nos *idées* simples sont complettes; parce que, n'étant autre chose que des effets de certaines puissances que Dieu a mises dans les choses pour produire telles & telles sensations en nous, elles ne peuvent qu'être conformes & correspondre entièrement à ces puissances; & nous sommes assurés qu'elles s'accordent avec la réalité des choses. Car si le sucre produit en nous les *idées* que nous appellons *blancheur* & *douceur*, nous sommes assurés qu'il y a dans le sucre une puissance de produire ces *idées* dans notre esprit, ou qu'autrement le sucre n'auroit pu les produire. Ainsi chaque sensation répondant à la puissance qui opère sur quelqu'un de nos sens, l'*idée* produite par ce moyen est une *idée* réelle, & non une fiction de notre esprit; car il ne sauroit se produire à lui même aucune *idée* simple, comme nous l'avons déjà prouvé; & cette *idée* ne peut qu'être complette, puisqu'il suffit pour cela qu'elle réponde à cette puissance: d'où il s'ensuit que toutes les *idées* simples, sont complettes. A la vérité, parmi les choses qui produisent en nous ces *idées* simples, il y en a peu que nous désignons par des noms

qui nous les faſſent regarder comme de ſimples cauſes de ces *idées*; nous les conſidérons au contraire comme des ſujets où ces *idées* ſont inhérentes comme autant d'êtres réels. Car quoique nous diſions que le feu eſt douloureux lorſqu'on le touche, par où nous déſignons la puiſſance qu'il a de produire en nous une *idée* de douleur, on l'appelle auſſi *chaud* & *lumineux*, comme ſi dans le feu la chaleur & la lumière étoient des choſes réelles, différentes de la puiſſance d'exciter ces *idées* en nous; d'où vient qu'on les nomme des qualités du feu, ou qui exiſtent dans le feu. Mais comme ce ne ſont effectivement que des puiſſances de produire en nous telles & telles *idées*, on doit ſe ſouvenir que c'eſt ainſi que je l'entends, lorſque je parle des ſecondes qualités, comme ſi elles exiſtoient dans les choſes; ou de leurs *idées*, comme ſi elles étoient dans les objets qui les excitent en nous. Ces façons de parler, quoiqu'accommodées aux notions vulgaires, ſans leſquelles on ne ſauroit ſe faire entendre, ne ſignifient pourtant rien dans le fond que cette puiſſance qui eſt dans les choſes, d'exciter certaines ſenſations ou *idées* en nous. Car, s'il n'y avoit point d'organes propres à recevoir les impreſſions du feu ſur la vue & ſur l'attouchement, & qu'il n'y eût point d'ame unie à ces organes pour recevoir des *idées* de lumière & de chaleur, par le moyen des impreſſions du feu ou du ſoleil; il n'y auroit non plus de lumière ou de chaleur dans le monde, que de douleur, s'il n'y avoit aucune créature capable de la ſentir, quoique le ſoleil fut préciſément le même qu'il eſt à preſent, & que le mont-Gibel vomît des flammes plus haut & avec plus d'impétuoſité qu'il n'a jamais fait. Pour la ſolidité, l'étendue, la figure, le mouvement & le repos, toutes choſes dont nous avons des *idées*, elles exiſteroient réellement dans le monde telles qu'elles ſont, ſoit qu'il y eût quelque être capable de ſentiment pour les appercevoir, ou qu'il n'y en eût aucun: c'eſt pourquoi nous avons raiſon de les regarder comme des modifications réelles de la matière, & comme les cauſes de toutes les diverſes ſenſations que nous recevons des corps. Mais ſans m'engager plus avant dans cette recherche qu'il n'eſt pas à propos de pourſuivre dans cet endroit, je vais continuer de faire voir quelles *idées* complexes ſont, ou ne ſont pas complettes.

En ſecond lieu, comme nos *idées* complexes des modes ſont des aſſemblages volontaires d'*idées* ſimples que l'eſprit joint enſemble, ſans avoir égard à certains archétypes ou modèles réels & actuellement exiſtans, elles ſont complettes, & ne peuvent être autrement; parce que n'étant pas regardées comme des copies de choſes réellement exiſtantes, mais comme des archétypes que l'eſprit forme pour s'en ſervir à ranger les choſes ſous certaines dénominations, rien ne ſauroit leur manquer, puiſque chacune renferme telle combinaiſon d'*idées* que l'eſprit a voulu former, & par conſéquent telle perfection qu'il a eu deſſein de lui donner; de ſorte qu'il en eſt ſatisfait & n'y peut trouver rien à dire. Ainſi, lorſque j'ai l'*idée* d'une figure de trois côtés qui forment trois angles, j'ai une *idée* complette, où je ne vois rien qui manque pour la rendre parfaite. Que l'eſprit, dis-je, ſoit content de la perfection d'une telle *idée*, c'eſt ce qui paroît évidemment en ce qu'il ne conçoit pas que l'entendement de qui que ce ſoit ait, ou puiſſe avoir une *idée* plus complette, ou plus parfaite de la choſe qu'il déſigne par le mot de *triangle*, ſuppoſé qu'elle exiſte, que celle qu'il trouve dans cette *idée* complexe de trois côtés & de trois angles, dans laquelle eſt contenu tout ce qui eſt ou peut être eſſentiel à cette *idée*, ou qui peut être néceſſaire à la rendre complette, dans quelque lieu ou de quelque manière qu'elle exiſte. Mais il en eſt autrement de nos *idées* des ſubſtances. Car, comme par ces *idées* nous nous propoſons de copier les choſes telles qu'elles exiſtent réellement, & de nous repréſenter à nous mêmes cette conſtitution d'où dépendent toutes leurs propriétés, nous appercevons que nos *idées* n'atteignent point la perfection que nous avons en vue; nous trouvons qu'il leur manque toujours quelque choſe que nous ſerions bien-aiſes d'y voir; & par conſéquent elles ſont toutes incomplettes. Mais les modes mixtes & les rapports étant des archétypes ſans aucun modèle, ils n'ont à repréſenter autre choſe qu'eux-mêmes, & ainſi ils ne peuvent être que complets, car chaque choſe eſt complette à l'égard d'elle-même. Celui qui aſſembla le premier l'*idée* d'un danger qu'on apperçoit; l'exemption du trouble que produit la peur, une conſidération tranquille de ce qu'il ſeroit raiſonnable de faire dans une telle rencontre, & une application actuelle à l'exécuter ſans ſe défaire ou s'épouvanter par le péril où l'on s'engage; celui-là, dis-je, qui réunit le premier toutes ces choſes, avoit ſans doute dans ſon eſprit une *idée* complexe, compoſée de cette combinaiſon d'*idées*: & comme il ne vouloit pas que ce fût autre choſe que ce qu'elle eſt, ni qu'elle contînt d'autres *idées* ſimples que celles qu'elle contient, ce ne pouvoit être qu'une *idée* complette; de ſorte que la conſervant dans ſa mémoire en lui donnant le nom de *courage* pour la déſigner aux autres, & pour s'en ſervir à dénoter toute action qu'il verroit être conforme à cette *idée*, il avoit par-là une règle par où il pouvoit meſurer & déſigner les actions qui s'y rapportoient. Une *idée* ainſi formée, & établie pour ſervir de modèle, doit néceſſairement être complette, puiſqu'elle ne ſe rapporte à aucune autre choſe qu'à elle-même, & qu'elle n'a point d'autre origine que le bon plaiſir de celui qui forma le premier cette combinaiſon particulière.

A la vérité, ſi, après cela, un autre vient à

apprendre de lui dans la conversation le mot de *courage*, il peut former une *idée* qu'il désigne aussi par ce nom de *courage*, qui soit différente de ce que le premier auteur marque par ce terme-là, & qu'il a dans l'esprit, lorsqu'il l'emploie. Et en ce cas-là s'il prétend que cette *idée* qu'il a dans l'esprit, soit conforme à celle de cette autre personne, ainsi que le nom dont il se sert dans le discours est conforme, quant au son, à celui qu'emploie la personne dont il l'a appris ; en ce cas-là, dis-je, son *idée* peut être très-fausse & très-incomplette ; parce qu'alors prenant l'*idée* d'un autre homme pour le patron de l'*idée* qu'il a lui même dans l'esprit, tout ainsi que le mot ou le son employé par un autre lui sert de modèle en parlant, son *idée* est autant défectueuse & incomplette, qu'elle est éloignée de l'archétype & du modèle auquel il la rapporte, & qu'il prétend exprimer & faire connoître par le nom qu'il emploie pour cela, & qu'il voudroit faire passer pour un signe de l'*idée* de cette autre personne (à laquelle *idée* ce nom a été originairement attaché) & de sa propre *idée* qu'il prétend lui être conforme. Mais si dans le fond son *idée* ne s'accorde pas exactement avec celle-là, elle est dès-là défectueuse & incomplette.

Lors donc que nous rapportons dans notre esprit ces *idées* complexes des modes à des *idées* de quelqu'autre être intelligent, exprimées par les noms que nous leur appliquons, prétendant qu'elles y répondent exactement, elles peuvent être en ce cas-là très-défectueuses, fausses & incomplettes; parce qu'elles ne s'accordent pas avec ce que l'esprit se propose pour leur archétype ou modèle. Et c'est, à cet égard seulement, qu'une *idée* de modes peut être fausse, imparfaite ou incomplette. Sur ce pied-là nos *idées* des modes mixtes sont plus sujettes qu'aucune autre à être fausses & défectueuses. Mais cela a plus de rapport à la propriété du langage qu'à la justesse des connoissances.

J'ai déjà montré quelles *idées* nous avons des substances, il me reste à remarquer, en troisième lieu, que ces *idées* ont un double rapport dans l'esprit. 1. Quelquefois elles se rapportent à une essence, supposée réelle de chaque espèce de choses. 2. Et quelquefois elles sont uniquement regardées comme des peintures & des représentations des choses qui existent : peintures qui se forment dans l'esprit par les *idées* des qualités qu'on peut découvrir dans ces choses-là. Et dans ces deux cas, les copies de ces originaux sont imparfaites & incomplettes.

Je dis, en premier lieu, que les hommes sont accoutumés à regarder les noms des sustances comme des choses qu'ils supposent avoir certaines essences réelles qui les font être de telle ou de telle espèce : & comme ce qui est signifié par les noms, n'est autre chose que les *idées* qui sont dans l'esprit des hommes, il faut par conséquent qu'ils rapportent leurs *idées* à ces essences réelles comme à leurs archétypes. Or que les hommes & sur-tout ceux qui ont été imbus de la doctrine qu'on enseigne dans nos écoles, supposent certaines essences spécifiques des substances, auxquelles les individus se rapportent & participent, chacun dans son espèce différente, c'est ce qu'il est si peu nécessaire de prouver, qu'il paroîtra étrange que quelqu'un parmi nous veuille s'éloigner de cette méthode. Ainsi, l'on applique ordinairement les noms spécifiques, sous lesquels on range les substances particulières, aux choses en tant que distinguées en espèces par ces sortes d'essences qu'on suppose exister réellement. Et en effet, on auroit de la peine à trouver un homme qui ne fût choqué de voir qu'on doutât qu'il se donne le nom *d'homme* sur quelqu'autre fondement que sur ce qu'il a l'essence réelle d'un homme. Cependant si vous demandez, quelles sont ces essences réelles, vous verrez clairement que les hommes sont dans une entière ignorance à cet égard, & qu'ils ne savent absolument point ce que c'est. D'où il s'ensuit que les *idées* qu'ils ont dans l'esprit, étant rapportées à des essences réelles comme à des archétypes qui leur sont inconnus, doivent être si éloignées d'être complettes, qu'on ne peut pas même supposer qu'elles soient en aucune manière des représentations de ces essences. Les *idées* complexes que nous avons des substances, sont, comme j'ai déjà montré, certaines collections d'*idées* simples qu'on a observé ou supposé exister constamment ensemble. Mais une telle *idée* complexe ne sauroit être l'essence réelle d'aucune substance; car si cela étoit, les propriétés que nous découvrons dans tel ou tel corps, dépendroient de cette *idée* complexe; elles en pourroient être déduites, & l'on connoîtroit la connexion nécessaire qu'elles auroient avec cette *idée*, ainsi que toutes les propriétés d'un triangle dépendent, & peuvent être déduites, autant qu'on peut les connoître, de l'*idée* complexe de trois lignes qui enferment un espace. Mais il est évident que nos *idées* complexes des substances ne renferment point de telles *idées* d'où dépendent toutes les autres qualités qu'on peut rencontrer dans les substances. Par exemple, l'*idée* commune que les hommes ont du fer, c'est un corps d'une certaine couleur, d'un certain poids, & d'une certaine dureté : & une des propriétés qu'ils regardent appartenir à ce corps, c'est la malléabilité. Cependant cette propriété n'a point de liaison nécessaire avec une telle *idée* complexe, ou avec aucune de ses parties : car il n'y a pas plus de raison de juger que la malléabilité dépend de cette couleur, de ce poids & de cette dureté, que de croire que cette couleur ou ce poids dépendent de sa malléabilité. Mais quoique nous ne connoissions point ces essences réelles, rien n'est pourtant plus ordinaire que de voir des gens qui rapportent les différentes espèces des choses à de telles essences. Ainsi la plupart des hommes supposent hardiment que cette partie particulière de matière dont est composé l'anneau que

que j'ai au doigt, a une essence réelle qui le fait être de l'or, & que c'est de-là que procèdent les qualités que j'y remarque, savoir, sa couleur particulière, son poids, sa dureté, sa fusibilité, sa fixité comme parlent les Chimistes, & le changement de couleur qui lui arrive dès qu'elle est touchée légèrement par du vif-argent, &c. Mais quand je veux entrer dans la recherche de cette essence, d'où découlent toutes ces propriétés, je vois nettement que je ne saurois la découvrir. Tout ce que je puis faire, c'est de présumer que cet anneau n'étant autre chose que corps, son essence réelle ou sa constitution intérieure d'où dépendent ces qualités, ne peut être autre chose que la figure, la grosseur & la liaison de ses parties solides; mais comme je n'ai absolument point de perception distincte d'aucune de ces choses, je ne puis avoir aucune *idée* de son essence réelle qui fait que cet anneau a une couleur jaune qui lui est particulière, une plus grande pesanteur qu'aucune chose que je connoisse d'un pareil volume, & une disposition à changer de couleur par l'attouchement du vif-argent. Que si quelqu'un dit que l'essence réelle & la constitution intérieure d'où dépendent ces propriétés, n'est pas la figure, la grosseur & l'arrangement ou la contexture de ses parties solides, mais quelqu'autre chose qu'il nomme sa *forme* particulière; je me trouve plus éloigné d'avoir aucune *idée* de son essence réelle, que je n'étois auparavant. Car j'ai en général une *idée* de figure, de grosseur, & de situation de parties solides, quoique je n'en aie aucune en particulier de la figure, de la grosseur, ou de la liaison des parties, par où les qualités dont je viens de parler, sont produites: qualités que je trouve dans cette portion particulière de matière que j'ai au doigt, & non dans une autre portion de matière dont je me sers pour tailler la plume avec quoi j'écris. Mais quand on me dit que son essence est quelqu'autre chose que la figure, la grosseur & la situation des parties solides de ce corps, quelque chose qu'on nomme *forme substantielle;* c'est de quoi j'avoue que je n'ai absolument aucune *idée*, excepté celle du son de ces deux syllabes, *forme*, ce qui est bien loin d'avoir une *idée* de son essence ou constitution réelle. Je n'ai pas plus de connoissance de l'essence réelle de toutes les autres substances naturelles, que j'en ai de celle de l'or dont je viens de parler. Leurs essences me sont également inconnues, je n'en ai aucune *idée* distincte; & je suis porté à croire que les autres se trouveront dans la même ignorance sur ce point, s'ils prennent la peine d'examiner leurs propres connoissances.

Cela posé, lorsque les hommes appliquent à cette portion particulière de matière que j'ai au doigt, un nom général qui est déja en usage, & qu'ils l'appellent *or*, ne lui donnent-ils pas, ou ne suppose-t-on pas ordinairement qu'ils lui donnent ce nom comme appartenant à une espèce particulière de corps qui a une essence réelle & intérieure, en sorte que cette substance particulière soit rangée sous cette espèce, & désignée par ce nom-là, parce qu'elle participe à l'essence réelle & intérieure de cette espèce particulière? Que si cela est ainsi, comme il l'est visiblement, il s'ensuit de-là que les noms par lesquels les choses sont désignées comme ayant cette essence, doivent être originairement rapportés à cette essence, & par conséquent que l'*idée* à laquelle ce nom est attribué, doit être aussi rapportée à cette essence, & regardée comme en étant la représentation. Mais comme cette essence est inconnue à ceux qui se servent ainsi des noms, il est visible que toutes leurs *idées* des substances doivent être incomplettes à cet égard, puisqu'au fond elles ne renferment point en elles même l'essence réelle que l'esprit suppose y être contenue.

En second lieu, d'autres négligeant cette supposition inutile d'essences réelles inconnues, par où sont distinguées les différentes espèces de substances, tâchent de représenter les substances en assemblant les *idées* des qualités sensibles qu'on y trouve exister ensemble. Bien que ceux là soient beaucoup plus près de s'en faire de justes images, que ceux qui se figurent je ne sais qu'elles essences spécifiques qu'ils ne connoissent pas, ils ne parviennent pourtant point à se former des *idées* tout-à-fait complettes des substances dont ils voudroient se faire par-là des copies parfaites dans l'esprit: & ces copies ne contiennent pas pleinement & exactement tout ce qu'on peut trouver dans leurs originaux; parce que les qualités & puissances dont nos *idées* complexes des substances sont composées, sont si diverses & en si grand nombre, que personne ne les renferme toutes dans l'*idée* complexe qu'il s'en forme en lui-même.

Et premièrement, que nos *idées* abstraites des substances ne contiennent pas toutes les *idées* simples qui sont unies dans les choses mêmes, c'est ce qui paroît visiblement en ce que les hommes font entrer rarement dans leur *idée* complexe d'aucune substance, toutes les *idées* simples qu'ils savent exister actuellement dans cette substance: parce que tâchant de rendre la signification des noms spécifiques des substances aussi claire & aussi peu embarrassée qu'ils peuvent, ils composent pour l'ordinaire les *idées* spécifiques qu'ils ont de diverses sortes de substances, d'un petit nombre de ces *idées* simples qu'on peut remarquer. Mais comme celles-ci n'ont originairement aucun droit de passer devant, ni de composer l'*idée* spécifique, plutôt que les autres qu'on en exclut, il est évident qu'à ces deux égards nos *idées* des substances sont défectueuses & incomplettes.

D'ailleurs, si vous exceptez dans certaines espèces de substances, la figure & la grosseur, toutes les *idées* simples dont nous formons nos *idées* complexes des substances, sont de pures puissances; & comme ces puissances sont des rela-

tions à d'autres ſubſtances, nous ne pouvons jamais être aſſurés de connoître toutes les puiſſances qui ſont dans un corps, juſqu'à ce que nous ayions éprouvé quels changemens il eſt capable de produire dans d'autres ſubſtances, ou de recevoir de leur part dans les différentes applications qui en peuvent être faites. C'eſt ce qu'il n'eſt pas poſſible d'eſſayer ſur aucun corps en particulier, moins encore ſur tous ; & par conſéquent il nous eſt impoſſible d'avoir des *idées* complettes d'aucune ſubſtance, qui comprennent une collection parfaite de toutes leurs propriétés.

Celui qui le premier trouva une pièce de cette eſpèce de ſubſtance que nous déſignons par le mot d'*or*, ne put pas ſuppoſer raiſonnablement que la groſſeur & la figure qu'il remarqua dans ce morceau, dépendoient de ſon eſſence réelle ou conſtitution intérieure. C'eſt pourquoi ces choſes n'entrèrent point dans l'*idée* qu'il eut de cette eſpèce de corps; mais peut-être ſa couleur particulière & ſon poids furent les premières qu'il en déduiſit pour former l'*idée* complexe de cette eſpèce: deux choſes qui ne ſont que de ſimples puiſſances, l'une de frapper nos yeux d'une telle manière & de produire en nous l'*idée* que nous appellons *jaune* ; & l'autre de faire tomber en bas un autre corps d'une égale groſſeur, ſi l'on les met dans les deux baſſins d'une balance en équilibre. Un autre ajouta peut être à ces *idées*, celles de fuſibilité & de fixité : deux autres puiſſances paſſives qui ſe rapportent à l'opération du feu ſur l'or. Une autre y remarqua la ductilité & capacité d'être diſſous dans de l'eau régale: deux autres puiſſances qui ſe rapportent à ce que d'autres corps opèrent en changeant ſa figure extérieure, ou en le diviſant en parties inſenſibles. Ces *idées*, ou une partie, jointes enſemble, forment ordinairement dans l'eſprit des hommes l'*idée* complexe de cette eſpece de corps que nous appellons *or*.

Mais quiconque a fait quelques refléxions ſur les propriétés des corps en général, ou ſur cette eſpèce en particulier, ne peut douter que ce corps que nous nommons *or*, n'ait une infinité d'autres propriétés, qui ne ſont pas contenues dans cette *idée* complexe. Quelques-uns qui l'ont examiné plus exactement, pourroient compter, je m'aſſure, dix fois plus de propriétés dans l'or, toutes auſſi inſéparables de ſa conſtitution intérieure que ſa couleur ou ſon poids. Et il y a apparence que ſi quelqu'un connoiſſoit toutes les propriétés que différentes perſonnes ont découvert dans ce métal, il entreroit dans l'*idée* complexe de l'or cent fois autant d'*idées* qu'un homme ait encore admis dans l'*idée* complexe qu'il s'en eſt formée en lui-même : & cependant ce ne ſeroit peut-être pas la millième partie des propriétés qu'on peut découvrir dans l'or; car les changemens que ce ſeul corps eſt capable de recevoir & de produire ſur d'autres corps, ſurpaſſent de beaucoup non-ſeulement ce que nous en connoiſſons, mais tout ce que nous ſaurions imaginer. C'eſt ce qui ne paroîtra pas un ſi grand paradoxe à quiconque voudra prendre la peine de conſidérer combien les hommes ſont encore éloignés de connoître toutes les propriétés du triangle, qui n'eſt pas une figure fort compoſée; quoique les mathématiciens en aient déjà découvert un grand nombre.

Soit donc conclu que toutes nos *idées* complexes des ſubſtances ſont imparfaites & incomplettes. Il en ſeroit de même à l'égard des figures de Mathématique, ſi nous n'en pouvions acquérir des *idées* complexes qu'en raſſemblant leurs propriétés par rapport à d'autres figures. Combien, par exemple, nos *idées* d'une ellipſe ſeroient incertaines & imparfaites, ſi l'*idée* que nous en aurions ſe réduiſoit à quelques-unes de ſes propriétés ? Au lieu que renfermant toute l'eſſence de cette figure dans l'*idée* claire & nette que nous en avons, nous en deduiſions ſes propriétés, & nous voyons démonſtrativement comment elles en découlent, & y ſont inſéparablement attachées.

Ainſi l'eſprit a trois ſortes d'*idées* abſtraites ou eſſences nominales.

Premièrement des *idées* ſimples qui ſont certainement complettes, quoique ce ne ſoient que des copies, parce que n'étant deſtinées qu'à exprimer la puiſſance qui eſt dans les choſes de produire une telle ſenſation dans l'eſprit, cette ſenſation une fois produite, ne peut être que l'effet de cette puiſſance. Ainſi le papier ſur lequel j'écris, ayant la puiſſance, étant expoſé à la lumière (je parle de la lumière ſelon les notions communes) de produire en moi la ſenſation que je nomme *blanc*, ce ne peut être que l'effet de quelque choſe qui eſt hors de l'eſprit, puiſque l'eſprit n'a pas la puiſſance de produire en lui-même aucune ſemblable *idée* : de ſorte que cette ſenſation ne ſignifiant autre choſe que l'effet d'une telle puiſſance, cette *idée* ſimple eſt réelle & complette. Car la ſenſation du blanc qui ſe trouve dans mon eſprit, étant l'effet de la puiſſance qui eſt dans le papier, de produire cette ſenſation, répond parfaitement à cette puiſſance, ou autrement cette puiſſance produiroit une autre *idée*.

En ſecond lieu, les *idées* complexes des ſubſtances ſont auſſi des copies, mais qui ne ſont point entièrement complettes. C'eſt de quoi l'eſprit ne peut douter, puiſqu'il apperçoit évidemment que, de quelqu'amas d'*idées* ſimples dont il compoſe l'*idée* de quelque ſubſtance qui exiſte, il ne peut s'aſſurer que cet amas contienne exactement tout ce qui eſt dans cette ſubſtance; car, comme il n'a pas éprouvé toutes les opérations que toutes les autres ſubſtances peuvent produire ſur celles là, ni découvrir toutes les altérations qu'elle peut recevoir des autres ſubſtances, ou qu'elle y peut cauſer, il ne ſauroit ſe faire une collection exacte & complette de toutes ſes capacités actives & paſſives, ni avoir par conſé-

quent une *idée* complette des puissances d'aucune substance existante & de ses relations, à quoi se réduit l'idée complexe que nous avons des substances. Mais après tout, si nous pouvions avoir & si nous avions actuellement dans notre *idée* complexe une collection exacte de toutes les secondes qualités ou puissances d'une certaine substance, nous n'aurions pourtant pas par ce moyen une *idée* de l'essence de cette chose : car, puisque les puissances ou qualités que nous y pouvons observer, ne sont pas l'essence réelle de cette substance, mais en dépendent & en découlent comme de leur principe; un amas de ces qualités, quelque nombreux qu'il soit, ne peut être l'essence réelle de cette chose : ce qui montre évidemment que nos *idées* des substances ne sont point complettes, qu'elles ne sont pas ce que l'esprit prétend qu'elles soient. Et d'ailleurs, l'homme n'a aucune *idée* de substance en général, & ne sait ce que c'est que la substance en elle-même.

En troisième lieu, les *idées* complexes des modes & des relations sont des archétypes ou originaux. Ce ne sont point des copies; elles ne sont point formées d'après le patron de quelqu'existence réelle, à quoi l'esprit ait en vue qu'elles soient conformes & qu'elles répondent exactement. Comme ce sont des collections d'*idées* simples que l'esprit assemble lui-même, & des collections dont chacune contient précisément tout ce que l'esprit a dessein qu'elles renferme, ce sont des archétypes & des essences de modes qui peuvent exister; & ainsi elles sont uniquement destinées à représenter ces sortes de modes, qui, lorsqu'ils existent, out une exacte conformité avec ces *idées* complexes. Par conséquent les *idées* des modes & des relations ne peuvent qu'être complettes.

De l'origine & des suites du préjugé des idées innées.

Je ne sais à qui du peuple ou des philosophes appartient davantage le systême des *idées* innées; mais je ne puis pas douter qu'il n'ait mis de grands obstacles aux progrès de l'art de raisonner. On reconnoîtra si j'ai raison, pour peu qu'on observe l'origine & les suites de ce préjugé.

De l'origine du préjugé des idées innées.

Ceux qui les premiers se sont appliqués à la recherche de la vérité, n'ont pu partir que des connoissances grossièrès qu'ils partageoient avec le reste des hommes : c'étoient-là, pour parler le langage des géomètres, toutes leurs données : il ne leur restoit à se distinguer que par l'adresse à les employer. Ils n'y regardoient pas de près, & ils se contentoient des notions les moins exactes. L'expérience n'avoit pas encore appris le danger qu'il y a à mal commencer; à peine même en est-on instruit de nos jours. Les philosophes vouloient-ils expliquer une chose, ils cherchoient quel rapport elle pouvoit avoir avec les notions communes, ils faisoient une comparaison, se saisissoient d'une expression métaphysique & bâtissoient des systêmes. Ils remarquèrent, par exemple, que les objets se peignent dans les eaux, & ils imaginèrent l'ame comme une surface polie, où sont tracées les images de toutes les choses que nous sommes capables de connoître.

L'image qu'une glace réfléchit, représente exactement l'objet. On ne douta point que celles qui sont dans notre esprit ne fussent aussi toujours conformes aux choses extérieures. On en conclud qu'on pouvoit en toute sureté juger des objets sur la manière dont elle les représente. On donna à ces images les noms d'*idées*, de *notions*, d'*archétipes* & plusieurs autres bien moins savans que propres à faire illusion à soi-même, & à faire croire qu'on avoit sur ce sujet des connoissances supérieures. Enfin, on les regarda comme des réalités qui expriment, pour ainsi dire, les êtres extérieurs. Comment en effet auroit-on balancé là-dessus? n'étoit-on pas fondé en principes? Les *idées* éclairent l'esprit, elles ont plus ou moins d'étendue, on les peut comparer les unes avec les autres, les considérer par différens côtés, trouver entr'elles des rapports de toute espèce. Or le néant peut il avoir tant de propriétés? Que de motifs pour réaliser jusqu'aux notions les plus abstraites! Mais d'où peut provenir ce grand nombre d'*idées* dont l'ame jouit? Pour s'appercevoir qu'elles viennent des sens, il auroit fallu remonter jusqu'à leur origine, en développer la génération, & saisir par quelles transformations les *idées* les plus sensibles deviennent en quelque sorte spirituelles; mais cela demandoit une pénétration & une sagacité dont on ne pouvoit encore être capable. Combien même aujourd'hui de philosophes qui ne peuvent comprendre cette vérité! D'ailleurs, il y a des *idées* abstraites qui paroissent si éloignées de leur origine, qu'il n'étoit pas possible de conjecturer ce qu'on a démontré de nos jours. Enfin les *idées*, suivant la supposition reçue, étant des réalités, comment les sens auroient-ils contribué à augmenter l'être de l'ame? On dit donc, comme plusieurs s'obstinent encore à le dire, que les *idées* sont innées, & on les regarde comme des réalités qui font partie de chaque substance spirituelle. En effet, ne pouvant expliquer comment elles auroient été acquises, il étoit naturel de juger que nous les avons toujours eues. On ne pouvoit pas balancer, sur-tout lorsqu'on faisoit attention à ces *idées* qui ayant été connues avant l'âge de raison, n'ont pas permis de remarquer le temps où on les a eues pour la première fois.

Les images qui se peignent dans les eaux, ne paroissent que quand les objets sont présens, & elles ne peuvent étre à notre imagination le modèle de ces *idées* qu'on supose nées avec notre

ame, & s'y conſerver indépendamment de l'action des objets ; il falloit donc avoir recours à une nouvelle comparaiſon. (Les comparaiſons ſont pour bien des philoſophes d'une grande reſſource). On ſe repréſenta l'ame comme une pierre ſur laquelle ont été gravées différentes figures, & on crut s'expliquer clairement en parlant d'*idée* ou d'images gravées, imprimées, empreintes dans l'ame. Parce que l'air & le temps altèrent les meilleures gravures, on s'imagina que les paſſions & les préjugés altèrent auſſi nos *idées*. Cependant, quoiqu'il y ait des gravures aſſez peu profondes, ou faites ſur des pierres ſi tendres, que le temps les efface entièrement, il ſemble qu'on n'ait pas voulu pouſſer juſques là la comparaiſon, & qu'on ait penſé que nos *idées* n'étoient pas empreintes aſſez ſuperficiellement, ou que nos ames n'étoient pas aſſez molles, pour que les impreſſions que Dieu a faites en elles puſſent entièrement s'effacer.

Pour appercevoir combien une opinion eſt peu raiſonnable, il n'eſt pas toujours néceſſaire d'entrer dans de grands détails ; il ſuffiroit d'obſerver comment on y a été conduit, on verroit qu'à peu de frais on paſſe pour philoſophe, puiſque c'eſt ſouvent aſſez d'avoir imaginé une reſſemblance telle quelle entre les choſes ſpirituelles & les corporelles ; & ſi l'on conſidéroit que les peuples ne parlent qu'en ſuppoſant cette reſſemblance, on découvriroit dans les préjugés les plus populaires le fondement de bien des ſyſtêmes philoſophiques.

Ce n'eſt pas que je blâme les hommes d'avoir cherché dans les choſes ſenſibles le moyen de ſe communiquer ce qui ſe paſſe dans leur ame. Qu'on ait inventé un langage métaphyſique pour la vie civile, cela étoit néceſſaire, parce qu'il n'étoit pas poſſible d'en avoir d'autres : qu'il ſoit ſur-tout en uſage parmi les orateurs, parmi les poëtes, il devient chez eux une ſource d'agrémens ; mais que les philoſophes croient y voir l'évidence, & qu'ils s'imaginent faire par ce moyen connoître juſqu'aux choſes dont la nature nous eſt le plus cachée, c'eſt ce qui eſt tout-à-fait déraiſonnable, & ce qui met ſans doute bien des perſonnes dans l'impoſſibilité de rien comprendre à leurs ouvrages.

Les *idées* innées étant établies ſur de pareils fondemens, il ne fut plus queſtion que d'en déterminer le nombre.

Quelques-uns n'ont pas fait difficulté d'en admettre une infinité, & de dire que nous n'avons point d'*idées* qui ne ſoient nées avec nous, & ne concevant point comment on pourroit ſans cela appercevoir chaque objet particulier. Mais ceux dont la vue porte trop loin pour être arrêtée par un ſi petit obſtacle, ont trouvé un heureux dénouement dans les ſyſtêmes à la mode. Ayant fait réflexion que tout y dépend de certains principes féconds, ils ont dit qu'il n'y avoit d'inné que ces principes ; que c'eſt dans les notions générales que nous voyons les vérités particulières, & que le fini même ne nous eſt connu que par l'*idée* de l'infini.

Mais qu'eſt-ce que ces notions générales qui ſeroient ſeules imprimées dans nos ames ? Que les philoſophes s'adreſſent à un graveur, & qu'ils le prient de graver un homme en général. Ce ne ſeroit pas demander l'impoſſible, puiſqu'il y a, ſelon eux, une ſi grande conformité entre nos *idées* & les images empreintes ſur les corps, puiſqu'ils conçoivent ſi bien comment l'image d'un homme en général eſt imprimée en nous. Que ne lui diſent ils que s'il ne ſait graver un homme en général, il ne gravera jamais un homme en particulier, parce que celui-ci ne lui eſt connu que par l'*idée* qu'il a de celui-la. Si, malgré l'évidence de ce raiſonnement, le graveur avoue ſon incapacité, ils ſeront ſans doute en droit de le traiter comme un homme qui ignore juſqu'aux premiers principes des choſes, & de conclure qu'on ne ſauroit être bon graveur ſans être bon philoſophe.

Mais faiſons tous nos efforts pour découvrir dans leur langage les connoiſſances qu'ils croient avoir, nous ne verrons avec eux que des images gravées, imprimées, empreintes, des images qui s'altèrent, qui s'effacent : expreſſions qui offrent un ſens clair & précis quand on parle des corps, mais qui, appliqués à l'ame & à ſes *idées*, ne ſont que des métaphores, des termes ſans exactitude, où l'eſprit ſe perd en vaines imaginations.

Voilà préciſément où l'on en eſt par rapport à tous les ſyſtêmes abſtraits. On les réfute mieux avec quelques queſtions, que par de longs raiſonnemens. Demandez à un philoſophe ce qu'il entend par tel ou tel principe : ſi vous le preſſez, vous découvrirez bientôt l'endroit foible, vous verrez que ſon ſyſtême ne roule que ſur des métaphores, des comparaiſons éloignées ; & pour lors, il vous ſera tout auſſi aiſé de le renverſer que de l'attaquer.

Des ſuites du préjugé des idées innées.

Si des philoſophes ont diſputé à des *idées* particulières le privilège d'être innées, c'eſt qu'il eſt aiſé de remarquer par quel ſens elles ſe tranſmettent juſqu'à l'ame. La difficulté de faire la même obſervation ſur les notions abſtraites, a empêché d'en porter le même jugement. A chaque terme abſtrait qu'on a imaginé, il n'y a eu perſonne qui n'ait cru qu'on avoit fait la découverte d'une nouvelle *idée* innée ; c'eſt-à-dire, d'une *idée* qui ayant été gravée en nous par un être qui ne peut tromper, eſt claire, diſtincte & tout-à-fait conforme à l'eſſence des choſes. Imbus de ce prejugé, plus les philoſophes ont cherché la connoiſſance de la nature dans des *idées* éloignées des ſens, plus ils ſe ſont flattés que le ſuccès répondroit à leurs ſoins. Ils ont

multiplié à l'infini les définitions vagues, les principes abstraits; & graces aux termes d'*être*, *substance*, *essence*, *propriété*, &c. ils n'ont rien rencontré dont ils ne se soient imaginé rendre raison.

Ce qui les a encore fait tomber davantage dans l'abus des termes abstraits, c'est le succès avec lequel on s'en sert en Géométrie. Comme ce langage suffit pour déterminer l'essence des grandeurs abstraites, ils ont cru qu'il suffisoit aussi pour déterminer celle des substances. Ma conjecture est d'autant plus vraisemblable, que lorsqu'ils veulent expliquer leurs essences, embarrassés d'en tirer des exemples de la Métaphysique, ils les empruntent de la Géométrie. Mais je leur conseille de rapprocher leurs *idées* de celles que se font les géomètres : cette seule comparaison leur fera voir qu'ils sont aussi loin de connoître l'essence des substances, qu'on est à portée de connoître celle des figures.

L'entêtement où ils sont pour leur méthode, les empêche de suivre ce conseil, & les embarrasse dans un langage où ils ne s'entendent plus eux-mêmes. Cela est au point, qu'ils parlent d'*idées*, & ne savent ce que c'est; d'évidence, ils n'ont point de signes pour la reconnoître, de règles, de principes, ils ignorent où ils doivent les prendre. Ce sont trois inconvéniens où ils ne pouvoient manquer de tomber: en voici la preuve.

Dans le systême que toutes nos connoissances viennent des sens, rien n'est plus aisé que de se faire une notion exacte des *idées* : car elles ne sont que des sensations ou des portions extraites de quelque sensation, pour être considérées à part; ce qui produit deux sortes d'*idées*, les sensibles & les abstraites. En partant de la sorte de ce qu'on sent, on part de quelque chose de déterminé. La même précision pourra donc se communiquer à toutes les notions dont l'on voudra faire l'analyse. Mais dans le systême des *idées* innées, on ne peut commencer que par quelque chose de vague. Par conséquent il ne sera pas possible de déterminer exactement ce qu'il faut entendre par *idée*. Aussi un cartésien célèbre a-t-il pris le parti de dire que ce mot est du nombre de ceux qui sont si clairs, qu'on ne peut les expliquer par d'autres; & comme s'il eût voulu aussi-tôt prouver par son exemple qu'il n'en est point qui en puisse développer le sens, il ajoute une explication tout au moins inintelligible. Descartes fait bien des efforts, mais rien n'est plus embarrassé ni quelquefois plus absurde que ce qu'il imagine. Pour Mallebranche, ont fait quelles ont été à ce sujet les visions qu'il s'est faites.

Quant à l'évidence, puisqu'elle est fondée sur les *idées*, on voit qu'elle ne peut être connue tant que les *idées* ne le sont pas elles-mêmes. Les tentatives des philosophes pour indiquer un signe auquel on la puisse reconnoître, en sont la preuve. Ils n'ont que des conseils vagues à donner : évitez, dira Descartes, la prévention & la précipitation, & que vos jugemens soient clairs & distincts. Consultez, dit Mallebranche, le maître qui vous enseigne intérieurement; & ne donnez votre consentement que quand vous ne le pourez refuser sans sentir une peine intérieure & des reproches secrets de votre conscience, car c'est par là que ce maître vous répond.

Les mêmes raisons qui empêchent de s'assurer de l'évidence, sont cause que les philosophes ne peuvent se faire des règles qui soient de quelqu'utilité dans la pratique. En effet, les raisonnemens sont composés de propositions; les propositions de mots, & les mots sont les signes de nos *idées*. Les *idées*, voilà donc le pivot de tout l'art de raisonner; & tant qu'on n'a pas développé ce qui les concerne, tout est de nul usage dans les règles que les logiciens imaginent pour faire des propositions, des syllogismes & des raisonnemens.

Ici les exemples se présentent en foule; mais je me bornerai à examiner le principe qu'on regarde comme le premier de tous. Il est de Descartes; je n'en sache point qui ait été mieux reçu : il a en effet de quoi séduire : le voici.

Tout ce qui est renfermé dans l'*idée* claire & distincte d'une chose en peut être affirmé avec vérité.

En premier lieu, des philosophes tels que les cartésiens ne sachant pas ce que c'est qu'une *idée*, ne sauront pas mieux ce qui la rend claire & distincte. Il paroît dans leur langage qu'elle n'est telle, que parce qu'on voit clairement & distinctement qu'elle est conforme à son objet. Leur principe se réduit donc à dire qu'on peut affirmer d'une chose tout ce qu'on voit clairement & distinctement lui convenir. En ce cas, il est vrai; mais quelle en sera l'utilité?

Je dis, en second lieu, que ce principe est d'un dangereux usage.

Nous avons un grand nombre d'*idées* qui ne sont que partielles, soit parce que les choses renferment mille propriétés que nous ne connoissons pas, soit parce les propriétés que nous leur connoissons étant en trop grand nombre pour les embrasser toutes à la fois, nous les divisons en différentes *idées* que nous considérons chacune à part : dans la suite, familiarisés avec ces *idées* partielles, nous les prenons pour autant d'*idées* complettes, & nous supposons dans la nature autant d'objets qui leur répondent parfaitement, & qui ne renferment rien de plus que ce qu'elles représentent. Si dans ces occasions, nous nous servons du principe des cartésiens, il ne fera que nous confirmer dans l'erreur. Voyant que plusieurs *idées* partielles sont claires & distinctes, & ignorant qu'elles n'appartiennent qu'à une même chose, nous nous croirons autorisés à multiplier les êtres suivant le nombre de nos *idées*. J'en donnerai un exemple que les cartésiens ne pourront pas contester.

Les philosophes qui admettent le vuide, se fondent sur le principe de Descartes. Nous avons, disent-ils, l'*idée* d'une étendue divisible, mobile & impénétrable; nous avons encore l'*idée* d'une étendue indivisible, immobile & pénétrable. Or il est clairement & distinctement renfermé dans ces *idées* que l'une n'est pas l'autre; donc nous pouvons affirmer qu'il y a hors de nous deux étendues toutes différentes, dont l'une est le vuide, & l'autre une propriété du corps.

Quoique ce raisonnement ne soit pas bien difficile à renverser, je ne vois pas que les cartésiens y aient encore répondu solidement, ni même qu'ils le puissent. Ceux qui sont un peu versés dans la lecture des ouvrages des philosophes, & sur-tout des métaphysiciens, remarqueront aisément combien ce principe a produit de chimères.

Il est vrai que la première fois que Descartes en fit usage, il lui donna toute la clarté que l'on peut desirer, parce qu'il l'appliqua à un cas particulier où on ne peut ignorer ce que c'est qu'une *idée* claire & distincte. Ce philosophe, après avoir fait ses efforts pour douter de tout, reconnoît, comme une première vérité, qu'il est une chose qui pense. Cherchant par quel motif il adhère a cette proposition, il trouve en lui une perception claire & distincte de son existence & de sa pensée, & il en infére qu'il peut établir pour règle générale que tout ce qu'il en apperçoit clairement & distinctement est vrai.

Ici l'*idée* ou la perception claire & distincte n'est que la conscience de notre existence & de notre pensée; conscience qui nous est si intimement connue, que rien n'est plus évident. Il faudra donc, toutes les fois que nous voudrons faire usage de la règle, examiner si l'évidence que nous avons égale celle de notre existence & de notre pensée. La règle ne sauroit s'etendre à des cas différens de l'exemple qui l'a fait naître.

Si les cartésiens n'avoient pas franchi ces limites, on ne pourroit se refuser à la clarté de leur principe; mais ils la rendent bientôt obscure par les applications qu'ils en font; & leurs *idées* claires & distinctes ne sont plus qu'un je ne sais quoi qu'ils ne peuvent définir.

Concluons que les philosophes, en partant de la supposition des *idées* innées, ont trop mal commencé pour pouvoir s'élever à de véritables connoissances. Leurs principes appliqués à des expressions vagues, ne peuvent enfanter que des opinions ridicules, & qui ne se défendront de la critique que par l'obscurité qui doit les environner. (Lok, *Entend. hum.*)

Réflexions sur l'origine des idées, leurs liaisons, &c. Origine des idées.

Qu'un homme sente l'incommodité que cause une chaleur excessive, ou le plaisir qui naît d'une chaleur tempérée; que le même homme se rappelle ces sentimens après coup, ou qu'il les imagine d'avance, tout le monde tombera d'accord qu'il y a une différence considérable entre ces deux façons d'appercevoir. La mémoire peut retracer les perceptions sensibles: l'imagination peut les imiter; mais ni l'une ni l'autre ne sauroit atteindre au degré de force & de vivacité de la sensation primordiale. Lorsque ces facultés agissent le plus efficacement, on diroit tout au plus qu'on croiroit presque voir ou toucher les objets qu'elles représentent; mais jamais cela n'ira au point de faire confondre ces deux sortes de perceptions, à moins que l'ame ne soit mise hors de son assiette par une maladie ou par un dérangement du cerveau. Le coloris le plus brillant de la poésie, ses peintures les plus naturelles ne nous feront jamais prendre la description d'un paysage pour le paysage même: l'image la plus forte reste toujours au dessous de la sensation la plus foible.

Cette distinction s'applique à toutes les perceptions de l'esprit. L'homme est affecté bien différemment dans les accès de colère, que lorsqu'il ne fait qu'y penser après coup & de sang-froid. Vous me parlez d'une personne transportée d'amour; je comprends le sens de vos paroles & je me fais une *idée* juste de l'état qu'elles expriment; mais cette *idée* ne me trompera jamais au point que je croie sentir moi-même le désordre & les agitations que l'amour excite. Nos sentimens passés sont réfléchis dans notre imagination comme dans un miroir fidèle; c'est un peintre qui fait ses portraits d'après nature; mais ses couleurs sont fades & éteintes en comparaison de celles dont les perceptions étoient revêtues. Il n'est besoin ni d'un discernement fort délicat, ni d'un esprit métaphysique pour faire cette observation.

Ces différens degrés de force & de vivacité deviennent une marque distinctive par laquelle toutes nos perceptions se séparent en deux classes. On nomme communément les perceptions moins fortes & moins vives *idées* ou *pensées*; la seconde espèce n'a point encore reçu de dénomination commune, ni dans notre langue, ni dans la plupart des autres: cela vient, si je ne me trompe, de ce qu'une pareille dénomination n'est d'usage que pour des vues philosophiques. On me permettra d'user ici d'une petite liberté, & de les nommer *impressions*, en employant ce terme dans un sens un peu différent de celui qu'on a coutume d'y attacher. Je comprends donc sous ce terme d'*impressions* toutes les perceptions qui ont un certain degré de force, comme sont celles de l'ouie, de la vue & du toucher, & j'y joins aussi l'amour, la haine, le desir & la volition. En opposant les *idées* aux impressions, j'entends par *idées* les perceptions les moins vives dont nous soyons affectés; perceptions que l'ame éprouve lorsqu'elle se replie sur ses sensations.

Au premier aspect, rien ne paroît plus libre que la pensée ; c'est peu qu'elle brave l'autorité de toutes les puissances de la terre, les bornes de la nature & de la réalité sont trop étroites pour la contenir. Il ne lui en coûte pas plus de produire des monstres & des figures grotesques en réunissant les choses les plus discordantes, que de concevoir les objets les plus naturels & les plus familiers. Tandis que notre corps se traîne péniblement sur cette planète, la pensée nous transporte aux régions les plus éloignées de l'univers, au-delà même de ses limites, dans ces espaces immenses où l'on a placé l'empire du cahos, la confusion totale de la nature & des élémens. Rien ne se soustrait à ce pouvoir ; ce qu'on ne vit, ce qu'on n'entendit jamais, pourvu qu'il n'implique point contradiction, l'esprit le conçoit.

Cependant, quelqu'illimitée que puisse paroître cette liberté, un examen plus mûr nous la montrera resserrée dans des bornes très-étroites ; & ce pouvoir créateur de l'ame se réduira à celui de composer, de déplacer, d'augmenter & de diminuer les matériaux qui lui sont fournis par les sens & par l'expérience. En pensant à une montagne d'or, nous ne faisons que joindre deux *idées* qui peuvent subsister ensemble, l'*idée* d'or & celle de montagne. Pourquoi pouvons-nous concevoir un cheval vertueux ? C'est parce que, connoissant la vertu par sentiment, nous la pouvons réunir à la figure & à l'organisation du cheval, choses qui nous sont très-familières. En un mot, tous les matériaux de nos pensées sont pris ou des sens extérieurs, ou du sentiment interne ; la fonction de l'ame consiste à en faire l'assortiment & le mélange ; ou, pour parler plus philosophiquement, les *idées* sont les copies des impressions, & chaque perception languissante est l'affoiblissement de quelque perception plus vive.

Deux raisons suffiront pour nous en convaincre. Premièrement, si nous analysons nos pensées ou nos *idées*, quelque composées, quelque sublimes qu'elles soient, elles se résoudront toujours en un assemblage d'*idées* simples, dont chacune est copiée d'après quelque sentiment ou quelque sensation correspondante. Par une recherche exacte, on ramène à cette origine les *idées* mêmes qui d'abord en paroissent les plus éloignées. Telle est l'*idée* de Dieu ; c'est-à dire, d'un être dont l'intelligence, la sagesse & la bonté sont infinies ; elle nous vient en réfléchissant sur les opérations de notre ame, & en donnant une étendue illimitée aux qualités de sagesse & de bienfaisance que nous remarquons en nous. Qu'on pousse cet examen jusqu'où l'on voudra, on trouve toujours que chaque *idée* vient d'une impression correspondante. Si quelqu'un doute de l'universalité de notre proposition, nous avons un moyen aisé de le convaincre ; qu'il produise sa prétendue exception, je veux dire, l'*idée* qui, selon lui, ne dérive point de la source indiquée ; & ce sera à nous de maintenir notre doctrine, en produisant l'impression qui lui correspond.

En second lieu, lorsqu'il arrive par un défaut dans les organes qu'un homme n'est pas susceptible d'une certaine espèce de sensation, nous le trouvons toujours également privé des *idées* qui en naissent. C'est ainsi qu'un aveugle né n'a point la notion des couleurs, ni un sourd celle des sons. Rendez à l'un ou à l'autre le sens qui lui manque ; ce nouveau canal, ouvert aux sensations, servira en même temps de passage aux *idées*, & il concevra sans difficulté des choses qui jusques là lui étoient entièrement inconnues. Le cas est le même, lorsque les objets propres à exciter une certaine sensation n'ont jamais été appliquées à l'organe ; ainsi un Lapon ou un Nègre n'a point d'*idée* de la sève du vin. Enfin, quoiqu'il n'y ait que peu d'exemples d'un défaut pareil dans l'ame, par lequel un homme n'auroit jamais eu, ni même pu avoir quelqu'un des sentimens, ou quelqu'une des passions qui font le partage de l'espèce humaine, notre observation ne laisse pas de se retrouver ici, quoiqu'à la vérité d'une manière moins frappante. Un homme de mœurs douces n'aura point d'*idées* de la cruauté ni d'une haine implacable : une ame intéressée ne concevra pas aisément le sublime de l'amitié, ou d'une généreuse bienveillance. Enfin on convient que d'autres êtres peuvent avoir plusieurs sens que nous n'imaginons pas, parce que les *idées* qui devroient nous les faire connoître n'ont jamais été introduites en nous, ni par le sentiment, ni par la sensation actuelle, qui sont les seuls moyens propres à faire naître une *idée*.

Il y a cependant un phénomène contraire à notre thèse, & qui pourroit prouver qu'il n'est pas absolument impossible aux *idées* de devancer les impressions qui y correspondent. On accordera, je crois, aisément que les *idées* des diverses couleurs que nous acquérons par la vue, diffèrent les unes des autres à certains égards, quoiqu'elles se ressemblent à d'autres, & qu'il en est de même que des sons que nous connoissons par les organes de l'ouie. Mais si cela est vrai des différentes couleurs, il le doit être aussi des diverses nuances de la même couleur ; je veux dire que chaque nuance produira son *idée* distincte & indépendante des autres. Si on le nioit, il faudroit admettre que par une gradation continuelle de nuances on pût changer insensiblement chaque couleur en toute autre couleur, en celle même dont elle approcheroit le moins ; puisque là où il n'y a point de milieu différent, il seroit absurde de contester l'identité des extrêmes.

Supposons maintenant un homme qui ait joui de la vue pendant trente ans, & qui ait acquis la connoissance de trois sortes de couleurs, à l'exception d'une seule, comme par exemple,

d'une nuance particulière de bleu, qu'il n'a jamais eu occasion de voir. Plaçons devant lui toutes les nuances de bleu, en descendant du plus foncé au plus clair, & n'omettons que la seule nuance en question. Il est évident que cet homme s'appercevra d'une lacune à l'endroit où elle manque; il sentira que la distance entre les couleurs contiguës est plus grande en cet endroit que par-tout ailleurs. Or je demande si son imagination est capable par elle-même de suppléer à ce défaut, en substituant l'*idée* de cette nuance particulière dont les sens ne lui ont jamais fourni le modèle : je crois que la plupart de mes Lecteurs décideront pour l'affirmative; & ceci peut servir de preuve que les *idées* ne dérivent pas toujours, & dans tous les cas sans exception, d'impressions correspondantes. Cependant c'est ici un cas si particulier & si singulier même qu'il mérite à peine d'être remarqué; & je ne pense pas que, pour lui seul, il faille réformer notre maxime générale.

La proposition que nous venons d'établir est non-seulement simple & intelligible en elle-même, si l'on sait en faire bon usage; elle peut servir encore à dissiper l'obscurité de toutes les disputes, en les dépouillant de ce jargon qui régne depuis si long-tems dans les raisonnemens métaphysiques, & qui leur a fait essuyer tant de disgraces. Toutes les *idées*, en comparaison des sensations, ont quelque chose d'obscur, & pour ainsi dire de languissant, mais les *idées* abstraites plus que les autres : notre ame n'a que peu de prise sur elles, & leur ressemblance est cause qu'on les confond aisément. Cependant nous n'y faisons point attention : il suffit d'avoir souvent employé un mot, quoique sans y avoir jamais attaché de sens fixe, pour se persuader qu'il est lié à une *idée* déterminée. Il en est tout autrement des impressions : les sensations soit externes, soit internes, nous affectent d'une manière forte & vive; leurs limites sont marquées avec plus d'exactitude; & il est difficile de se méprendre à leur égard. Dès que nous soupçonnons donc un terme philosophique d'être vuide de sens, & de n'avoir point d'*idée* correspondante, comme cela n'arrive que trop fréquemment, nous n'avons qu'à nous demander : *à quelle impression cette prétendue idée rapporte son origine?* Si nous ne lui en trouvons point, ce sera une marque que notre soupçon étoit fondé, & en faisant passer nos *idées* par cette épreuve, nous pourrons nous flatter raisonnablement d'abréger toutes les disputes qui s'éléveront touchant leur nature & leur réalité.

Digression sur le sens du mot inné.

Il est probable que ceux qui ont rejetté les *idées* innées ne vouloient dire autre chose, sinon que chaque *idée* est copiée d'après une impression. Il faut l'avouer pourtant : ces philosophes n'ont pas été assez circonspects dans le choix de leurs expressions, ni ne les ont assez bien définies pour prévenir toutes les méprises. Car qu'est-ce qu'on entend par le terme d'*inné?* s'il est équivalent à celui de *naturel*, il est incontestable que toutes les *idées* & toutes les perceptions de l'ame lui sont naturelles, de quelque façon qu'on entende le mot de *naturel*, soit qu'on l'oppose à ce qui est *peu commun*, à l'*artificiel* ou au *miraculeux*. Si le terme d'*inné* signifie ce qui est contemporain à notre naissance, rien de plus frivole que cette dispute; ce n'est assurément pas la peine de se guinder l'esprit pour savoir en quel tems précisément nous avons pensé pour la première fois, si c'est avant ou après que nous fussions nés. Mais pour l'ordinaire, le mot même d'*idée* est pris dans un sens très-vague chez ces philosophes. Or je voudrois bien savoir ce qu'on peut entendre, en disant que l'amour-propre, le ressentiment des injures, & le penchant réciproque entre les deux sexes, ne sont point innés.

Il s'ensuit de là qu'en prenant ces termes d'*impression* & d'*idée* dans le sens que nous leur avons donné, & en faisant signifier au terme d'*inné* ce qui est original, ou qui n'est copié sur aucune perception précédente, il faudra dire que nos impressions sont innées, & que nos *idées* ne le sont pas.

Liaison des idées.

Il est évident qu'il y a des principes qui lient nos pensées; car elles sont introduites dans l'esprit les unes par les autres : c'est avec un certain degré de méthode & de régularité qu'elles se présentent à la mémoire ou à l'imagination. Cela se remarque aisément dans les réflexions soutenues, & dans les discours sérieux. Une pensée étrangère vient-elle troubler la marche ou rompre la chaîne de nos idées? nous nous en appercevons aussi-tôt, & nous la mettons à l'écart. Que dis-je? dans nos rêveries les plus vagues & les plus extravagantes, dans nos songes mêmes, l'imagination ne court pas tout-à-fait à l'aventure : en y réfléchissant, on découvre toujours de la liaison entre les *idées* qui se succèdent. Si l'on écrivoit la conversation la plus libre & la plus décousue en apparence, il arriveroit de deux choses l'une; ou l'on verroit à l'œil les liens qui ont amené ces transitions; ou en cas que cela ne fût point, la personne qui auroit rompu le fil du discours, pourroit au moins nous dire qu'il s'est fait dans son ame une révolution secrette qui l'a détournée peu-à-peu du sujet de la conversation. Enfin, en comparant ensemble les langues de plusieurs peuples, entre lesquels on ne peut soupçonner ni liaison, ni commerce, on trouve pourtant une correspondance étroite dans les mots qui représentent les idées les plus composées; marque certaine que les *idées* simples dont ils expriment

priment la collection, sont unies par un principe universel qui exerce son influence sur tout le genre humain.

Cependant, quoique d'un côté cette liaison des *idées* soit trop sensible pour pouvoir échapper aux observations, & que de l'autre elle mérite toute l'attention des curieux, je ne connois aucun philosophe qui ait entrepris d'en indiquer les différens principes, & de les réduire en classes. Pour moi, je ne trouve que trop de ces principes, celui de *ressemblance*, celui de *continuité de tems ou de lieu*, & celui de *causalité*.

Peut-on douter que ces principes ne servent à réunir les *idées* ? De la vue d'un portrait n'est-il pas naturel de passer à l'*idée* de l'original ? On parle d'un appartement; aussi-tôt il s'élève des questions touchant les pieces contiguës. En pensant à une blessure reçue, peut-on s'abstenir de penser à la douleur qui en est la suite. Cependant que mon énumération soit complette, & qu'il n'y ait point d'autres principes de liaison que ceux que je viens de proposer; c'est ce dont je ne saurois ni convaincre mon Lecteur, ni me convaincre moi-même. Tout ce que nous pourrions faire à cet égard, ce seroit d'examiner soigneusement, & dans plusieurs cas, les principes qui lient nos pensées, & d'en pousser la généralisation jusqu'où elle peut aller. Plus le nombre de cas que nous aurons examiné sera grand, plus nous aurons porté d'exactitude dans notre examen; & plus aussi nous pourrons nous en fier à l'énumération déduite du tout, plus nous aurons raison de la croire entière & complette. Mais, au lieu d'entrer dans un détail de cette nature, qui nous méneroit à trop de vaines subtilités, considérons plutôt quelques-uns des principaux effets que la liaison des *idées* produit sur les passions & sur l'imagination de l'homme. Ces spéculations nous promettent plus d'agrémens que les précédentes; & peut-être serontelles plus instructives.

L'homme est un être raisonnable, mais en même temps un être agité sans cesse par le desir de se rendre heureux; & comme il se flatte toujours de trouver le bonheur, soit en contentant quelque passion, soit en se livrant à quelqu'attachement, il ne lui arrive guères d'agir, de parler ou de penser sans dessein; il se propose toujours un but; & bien que souvent il choisisse des moyens peu propres à l'y conduire, il ne le perd point de vue. Jamais il ne prendra la peine de tourner ses réflexions sur un sujet, si ce n'est parce qu'il espère en recueillir quelqu'avantage.

De là vient que tout ouvrage de génie doit être dressé sur un plan & avoir un objet. La force de l'enthousiasme peut bien emporter un poëte lyrique loin de son sujet principal: il est même permis, dans une épître ou dans un essai, de s'écarter avec une négligence apparente de son but; mais il faut pourtant que le tout fasse paroître quelqu'intention; & si cette intention n'est pas marquée dans tout le cours de votre ouvrage, au moins faut-il qu'on sache pourquoi vous avez pris la plume. Une production destituée de but ressembleroit plutôt aux délires des habitans des petites-maisons, qu'aux efforts d'un homme qui se possede.

Cette règle n'ayant point d'exception, elle demande, lorsqu'on l'applique au genre narratif, que les événemens dont on fait le récit tiennent les uns aux autres par un nœud commun, & l'imagination n'en saisit point les rapports, à moins qu'ils ne forment une espèce d'unité qui la met en état de les réduire à un même plan & sous un même point de vue. Cette unité doit être le grand objet & le dernier but de tous ceux qui se mêlent d'écrire.

Parmi cette diversité de faits qui peuvent entrer dans un poëme ou dans une histoire, c'est au poëte ou à l'historien à choisir des divers principes de liaison, celui qui s'accorde le mieux à son dessein. Ovide ayant bâti ses métamorphoses sur le principe de la ressemblance, toute transformation fabuleuse opérée par le pouvoir surnaturel des Dieux, s'est trouvée propre à remplir son canevas. Avec cette seule circonstance, un événement peut figurer dans le plan sur lequel ce poëte a travaillé.

Un annaliste ou un historien qui entreprendroit de transmettre à la postérité ce qui s'est passé en Europe pendant la durée d'un siècle, s'assujettiroit au principe de contiguité. Son dessein embrasseroit tous les événemens arrivés dans cette portion déterminée d'espace & de temps, quelque différens, quelque détachés les uns des des autres que ces événemens fussent à d'autres égards, parce que, malgré toute leur différence, il resteroit encore une espèce d'unité.

Mais la liaison la plus usitée dans les récits, c'est celle qui naît des causes & des effets. Avec son secours, l'historien nous trace la suite des actions dans leur ordre naturel, il remonte aux ressorts secrets & aux principes cachés, & en déduit les conséquences les plus éloignées. Ayant pris pour sujet une partie de cette grande chaîne d'événemens qui compose l'histoire du genre humain, sa principale étude doit être de toucher à chaque chaînon; mais souvent une ignorance invincible s'oppose à tous ses efforts, souvent aussi les conjectures viennent remplir le vuide de ses connoissances; mais il sent bien que son ouvrage est d'autant plus parfait, qu'il présente la chaîne plus complette au lecteur. La science des causes est la plus satisfaisante pour l'esprit: elle est fondée sur le rapport le plus solide & le plus étroit de toutes les parties; elle est encore la plus féconde en leçons utiles, puisque c'est elle seule qui nous rend les maîtres des événemens, & nous donne une espèce d'empire sur les temps à venir.

Ici nous pouvons nous faire quelqu'*idée* de cette

unité d'action dont les critiques ont tant parlé d'après Aristote, mais le plus souvent en vain, parce que leur goût n'étoit point dirigé par la justesse philosophique. Non-seulement le genre épique & tragique, mais tous les genres, sans exception, exigent de l'unité : un auteur qui souhaite d'élever un monument durable, ne doit jamais permettre à ses pensées de courir au hasard. Selon moi, l'historien qui écriroit la vie d'Achille, ne seroit pas moins obligé de lier les événemens par leurs dépendances & leurs rapports, que le poëte qui choisiroit la colére de ce héros pour le sujet de ses chants. Ce n'est pas seulement dans le cours d'une portion limitée de la vie que les actions de l'homme tiennent les unes aux autres; cette liaison s'étend à toute sa durée, depuis le berceau jusqu'au sépulcre; & l'on ne sauroit détacher le moindre anneau de cette chaîne, sans altérer toute la série des événemens qui en dépendent. Ainsi l'unité d'action qui a lieu dans l'histoire des états ou dans celle des particuliers, ne diffère point en genre, mais en degré, de celle qu'on observe dans la poésie épique. Dans celle-ci, le lien est plus serré & se fait sentir davantage; la narration embrasse moins de temps, & les acteurs se hâtent d'arriver à quelque période remarquable, propre à satisfaire la curiosité du lecteur. Cela est fondé sur le ton particulier où l'imagination & les passions, tant du lecteur que du poëte, sont montées dans le genre épique; la première y prend plus de vie, & les secondes plus de force que dans l'histoire, tant générale que particulière, ou dans les autres narrations qui se bornent au réel & à l'exacte vérité. Considérons les effets de ces deux circonstances dans la poésie, & principalement dans la poésie épique, où ils sont plus frappans que partout ailleurs; & voyons pourquoi ils exigent, dans la fable, une unité plus précise & plus scrupuleuse.

Premièrement, la poésie étant une espèce de peinture, nous rapproche davantage des objets que toute autre sorte de récits; elle met ces objets dans un plus grand jour, elle dessine plus distinctement ces circonstances légères, qui, quelque superflues qu'elles paroissent à l'histoire, servent pourtant beaucoup à animer le tableau & à charmer l'imagination. S'il n'étoit pas fort nécessaire qu'Homère, à chaque fois que son héros boucle ses souliers & attache ses jarretières, nous en avertît, je ne sais, d'un autre côté, si l'auteur de la Henriade n'auroit pas dû entrer dans de plus grands détails; il passe sur les événemens avec une rapidité qui nous laisse à peine le loisir de prendre connoissance de l'action & de la scène. Si donc le poëte vouloit embrasser dans son sujet un grand espace de temps ou une longue suite d'événemens, s'il vouloit déduire la mort d'Hector de ses causes les plus éloignées, & reprendre les choses depuis le rapt d'Hélene, ou depuis le jugement de Pâris, il ne pourroît remplir ce vaste canevas de peintures & d'images qui eussent leurs justes proportions, sans faire un poëme d'une longueur démesurée. L'imagination du lecteur enflammée par une suite de descriptions poétiques, & ses passions tenues en haleine par cette sympathie continuelle qui attache aux acteurs, n'iroient jamais jusqu'au bout, & languiroient long-temps avant la fin de la narration: la violence réitérée des mêmes émotions produiroit infailliblement la lassitude & le dégoût.

Une seconde raison sert à confirmer que le poëte épique ne doit jamais prendre ses causes de trop loin; elle est tirée d'une propriété des passions très-remarquable par sa singularité. Dans une composition bien ordonnée, toute affection, excitée par les divers événemens, en même temps qu'elle applanit le passage d'une pensée à l'autre, fait aussi que les passions se transmettent plus facilement, elle les resserre dans le même canal, & les fait couler dans la même direction. C'est ainsi que l'intérêt que nous prenons à Eve, nous prépare à en prendre un pareil pour Adam? la sympathie ne perd rien dans ce passage, & l'esprit saisit immédiatement les nouveaux objets qui ont des rapports bien marqués avec ceux qui le remplissoient déjà. Au lieu que si le poëte, faisant une digression totale de son sujet, s'avise d'introduire un nouvel acteur, qui n'ait aucun rapport avec les personnages qui ont figuré auparavant; l'imagination s'appercevant qu'on lui présente un objet postiche, se trouvera arrêtée, & n'entrera que froidement dans la nouvelle scène qu'on lui ouvre. Bientôt elle ne jettera plus que par intervalle des étincelles mourantes; & supposé qu'elle tâche de de se remettre dans le sujet du poëme, ce sera à recommencer: passant comme sur une terre étrangère, il faudra qu'elle aille à la découverte du pays, pour réveiller l'intérêt endormi, & s'exciter de nouveau à prendre part aux acteurs principaux. Le même inconvénient a lieu, quoique dans un moindre degré, lorsque le poëte écarte trop les événemens les uns des autres, lorsqu'il lie ensemble des actions qui, pour n'être pas tout-à-fait séparées, n'ont pas néanmoins autant de connexion qu'il en faut pour faciliter le passage aux passions. C'est ce qui a fait imaginer l'artifice des narrations obliques, employées avec tant de dextérité dans l'Odyssée & dans l'Enéide; on y place d'abord le héros tout près du dénouement; & puis on nous découvre, comme en perspective, les causes & les événemens plus éloignés. De cette façon, la curiosité du lecteur ne souffre jamais d'interruption: les événemens se suivent avec rapidité & dans un ordre serré; l'intéret ne perd rien de sa force, & le rapport prochain des objets le fait aller en croissant depuis le commencement du récit jusqu'à la fin.

La même règle s'observe dans la poésie drama-

tique. Dans une pièce de théatre régulière, on ne souffre point de rôle qui n'ait point, ou qui n'ait que peu de liaison avec les principaux personnages de la fable; il n'est jamais permis de détourner l'intérêt par des scènes détachées, & qui fassent un corps à part; cela arrête les passions au milieu de leur course, en coupant cette communication par laquelle les scènes se prêtent une force mutuelle; de façon que la pitié & la terreur qui naissent du tragique, se transmettent d'une scène à l'autre, jusqu'à ce qu'il en résulte cette vivacité de mouvemens que le théâtre seul est capable de produire. La chaleur de l'intérêt que je prends au spectacle sera bientôt éteinte, si je suis subitement frappé d'une action toute nouvelle, & de personnages nouveaux, qui n'ont point d'affinité avec les précédens; si les liens de mes *idées* rompus me font sentir des lacunes & des vuides au plus fort de la passion; si, au lieu de transporter mon esprit de scène en scène, je suis obligé, à chaque moment, de faire des efforts sur moi-même pour m'intéresser à de nouvelles scènes & à de nouvelles intrigues.

Mais quoique l'unité d'action soit une loi commune à la poésie tant épique que dramatique, il se présente pourtant ici une différence qui mérite quelqu'attention. Dans l'un & dans l'autre de ces genres, l'action doit être une & simple, afin que la sympathie se conserve en entier, & que l'intéret ne soit point partagé. Cependant le genre épique & les récits en vers fournissent un fondement de plus à cette règle, pris de ce qu'avant d'entrer en matière, l'auteur est obligé de se former un plan, de ramener son sujet à un point de vue général, & de le réunir dans un chef unique dont il ne doit jamais s'écarter. Cette raison n'a point lieu dans les fictions théatrales, où l'auteur est entièrement absorbé par son sujet, & où le spectateur se suppose présent aux actions qu'on lui expose sur la scène; ce qui fait qu'on peut y introduire des dialogues particuliers, pourvu que, sans choquer la vraisemblance, ils entrent dans l'espace limité auquel le théâtre est assujetti. De là vient que l'unité de l'action n'est jamais observée à la rigueur dans nos comédies angloises, pas même dans celle de Congrève. Pourvu qu'il y ait entre ses personnages quelque relation réelle ou autre, qu'ils soient unis par le sang, ou membres d'une même famille, le poëte se croit autorisé à leur ménager des scènes à part, où ils puissent montrer leur humeur & déployer leur caractère, quand même ces scènes ne serviroient guère à l'action principale. Les Doubles Intrigues de Térence sont des libertés de ce genre, quoique prises avec plus de sobriété. Cette conduite n'est pas tout-à-fait dans les règles; mais elle n'est pas absolument contraire non plus à la nature du comique, où les mouvemens & les passions ne montent jamais jusqu'au sublime de la Tragédie, outre que la fiction & le jeu de théâtre peuvent pallier ces licences jusqu'à un certain point. Dans le récit poétique, au contraire, l'auteur est restreint à un sujet unique par sa première proposition qui contient le plan de son ouvrage; & il ne sauroit faire des écarts de cette nature, sans qu'ils paroissent tout d'abord absurdes & monstrueux: aussi ni Bocace, ni la Fontaine, ni aucun des auteurs qui ont écrit dans le genre plaisant, ne se les sont-ils permis.

Revenons à la comparaison de l'histoire avec la poésie épique, & concluons des raisonnemens que nous avons faits, que toute production dans ces deux genres demande de l'unité; mais que l'histoire en demande plus que toute autre, la liaison qu'elle met entre les divers événemens pour les réunir en un seul corps, dépend du rapport des causes & des effets. La poésie épique a cela de commun avec l'histoire; mais la liaison y doit être plus étroite & plus sensible, parce que ses narrations tendent à faire naître des images plus vives & des passions plus véhémentes. La guerre du Péloponsée, le siège d'Athènes & la mort d'Alcibiade, sont des sujets propres, le premier pour l'histoire, le second pour le poëme épique, le troisième pour la tragédie.

Si nous considérons que la seule différence qu'il y a entre l'histoire & la poésie épique consiste dans le degré de liaison qui joint les événemens, il sera très-difficile, pour ne pas dire impossible, de trouver des mots propres à déterminer les limites qui les séparent. C'est ici une affaire de goût plutôt que de raisonnement, & il nous arrivera souvent de découvrir cette unité où, à la première vue, & en ne considérant les choses qu'en gros, nous nous fussions le moins attendu de la trouver.

Il est manifeste qu'Homère n'est pas exactement fidèle à son plan, & que dans le cours de son récit, il passe les bornes du sujet de sa première proposition. Cette colère d'Achille qui occasionna la mort d'Hector, n'est pas la même que celle qui attira sur la Grèce le déluge de maux dont il est parlé au commencement de l'Iliade. Cependant l'étroite liaison qui subsiste entre ces deux mouvemens, le passage prompt de l'un & l'autre, le contraste qui règne entre les différens effets de la concorde & de la discorde des Princes, & la curiosité naturelle de voir Achille en action, après l'avoir vu si long-temps en repos; toutes ces raisons, dis-je, nous entraînent & donnent au sujet une unité dont l'esprit se contente.

On peut reprocher à Milton d'avoir tiré ses causes de trop loin. La rebellion des anges produit la chûte de l'homme par une trop longue suite d'événemens, & ne la produit que très-accidentellement, pour ne pas dire que la création du monde, dont le poëte nous fait un long épisode, n'est pas plus la cause de cette catastrophe que de la bataille de Pharsale, ou de tout autre événe-

ment qui soit jamais arrivé. Mais si nous considérons d'un autre côté que tous ces événemens & la rebellion des anges & la création du monde & la chûte des hommes ont cette ressemblance commune d'être des effets miraculeux qui sortent du cours ordinaire de la nature : si nous réfléchissons sur la contiguité des temps où on les place; si nous les envisageons comme les seuls faits originaux que la révélation nous découvre, qui détachés de tout autre fait, frappent à la fois, & se rappellent mutuellement; si, dis-je, nous faisons attention à toutes ces circonstances, nous trouverons que ces parties de l'action ont une unité suffisante pour pouvoir être comprises dans la même fable ou dans le même récit. Ajoutons-y une ressemblance particulière de la rebellion des anges avec la chûte de l'homme : ces deux événemens nous prêchent, pour ainsi dire, une même doctrine morale; savoir, l'obéissance que nous devons à notre créateur. On pourroit comparer cela à ce qu'on appelle chanter par contre partie en musique.

En rassemblant ces traits détachés, je n'ai eu d'autre dessein que de réveiller la curiosité des philosophes, & de leur faire soupçonner au moins, si je ne puis les persuader pleinement, que ce sujet est un des plus riches, & que plusieurs actes de notre ame dépendent de l'association d'*idées* que je viens d'expliquer. Ce que l'on y trouvera peut-être de plus remarquable, c'est que cette sympathie qui règne entre les passions & l'imagination, & qui fait que l'affection qu'on a prise pour un objet, se transporte aisément aux objets corrélatifs, au lieu qu'elle ne se communique que difficilement, ou ne se communique point du tout à ceux qui ne tiennent par aucune liaison. De là vient qu'en associant dans son ouvrage des personnes & des actions étrangéres les unes aux autres, un écrivain peu judicieux n'atteint jamais l'art de faire naître l'intérêt, le seul par lequel on puisse toucher le cœur, & porter les passions à leur plus haut période. Une exposition complette de cette vérité & de ses conséquences demanderoit des raisonnemens trop profonds & trop prolixes pour ces essais. Qu'il nous suffise d'avoir établi les principes qui produisent la liaison de nos *idées*, d'en avoir fixé le nombre & de les avoir réduits aux rapports de ressemblance, de contiguité & de causalité. (Hume, *Essais philos.*)

IMAGINATION, IMAGINER, (*Logique, Métaphys.*) c'est le pouvoir que chaque être sensible éprouve en soi de se représenter dans son esprit les choses sensibles ; cette faculté dépend de la mémoire. On voit des hommes, des animaux, des jardins ; ces perceptions entrent par les sens, la memoire les retient, l'*imagination* les compose; voilà pourquoi les anciens Grecs appellèrent les Muses *filles de mémoire*.

Il est très-essentiel de remarquer que ces facultés de recevoir des idées, de les retenir, de les composer, sont au rang des choses dont nous ne pouvons rendre aucune raison; ces ressorts invisibles de notre être sont dans la main de l'être suprême qui nous a faits, & non dans la nôtre.

Peut-être ce don de Dieu, l'*imagination*, est-il le seul instrument avec lequel nous composions des idées, & même les plus métaphysiques.

Vous prononcez le mot de *triangle*; mais vous ne prononcez qu'un son, si vous ne vous représentez pas l'image d'un triangle quelconque; vous n'avez certainement eu l'idée d'un triangle que parce que vous en avez vu, si vous avez des yeux, ou touché si vous êtes aveugle. Vous ne pouvez penser au triangle en général, si votre *imagination* ne se figure, au moins confusément, quelque triangle particulier Vous calculez; mais il faut que vous vous représentiez des unités redoublées, sans quoi, il n'y a que votre main qui opère.

Vous prononcez les termes abstraits, *grandeur*, *vérité*, *justice*, *fini*, *infini*; mais ce mot *grandeur* est-il autre chose qu'un mouvement de votre langue qui frappe l'air, si vous n'avez pas l'image de quelque grandeur ? Que veulent dire ces mots *vérité*, *mensonge*, si vous n'avez pas apperçu par vos sens que telle chose qu'on vous avoit dit existoit en effet, & que telle autre n'existoit pas ? & de cette expérience ne composez-vous pas l'idée générale de vérité & de mensonge ? & quand on vous demande ce que vous entendez par ces mots, pouvez-vous vous empêcher de vous figurer quelque image sensible, qui vous fait souvenir qu'on vous a dit quelquefois ce qui étoit, & fort souvent ce qui n'étoit pas ?

Avez-vous la notion de juste & d'injuste autrement que par des actions qui vous ont paru telles ? Vous avez commencé dans votre enfance par apprendre à lire sous un maître : vous aviez envie de bien épeller, & vous avez mal épellé. Votre maître vous a battu, cela vous a paru très-injuste; vous avez vu le salaire refusé à un ouvrier, & cent autres choses pareilles. L'idée abstraite du juste & de l'injuste est elle autre chose que ces faits confusément mêlés dans votre *imagination* ?

Le fini est-il dans votre esprit autre chose que l'image de quelque mesure bornée ? L'infini est-il autre chose que l'image de cette même mesure que vous prolongez sans fin ?

Toutes ces opérations ne se font-elles pas dans vous à-peu-près de la même manière que vous lisez un livre ? vous y lisez les choses, & vous ne vous occupez pas des caractères de l'alphabeth, sans lesquels pourtant vous n'auriez aucune notion de ces choses. Faites-y un moment d'attention, & alors vous appercevrez ces caractères sur lesquels glissoit votre vue ; ainsi tous vos raisonnemens, toutes vos connoissances sont fondés sur des images tracées dans votre cerveau : vous ne vous en appercevez pas; mais arrêtez-

vous un moment pour y ſonger, & alors vous voyez que ces images ſont la baſe de toutes vos notions; c'eſt au lecteur à peſer cette idée, à l'étendre, à la rectifier.

Le célèbre Adiſſon, dans ſes onze eſſais ſur l'*imagination*, dont il a enrichi les feuilles du Spectateur, dit d'abord que le ſens de la vue eſt celui qui fournit ſeul les idées à l'*imagination*; cependant il faut avouer que les autres ſens y contribuent auſſi. Un aveugle né entend dans ſon *imagination* l'harmonie qui ne frappe plus ſon oreille; il eſt à table en ſonge; les objets qui ont réſiſté ou cédé à ſes mains, font encore le même effet dans ſa tête: il eſt vrai que le ſens de la vue fournit ſeul les images; & comme c'eſt une eſpèce de toucher qui s'étend juſqu'aux étoiles, ſon immenſe étendue enrichit plus l'*imagination* que tous les autres ſens enſemble.

Il y a deux ſortes d'*imagination*, l'une qui conſiſte à retenir une ſimple impreſſion des objets; l'autre qui arrange ces images reçues, & les combine en mille manières. La première a été appellée *imagination paſſive*, la ſeconde *active*; la paſſive ne va pas beaucoup au-delà de la mémoire; elle eſt commune aux hommes & aux animaux; de-là vient que le chaſſeur & ſon chien pourſuivent également des bêtes dans leurs rêves, qu'ils entendent également le bruit des cors, que l'un crie, que l'autre jappe en dormant. Les hommes & les bêtes font alors plus que ſe reſſouvenir, car les ſonges ne ſont jamais des images fidelles; cette eſpèce d'*imagination* compoſe les objets; mais ce n'eſt point en elle l'entendement qui agit, c'eſt la mémoire qui ſe méprend.

Cette *imagination paſſive* n'a pas certainement beſoin du ſecours de notre volonté, ni dans le ſommeil, ni dans la veille; elle ſe peint malgré nous ce que nos yeux ont vu, elle entend ce que nous avons entendu, & touche ce que nous avons touché; elle y ajoute, elle en diminue: c'eſt un ſens intérieur qui agit avec empire; auſſi rien n'eſt il plus commun que d'entendre dire, *on n'eſt pas le maître de ſon imagination*.

C'eſt ici qu'on doit s'étonner & ſe convaincre de ſon peu de pouvoir. D'où vient qu'on fait quelquefois en ſonge des diſcours ſuivis & éloquens, des vers meilleurs qu'on n'en feroit ſur le même ſujet étant éveillé? que l'on réſoud même des problêmes de mathématiques? voilà certainement des idées très combinées, qui ne dépendent de nous en aucune manière. Or s'il eſt inconteſtable que des idées ſuivies ſe forment en nous, malgré nous, pendant notre ſommeil, qui nous aſſurera qu'elles ne ſont pas produites de même dans la veille? eſt-il un homme qui prévoie l'idée qu'il aura dans une minute? ne paroît-il pas qu'elles nous ſont données comme les mouvemens de nos membres? & ſi le père Malebranche s'en étoit tenu à dire que toutes les idées ſont données de Dieu, auroit-on pu le combattre?

Cette faculté paſſive, indépendante de la réflexion, eſt la ſource de nos paſſions & de nos erreurs. Loin de dépendre de la volonté, elle la détermine, elle nous pouſſe vers les objets qu'elle peint, ou nous en détourne, ſelon la manière dont elle les repréſente. L'image d'un danger inſpire la crainte; celle d'un bien donne des deſirs violens: elle ſeule produit l'enthouſiaſme de gloire, de parti, de fanatiſme; c'eſt elle qui répandit tant de maladies de l'eſprit, en faiſant *imaginer* à des cervelles foibles fortement frappées, que leurs corps étoient changés en d'autres corps; c'eſt elle qui perſuada à tant d'hommes qu'ils étoient obſédés ou enſorcelés, & quils alloient effectivement au ſabat, parce qu'on leur diſoit qu'ils y alloient. Cette eſpèce d'*imagination* ſervile, partage ordinaire du peuple ignorant, a été l'inſtrument dont l'*imagination* forte de certains hommes s'eſt ſervie pour dominer. C'eſt encore cette *imagination paſſive* des cerveaux aiſés à ébranler, qui fait quelquefois paſſer dans les enfans les marques évidentes d'une impreſſion qu'une mère a reçue; les exemples en ſont innombrables, & celui qui écrit cet article en a vu de ſi frappans, qu'il démentiroit ſes yeux, s'il en doutoit; cet effet d'*imagination* n'eſt guère explicable; mais aucun autre effet ne l'eſt davantage. On ne conçoit pas mieux comment nous avons des perceptions, comment nous les retenons, comment nous les arrangeons. Il y a l'infini entre nous & les premiers reſſorts de notre être.

L'*imagination active* eſt celle qui joint la réflexion, la combinaiſon à la mémoire: elle rapproche pluſieurs objets diſtans, elle ſépare ceux qui ſe mêlent, les compoſe & les change; elle ſemble créer, quand elle ne fait qu'arranger; car il n'eſt pas donné à l'homme de ſe faire des idées, il ne peut que les modifier.

Cette *imagination active* eſt donc au fond une faculté auſſi indépendante de nous que l'*imagination paſſive*; & une preuve qu'elle ne dépend pas de nous, c'eſt que ſi vous propoſez à cent perſonnes également ignorantes d'*imaginer* telle machine nouvelle, il y en aura quatre-vingt-dix-neuf qui n'*imagineront* rien malgré leurs efforts. Si la centiéme *imagine* quelque choſe, n'eſt il pas évident que c'eſt un don particulier qu'elle a reçu? c'eſt ce don que l'on appelle *génie*; c'eſt-là qu'on a reconnu quelque choſe d'inſpiré & de divin.

Ce don de la nature eſt *imagination d'invention* dans les arts, dans l'ordonnance d'un tableau, dans celle d'un poëme. Elle ne peut exiſter ſans la mémoire; mais elle s'en ſert comme d'un inſtrument avec lequel elle fait tous ſes ouvrages.

Après avoir vu qu'on ſoulevoit une groſſe pierre que la main ne pouvoit remuer, l'*imagination active* inventa les léviers, & enſuite les forces mouvantes compoſées, qui ne ſont que des léviers déguiſés. Il faut ſe peindre d'abord dans l'eſprit les machines & leurs effets pour les exécuter.

Ce n'eſt pas cette ſorte d'*imagination* que le vulgaire appelle, ainſi que la mémoire, l'*ennemie du jugement*; au contraire, elle ne peut agir qu'avec un jugement profond. Elle combine ſans ceſſe ſes tableaux, elle corrige ſes erreurs, elle élève tous ſes édifices avec ordre. Il y a une *imagination* étonnante dans la mathématique pratique, & Archimède avoit au moins autant d'*imagination* qu'Homère. C'eſt par elle qu'un poëte crée ſes perſonnages, leur donne des caractères, des paſſions; invente ſa fable, en préſente l'expoſition, en redouble le nœud, en prépare le dénouement; travail qui demande encore le jugement le plus profond, & en même-tems le plus fin.

Il faut un très-grand art dans toutes ces *imaginations d'invention*, & même dans les romans; ceux qui en manquent ſont mépriſés des eſprits bien faits. Un jugement toujours ſain règne dans les fables d'Eſope; elles ſeront toujours les délices des nations. Il y a plus d'*imagination* dans les contes de fées; mais ces *imaginations* fantaſtiques, toujours dépourvues d'ordre & de bon ſens, ne peuvent être eſtimées; on les lit par foibleſſe, & on les condamne par raiſon.

La ſeconde partie de l'*imagination active* eſt celle de détail, & c'eſt elle qu'on appelle communément *imagination* dans le monde. C'eſt elle qui fait le charme de la converſation; car elle préſente ſans ceſſe à l'eſprit ce que les hommes aiment le mieux, des objets nouveaux; elle peint vivement ce que les eſprits froids deſſinent à peine, elle emploie les circonſtances les plus frappantes, elle allègue des exemples, & quand ce talent ſe montre avec la ſobriété qui convient à tous les talens, il ſe concilie l'empire de la ſociété. L'homme eſt tellement machine, que le vin donne quelquefois cette *imagination*, que l'oiſiveté anéantit: il y a là de quoi s'humilier, mais de quoi admirer. Comment ſe peut il faire qu'un peu d'une certaine liqueur qui empêchera de faire un calcul, donnera des idées brillantes?

C'eſt ſur-tout dans la Poéſie que cette *imagination* de détail & d'expreſſion doit régner; elle eſt ailleurs agréable; mais là elle eſt néceſſaire; preſque tout eſt image dans Homère, dans Virgile, dans Horace, ſans même qu'on s'en apperçoive. La tragédie demande moins d'images, moins d'expreſſions pittoreſques, de grandes métaphores, d'allégories, que le poëme épique ou l'ode; mais la plupart de ces beautés bien ménagées font dans la tragédie un effet admirable. Un homme qui, ſans être poëte, oſe donner une tragédie, fait dire à Hyppolite,

Depuis que je vous vois j'abandonne la chaſſe.

Mais Hyppolite, que le vrai poëte fait parler, dit:

Mon arc, mes javelots, mon char, tout m'importune.

Ces *imaginations* ne doivent jamais être forcées, empoulées, giganteſques. Ptolomée parlant dans un conſeil d'une bataille qu'il n'a pas vue, & qui s'eſt donnée loin de chez lui, ne doit point peindre

Des montagnes de morts privés d'honneurs ſuprêmes,
Que la nature force à ſe venger eux-mêmes,
Et dont les troncs pourris exhalent dans les vents;
De quoi faire la guerre au reſte des vivants.

Une princeſſe ne doit point dire à un Empereur:

La vapeur de mon ſang ira groſſir la foudre,
Que Dieu tient déjà prête à te réduire en poudre.

On ſent aſſez que la vraie douleur ne s'amuſe point à une métaphore ſi recherchée & ſi fauſſe.

Il n'y a que trop d'exemples de ce défaut. On les pardonne aux grands poëtes; ils ſervent à rendre les autres ridicules.

L'*imagination active* qui fait les poëtes leur donne l'enthouſiaſme, c'eſt-à-dire, ſelon le mot grec, cette émotion interne qui agite en effet l'eſprit, & qui transforme l'auteur dans le perſonnage qu'il fait parler; car c'eſt-là l'enthouſiaſme; il conſiſte dans l'émotion, & dans les images: alors l'auteur dit préciſément les mêmes choſes que diroit la perſonne qu'il introduit.

Je le vis, je rougis, je pâlis à ſa vue;
Un trouble s'éleva dans mon ame éperdue;
Mes yeux ne voyoient plus, je ne pouvois parler.

L'*imagination* alors ardente & ſage, n'entaſſe point de figures incohérentes; elle ne dit point, par exemple, pour exprimer un homme épais de corps & d'eſprit.

Qu'il eſt flanqué de chair, gabionné de lard,

Et que la nature

En maçonnant les remparts de ſon ame,
Songea plutôt au fourreau qu'à la lame.

Il y a de l'*imagination* dans ces vers; mais elle eſt groſſière, elle eſt déréglée, elle eſt fauſſe; l'image de rempart ne peut s'allier à celle de

fourreau : c'est comme si on disoit qu'un vaisseau est entré dans le port à bride abattue.

On permet moins l'*imagination* dans l'éloquence que dans la poésie ; la raison en est sensible. Le discours ordinaire doit moins s'écarter des idées communes ; l'orateur parle la langue de tout le monde ; le poëte parle une langue extraordinaire & plus relevée : le poëte a pour base de son ouvrage la fiction ; ainsi l'*imagination* est l'essence de son art ; elle n'est que l'accessoire dans l'orateur.

Certains traits d'*imagination* ont ajouté, dit-on, de grandes beautés à la Peinture. On cite sur-tout cet artifice avec lequel un peintre mit un voile sur la tête d'Agamemnon dans le sacrifice d'Iphigénie ; artifice cependant bien moins beau que si le peintre avoit eu le secret de faire voir sur le visage d'Agamemnon le combat de la douleur d'un père, de l'autorité d'un monarque, & du respect pour ses dieux ; comme Rubens a eu l'art de peindre dans les regards & dans l'attitude de Marie de Médicis, la douleur de l'enfantement, la joie d'avoir un fils, & la complaisance dont elle envisage cet enfant.

En général les *imaginations* des peintres, quand elles ne sont qu'ingénieuses, font plus d'honneur à l'esprit de l'artiste, qu'elles ne contribuent aux beautés de l'art ; toutes les compositions allégoriques ne valent pas la belle exécution de la main qui fait le prix des tableaux.

Dans tous les arts, la belle *imagination* est toujours naturelle ; la fausse est celle qui assemble des objets incompatibles ; la bisarre peint des objets qui n'ont ni analogie, ni allégorie, ni vraisemblance ; comme des esprits qui se jettent à la tête, dans leurs combats, des montagnes chargées d'arbres, qui tirent du canon dans le ciel, qui font une chaussée dans le cahos. Lucifer qui se transforme en crapaud ; un ange coupé en deux par un coup de canon, & dont les deux parties se rejoignent incontinent, &c.... L'*imagination* forte approfondit les objets, la foible les effleure, la douce se repose dans des peintures agréables, l'ardente entasse images sur images, la sage est celle qui emploie avec choix tous ces différens caractères, mais qui admet très-rarement le bisarre, & rejette toujours le faux.

Si la mémoire nourrie & exercée est la source de toute *imagination*, cette même mémoire surchargée la fait périr : ainsi celui qui s'est rempli la tête de noms & de dates, n'a pas le magasin qu'il faut pour composer des images. Les hommes occupés de calculs ou d'affaires épineuses, ont d'ordinaire l'*imagination* stérile.

Quand elle est trop ardente, trop tumultueuse, elle peut dégénérer en démence ; mais on a remarqué que cette maladie des organes du cerveau est bien plus souvent le partage de ces *imaginations* passives, bornées à recevoir la profonde empreinte des objets, que de ces *imaginations* actives & laborieuses qui assemblent & combinent des idées ; car cette *imagination* active a toujours besoin du jugement ; l'autre en est indépendante.

Il n'est peut-être pas inutile d'ajouter à cet article, que par ces mots, *perception*, *mémoire*, *imagination*, *jugement*, on n'entend point des organes distincts, dont l'un a le don de sentir, l'autre se ressouvient, un troisième imagine, un quatrième juge. Les hommes sont plus portés qu'on ne pense à croire que ce sont des facultés différentes & séparées ; c'est cependant le même être qui fait toutes ces opérations, que nous ne connoissons que par leurs effets, sans pouvoir rien connoître de cet être. *Cet article est de* VOLTAIRE.

DES ERREURS DE L'*IMAGINATION*.

De l'imagination des femmes.

On a pu voir par les choses qu'on a dites, que la délicatesse des fibres du cerveau est une des principales causes qui nous empêchent de pouvoir apporter assez d'application pour découvrir les vérités un peu cachées.

Cette délicatesse des fibres se rencontre ordinairement dans les femmes, & c'est ce qui leur donne cette grande intelligence pour tout ce qui frappe les sens. C'est aux femmes à décider des modes, à juger de la langue, à discerner le bon air & les belles manières. Elles ont plus de science, d'habileté & de finesse que les hommes sur ces choses. Tout ce qui dépend du goût est de leur ressort ; mais pour l'ordinaire elles sont incapables de pénétrer les vérités un peu cachées ; tout ce qui est abstrait leur est incompréhensible ; elles ne peuvent se servir de leur *imagination* pour développer des questions composées & embarrassées ; elles ne considèrent que l'écorce des choses, & leur *imagination* n'a point assez de force & d'étendue pour en percer le fond & pour en comparer toutes les parties sans se distraire. Une bagatelle est capable de les détourner ; le moindre cri les effraie, le plus petit mouvement les occupe. Enfin la manière & non la réalité des choses, suffit pour remplir toute la capacité de leur esprit ; parce que les moindres choses produisent de grands mouvemens dans les fibres delicates de leur cerveau, elles excitent par une suite nécessaire dans leur ame des sentimens assez vifs & assez grands pour l'occuper toute entière.

S'il est certain que cette délicatesse des fibres dont nous parlons, est la principale cause de tous ces effets, il n'est pas de même certain qu'elle se rencontre généralement dans toutes les femmes ; ou, si elle s'y rencontre, leurs esprits animaux ont quelquefois une telle proportion avec les fibres de leur cerveau, qu'il se trouve des femmes qui ont plus de solidité d'esprit que quelques hommes. C'est dans un certain tempérament de la grosseur & de l'agitation des esprits animaux avec les fibres du cerveau que consiste la force qu'exerce l'esprit, & les femmes ont quelquefois

ce juste tempérament. Il y a des femmes fortes & constantes, & il y a des hommes foibles, inconstans & volages : il y a des femmes savantes, des femmes capables de tout; & il se trouve au contraire des hommes mous & efféminés, incapables de rien pénétrer, de rien exécuter. Enfin quand nous attribuons quelque défaut à un sexe, à certains âges, à certaines conditions, nous ne l'entendons que pour l'ordinaire, & en supposant toujours qu'il n'y a point de règle générale sans exception.

Car il ne faut pas s'imaginer que tous les hommes & toutes les femmes de même âge, ou de même pays ou de même famille, aient le cerveau de même constitution. Il est plus à propos de croire que, comme on ne peut trouver deux visages qui se ressemblent entièrement, on ne peut trouver deux *imaginations* tout-à-fait semblables, & que tous les hommes, les femmes & les enfans ne diffèrent entr'eux que du plus ou du moins de délicatesse des fibres de leur cerveau ; car de même qu'il ne faut pas supposer trop vîte une identité essentielle entre des choses où on ne voit pas de différence, il ne faut pas mettre non plus des différences essentielles où on ne trouve pas de parfaite identité; car ce sont-là des défauts où l'on tombe ordinairement.

Ce qu'on peut dire des fibres du cerveau, c'est que d'ordinaire elles sont très-molles & très-délicates dans les enfans ; qu'avec l'âge elles se durcissent & se fortifient ; que cependant la plupart des femmes & quelques hommes les ont toute leur vie extrêmement délicates. On ne sauroit rien déterminer davantage. Mais c'est assez parler des femmes & des enfans ; ils ne se mêlent pas de chercher la vérité & d'en instruire les autres ; ainsi leurs erreurs ne portent pas beaucoup de préjudice; car on ne les croit guères dans les choses qu'ils avancent. Parlons des hommes faits, de ceux dont l'esprit est dans sa force & dans sa vigueur, & que l'on pourroit croire capables de trouver la vérité & de l'enseigner aux autres.

De l'imagination des hommes dans la perfection de leur âge.

Le temps ordinaire de la plus grande perfection de l'esprit est depuis trente jusqu'à cinquante ans. Les fibres du cerveau, à cet âge, ont acquis, pour l'ordinaire, une consistance médiocre. Les plaisirs & les douleurs des sens ne font presque plus d'impression sur elles ; desorte qu'on n'a plus à se défendre que des passions violentes qui arrivent rarement, & desquelles on peut se mettre à couvert, si on en évite avec soin toutes les occasions. Ainsi, l'ame n'étant plus divertie par les choses sensibles, elle peut contempler facilement la vérité.

Un homme, dans cet état, & qui ne seroit point rempli des préjugés de l'enfance, qui auroit acquis dès sa jeunesse de la facilité pour la méditation, qui ne voudroit s'arrêter qu'aux notions claires & distinctes de l'esprit, qui rejetteroit soigneusement toutes les idées confuses des sens, & qui auroit le temps & la volonté de méditer, ne tomberoit sans doute que difficilement dans l'erreur. Mais ce n'est pas de cet homme dont il faut parler, c'est des hommes du commun qui n'ont, pour l'ordinaire, rien de celui-ci.

Je dis donc que la solidité & la consistance qui se rencontrent dans les fibres du cerveau des hommes, fait la solidité & la consistance de leurs erreurs, s'il est permis de parler ainsi. C'est le sceau qui scelle leurs préjugés & toutes leurs fausses opinions, & qui les met à couvert de la force de la raison. Enfin, autant que cette constitution des fibres du cerveau est avantageuse aux personnes bien élevées, elle est autant désavantageuse à la plus grande partie des hommes, puisqu'elle confirme les uns & les autres dans les pensées où ils sont.

Mais les hommes ne sont pas seulement confirmés dans leurs erreurs, quand ils sont venus à l'âge de quarante ou cinquante ans. Ils sont encore plus sujets à tomber dans de nouvelles, & ils y tombent continuellement, parce qu'ils jugent avec présomption de toutes choses, comme en effet ils en devroient être capables, & qu'ils n'en jugent que par rapport à leurs fausses idées ; car ils ne raisonnent des choses que par rapport aux idées qui leur sont les plus familières. Quand un chymiste veut raisonner de quelque corps naturel, ses trois principes lui viennent d'abord en l'esprit. Un péripatéticien pense d'abord aux quatre élémens & aux quatre premières qualités ; & un autre philosophe rapporte tout à d'autres principes. Ainsi il ne peut rien entrer dans l'esprit d'un homme, qui ne soit incontinent infecté des erreurs auxquelles il est sujet des son enfance, & qui n'en augmente le nombre.

Cette consistance des fibres du cerveau a encore un très-mauvais effet, principalement dans les personnes plus âgées, qui est de les rendre inhabiles à la méditation. Ils ne peuveut apporter d'attention à la plupart des choses qu'ils veulent savoir, & ainsi ils ne peuvent pénétrer les vérités un peu cachées. Ils ne peuvent goûter les sentimens les plus raisonnables, lorsqu'ils sont appuyés sur des choses qui leur sont nouvelles, quoiqu'ils soient d'ailleurs fort intelligens dans les choses dont l'âge leur a donné beaucoup d'expérience. Mais tout ce que je dis ici ne s'entend que de ceux qui ont passé leur jeunesse sans faire usage de leur esprit, & sans s'appliquer.

Pour éclaircir ces choses, il faut savoir que nous ne pouvons apprendre quoi que ce soit, si nous n'y apportons de l'attention, & que nous ne saurions guères être attentifs à quelque chose, si nous ne l'imaginons, & si nous ne nous la représentons vivement dans notre cerveau. Or, afin que nous puissions imaginer quelques

quelques objets, il eſt néceſſaire que nous faſſions plier quelque partie de notre cerveau, ou que nous lui imprimions quelqu'autre mouvement pour pouvoir former les traces auxquelles ſont attachées les idées qui nous repréſentent ces objets. De ſorte que ſi les fibres du cerveau ſe ſont un peu durcies, elles ne ſeront capables que de l'inclination & des mouvemens qu'elles auront eu autrefois. Et ainſi l'ame ne pourra imaginer ni par conſéquent être attentive à ce qu'elle vouloit, mais ſeulement aux choſes qui lui ſont familières.

D'où il faut conclure qu'il eſt très-avantageux de s'exercer à méditer ſur toutes ſortes de ſujets, afin d'acquérir une certaine facilité de penſer à ce qu'on veut. Car de même que nous acquérons une grande facilité de remuer les doigts de nos mains en toutes manières & avec une très-grande viteſſe, par le fréquent uſage que nous en faiſons, en jouant des inſtrumens; ainſi les parties de notre cerveau, dont le mouvement eſt néceſſaire pour imaginer ce que nous voulons, acquièrent par l'uſage une certaine facilité à ſe plier, laquelle fait que l'on imagine les choſes que l'on veut avec beaucoup de facilité, de promptitude & même de netteté.

Or le meilleur moyen d'acquérir cette habitude qui fait la principale différence d'un homme d'eſprit d'avec un autre, c'eſt de s'accoutumer dès ſa jeuneſſe à chercher la vérité des choſes, même fort difficiles, parce qu'en cet âge, les fibres du cerveau ſont capables de toutes ſortes d'inflexions.

Je ne prétends pas ici que les gens d'étude, qui ne s'appliquent qu'à lire ſans méditer & ſans rechercher par eux-mêmes la réſolution des queſtions avant que de la lire dans les auteurs; je ne prétends pas, dis-je, que ces perſonnes acquièrent la facilité dont je viens de parler; il eſt aſſez viſible qu'ils n'acquièrent que celle de ſe ſouvenir des choſes qu'ils ont lues. On remarque tous les jours que ceux qui ont beaucoup de lecture, ne peuvent apporter d'attention aux choſes nouvelles dont on leur parle, & que la vanité de leur érudition les portant à en vouloir juger avant que de les concevoir, les fait tomber dans des erreurs groſſières dont les autres hommes ne ſont pas capables.

Mais quoique le défaut d'attention ſoit la principale cauſe qu'ils ſe trompent, il y en a encore une qui leur eſt particulière : c'eſt que ſe trouvant toujours dans leur mémoire une infinité d'eſpèces confuſes, ils en prennent d'abord quelqu'une qu'ils conſidèrent comme celle dont il eſt queſtion; & parce que les choſes qu'on dit ne lui conviennent pas, ils jugent ridiculement qu'on ſe trompe. Et quand on veut leur repréſenter qu'ils ſe trompent eux-mêmes, & qu'ils ne ſavent pas ſeulement l'état de la queſtion, ils s'irritent, & ne pouvant concevoir les choſes qu'on leur dit, ils continuent de s'attacher à cette fauſſe eſpèce de leur mémoire. Si on leur en montre trop manifeſtement la fauſſeté, ils en ſubſtituent une ſeconde & une troiſième qu'ils défendent contre toute apparence de vérité, & même contre leur propre conſcience; parce qu'ils ont beaucoup de confuſion & de honte à reconnoître qu'il y a des choſes qu'on ſait mieux qu'eux, & qu'ils n'ont guères de reſpect ni d'amour pour la vérité.

Des vieillards.

Tout ce qu'on a dit de ces perſonnes de quarante & de cinquante ans, ſe doit encore entendre avec plus de raiſon des vieillards, parce que les fibres de leur cerveau ſont encore plus inflexibles & qu'ils manquent d'eſprits animaux pour y tracer de nouveaux veſtiges, enſorte que leur *imagination* en eſt toute languiſſante. Et parce que d'ordinaire les fibres de leur cerveau ſont mêlées avec beaucoup d'humeurs ſuperflues, ils perdent peu-à-peu la mémoire des choſes paſſées, & tombent dans les foibleſſes ordinaires aux enfans. Ainſi, dans l'âge décrépit, ils ont les défauts des enfans & des hommes faits, qui dépendent de la conſtitution des fibres du cerveau, quoique l'on puiſſe dire qu'ils ſont plus ſages que les uns & les autres, à cauſe qu'ils ne ſont plus ſi ſujets à leurs paſſions qui viennent de l'émotion des eſprits animaux.

On n'expliquera pas ces choſes davantage, parce qu'il eſt facile de juger de cet âge par les autres dont on a parlé auparavant, & de conclure que les vieillards ont encore plus de difficulté à concevoir les choſes que tous les autres, qu'ils ſont plus attachés à leurs préjugés & à leurs anciennes opinions, & par conſéquent qu'ils ſont encore plus confirmés dans leurs erreurs & dans leurs mauvaiſes habitudes & autres choſes ſemblables. On avertit ſeulement que l'état du vieillard n'arrive pas ſeulement à ſoixante ou ſoixante-dix ans; que tous les vieillards ne radotent pas; que tous ceux qui ont paſſé ſoixante ans ne ſont pas toujours délivrés des paſſions des jeunes gens, & qu'il ne faut pas tirer des conſéquences trop générales des principes que l'on établit.

Que les eſprits animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous ſont les plus familières, ce qui fait que l'on ne juge point ſainement des choſes.

Mais il y a pluſieurs cauſes particulières, & qu'on pourroit appeller *morales*, des changemens qui arrivent à l'imagination des hommes, ſavoir leurs différentes conditions, leurs différens emplois, en un mot, leur différente manière de vivre, à la conſidération deſquelles il faut s'attacher, parce que ces ſortes de changemens ſont cauſe d'un nombre preſqu'infini d'erreurs, chaque perſonne jugeant des choſes par rapport à ſa condition. On ne croit pas devoir s'arrêter à expliquer les effets de quelques cauſes moins

ordinaires ; comme des grandes maladies, des malheurs ſurprenans & d'autres accidens inopinés qui font des impreſſions très-violentes dans le cerveau, & même qui le bouleverſent entièrement ; parce que ces choſes arrivent rarement, & que les erreurs où tombent ces ſortes de perſonnes ſont ſi groſſières, qu'elles ne ſont point contagieuſes, puiſque tout le monde les reconnoît ſans peine.

Afin de comprendre parfaitement tous les changemens que les différentes conditions produiſent dans l'imagination, il eſt abſolument néceſſaire de ſe ſouvenir que nous n'imaginons les objets qu'en nous en formant des images, & que ces images ne ſont autre choſe que les traces que font les eſprits animaux dans le cerveau ; que nous imaginons les choſes d'autant plus fortement que ces traces ſont plus profondes & mieux gravées, que les eſprits animaux y ont paſſé plus ſouvent & avec plus de violence ; & qu'ainſi, lorſque les eſprits y ont paſſé pluſieurs fois, ils y entrent avec plus de facilité que dans d'autres endroits tout proches par où ils n'ont jamais paſſé, ou par leſquels ils n'ont pas paſſé ſi ſouvent. Ces choſes ſont la cauſe de la confuſion & de la fauſſeté de nos idées ; car les eſprits animaux qui ont été dirigés par l'action des objets extérieurs, ou même par la force de l'ame, pour produire dans le cerveau de certaines traces, en produiſent ſouvent d'autres qui leur reſſemblent à la vérité en quelque choſe, mais qui ne ſont point tout-a fait celles des objets, ni celles que l'ame deſireroit de ſe repréſenter, parce que les eſprits animaux trouvant quelque réſiſtance dans les endroits du cerveau par où il falloit paſſer, ils ſe détournent facilement pour entrer en foule dans les traces profondes des idées qui nous ſont plus familières. Voici des exemples fort groſſiers & très-ſenſibles de ces choſes.

Lorſque ceux qui n'ont pas la vue extrordinairement courte, regardent la lune, ils y voient deux yeux, un nez, une bouche, en un mot, il leur ſemble qu'ils voient un viſage. Cependant il n'y a rien dans la lune de ce qu'ils penſent y voir. Pluſieurs perſonnes y voient toute autre choſe ; & ils peuvent s'éclaircir de leur doute, s'ils la regardent avec des lunettes d'approche ſi petites qu'elles ſoient, ou s'ils conſultent les deſcriptions qu'Hévélius, Riccioli, & d'autres en ont données au Public. Or la raiſon pour laquelle ils voient dans la lune un viſage, & non pas les taches irrégulières qui y ſont, c'eſt que les traces de viſage qui ſont dans notre cerveau ſont très-profondes, à cauſe que nous regardons ſouvent des viſages & avec beaucoup d'attention. De ſorte que les eſprits animaux trouvant de la réſiſtance dans les autres endroits du cerveau, ils ſe détournent facilement de la direction que la lumière de la lune leur imprime, quand on la regarde, pour entrer dans ces traces auxquelles les idées de viſage ſont attachées par la nature. Outre que la grandeur apparente de la lune n'étant pas fort différente de celle d'une tête ordinaire dans une certaine diſtance, elle forme par ſon impreſſion des traces qui ont beaucoup de liaiſons avec celles qui repréſentent un nez, une bouche & des yeux, & ainſi elle détermine les eſprits à prendre leur cours dans les traces d'un viſage. Il y en a qui voient dans la lune un homme à cheval, ou quelque autre choſe qu'un viſage, parce que leur *imagination* ayant été vivement frappée de certains objets, les traces de ces objets ſe rouvrent par la moindre choſe qui y a rapport.

C'eſt auſſi pour cette même raiſon que nous nous imaginons voir des charriots, des hommes, des lions, ou d'autres animaux dans les nues, quand il y a quelque peu de rapport entre leurs figures & ces animaux, & que tout le monde, & principalement ceux qui ont coutume de deſſiner, voient quelquefois des têtes d'hommes ſur les murailles où il y a pluſieurs taches irrégulières.

C'eſt encore par cette raiſon que les eſprits, entrant ſans direction de la volonté dans les traces les plus familières, font découvrir les ſecrets de la plus grande importance, & que quand on dort, on ſonge ordinairement aux choſes que l'on a vues pendant le jour, qui ont formé de plus grandes traces dans le cerveau, parce que l'ame ſe repréſente toujours les choſes dont elle a des traces plus grandes & plus profondes. Voici d'autres exemples plus compoſés.

Une maladie eſt nouvelle ; elle fait des ravages qui ſurprennent le monde. Cela imprime des traces ſi profondes dans le cerveau, que cette maladie eſt toujours préſente à l'eſprit. Si cette maladie eſt appellée, par exemple, le ſcorbut, toutes les maladies ſeront le ſcorbut. Le ſcorbut eſt nouveau, toutes les maladies nouvelles ſeront le ſcorbut. Le ſcorbut eſt accompagné d'une douzaine de ſymptômes, dont il y en aura beaucoup de communs à d'autres maladies ; cela n'importe. S'il arrive qu'un malade ait quelqu'un de ces ſymptômes, il ſera malade du ſcorbut, & on ne penſera pas ſeulement aux autres maladies qui ont les mêmes ſymptômes. On s'attendra que que tous les accidens qui ſont arrivés à ceux qu'on a vu malades du ſcorbut, lui arriveront auſſi. On lui donnera les mêmes médecines, & on ſera ſurpris de ce qu'elles n'ont pas le même effet qu'on a vu dans les autres.

Un auteur s'applique à un genre d'étude ; les traces du ſujet de ſon occupation s'impriment ſi profondément, & rayonnent ſi vivement dans tout ſon cerveau, qu'elles confondent & qu'elles effacent quelquefois les traces des choſes mêmes fort différentes. Il y en a eu un, par exemple, qui a fait pluſieurs volumes ſur la croix : cela lui a fait voir des croix par-tout ; & c'eſt avec rai-

ſon que le père Morin le raille de ce qu'il croyoit qu'une médaille repréſentât une croix, quoiqu'elle repréſentât toute autre choſe C'eſt par un ſemblable tour d'*imagination* que Gilbert & pluſieurs autres, après avoir étudié l'aiman, & admiré ſes propriétés, ont voulu rapporter à des qualites magnétiques un très-grand nombre d'effets naturels, qui n'y ont pas le moindre rapport.

Les exemples qu'on vient d'apporter ſuffiſent pour prouver que cette grande facilité qu'a l'*imagination* de ſe repréſenter les objets qui lui ſont familiers, & la difficulté qu'elle éprouve à imaginer ceux qui lui ſont nouveaux, fait que les hommes ſe forment preſque toujours des idées qu'on peut appeller mixtes & impures, & que l'eſprit ne juge des choſes que par rapport à ſoi-même & à ſes premières penſées. Ainſi les différentes paſſions des hommes, leurs inclinations, leurs conditions, leurs emplois, leurs qualités, leurs études, enfin toutes les différentes manières de vivre, mettant de fort grandes différences dans les idées des choſes qu'ils conçoivent, cela les fait tomber dans un nombre infini d'erreurs que nous expliquerons dans la ſuite. Et c'eſt ce qui a fait dire au Chancelier Bacon ces paroles fort judicieuſes : *omnes perceptiones tàm ſenſûs quàm mentis ſunt ex analogia hominis, non ex analogia univerſi : eſtque intellectus humanus inſtar ſpeculi inæqualis ad radios rerum qui ſuam naturam naturæ rerum immiſcet, eamque diſtorquet, & inficit.*

De la liaiſon naturelle des idées de l'eſprit & des traces du cerveau, & de la liaiſon mutuelle des traces avec les traces, & des idées avec les idées.

De toutes les choſes matérielles, il n'y en a point de plus dignes de l'application des hommes que la ſtructure de leurs corps, & que la correſpondance qui eſt entre toutes les parties qui le compoſent ; & de toutes les choſes ſpirituelles, il n'y en a point qu'il leur ſoit plus néceſſaire de bien connoître que leur ame, & que tous les rapports qu'elle a indiſpenſablement avec Dieu, & naturellement avec le corps.

Il ne ſuffit pas de ſentir & de connoître confuſément que les traces du cerveau ſont liées les unes avec les autres, & qu'elles ſont ſuivies du mouvement des eſprits animaux; que les traces, réveillées dans le cerveau, réveillent des idées dans l'eſprit, & que des mouvemens excités dans les eſprits animaux, excitent des paſſions dans la volonté. Il faut, autant qu'on le peut, ſavoir diſtinctement la cauſe de toutes ces choſes, & principalement les effets que ces choſes ſont capables de produire.

Il en faut connoître la cauſe, parce qu'il faut connoître celui qui nous conduit, celui de qui nous dépendons, celui qui ſeul eſt capable d'agir en nous, & de nous rendre heureux ou malheureux ; & il en faut connoître les effets, parce qu'il faut ſavoir de quoi nous & les autres ſommes capables, & à quoi nous & les autres ſommes ſujets. Alors nous ſaurons les moyens de nous conduire & de nous conſerver nous-mêmes dans l'état le plus heureux & le plus parfait qui ſe puiſſe, ſelon l'ordre de la nature, & nous pourrons vivre avec les autres hommes, en connoiſſant exactement & les moyens de nous en ſervir, & celui de les aider dans leurs misères & dans les nôtres.

Je ne prétends pas expliquer des choſes auſſi étendues que celles dont je viens de parler. Il y a beaucoup de choſes que je ne connois pas encore, & que je n'eſpère pas de bien connoître ; & il y en a quelques-unes que je crois ſavoir, & que je ne puis expliquer; car il n'y a point d'eſprit, ſi petit qu'il ſoit, qui ne puiſſe, en méditant, découvrir plus de vérités que l'homme du monde le plus éloquent n'en pourroit déduire.

Il ne faut pas s'imaginer, comme la plupart des philoſophes, que l'eſprit devient corps, lorſqu'il s'unit au corps, & que le corps devient eſprit, lorſqu'il s'unit à l'eſprit. L'ame n'eſt point répandue dans toutes les parties du corps, afin de lui donner la vie & le mouvement, comme l'*imagination* ſe la figure ; & le corps ne devient point capable de ſentiment par l'union qu'il a avec l'eſprit, comme nos ſens faux & trompeurs ſemblent nous en convaincre. Chaque ſubſtance demeure ce qu'elle eſt ; & comme l'ame n'eſt point capable d'étendue & de mouvement, le corps n'eſt point capable de ſentimens & d'inclinations. Toute l'alliance de l'eſprit & du corps qui nous eſt connue, conſiſte dans une correſpondance naturelle & mutuelle des penſées de l'ame & des traces du cerveau, comme auſſi des émotions de l'ame & du mouvement des eſprits.

Dès que l'ame reçoit quelques nouvelles idées, il s'imprime dans le cerveau de nouvelles traces ; & dès que les objets produiſent de nouvelles traces, l'ame reçoit de nouvelles idées; non qu'elle conſidère ces traces, puiſqu'elle n'en a aucune connoiſſance ; non que ces traces renferment ces idées, puiſqu'elles n'y ont aucun rapport ; non enfin qu'elle reçoive ſes idées de ces traces ; car comme nous expliquerons ailleurs, il n'eſt pas concevable que l'eſprit reçoive quelque choſe du corps, & qu'il devienne plus éclairé qu'il n'eſt, en ſe tournant vers lui, ainſi que les philoſophes le prétendent, qui veulent que ce ſoit par converſion aux fantômes & aux traces du cerveau, que l'eſprit apperçoive toutes choſes.

De même, dès que l'ame veut que le bras ſoit mu, quoiqu'elle ne ſache pas ſeulement ce qu'il faut faire afin qu'il le ſoit, le bras eſt mu; & dès que les eſprits animaux ſont agités, l'ame ſe trouve émue, quoiqu'elle ne ſache pas

feulement s'il y a dans fon corps des efprits animaux.

Il y a trois caufes fort confidérables de la liaifon des idées avec les traces. La première & celle qui eft la plus générale, c'eft l'identité du tems ; car il fuffit fouvent que nous ayons penfé à quelque chofe dans le tems qu'il y avoit dans notre cerveau quelques nouvelles traces, afin que ces traces ne puiffent plus fe produire, fans que nous penfions de nouveau à cette chofe. Si mon efprit a été frappé de l'idée de Dieu, en même tems que mon cerveau a été frappé de la vue de ces trois caractères *iah*, ou de ce même mot, il fuffira que les traces que ces caractères ou leur fon auront produites, fe réveillent, afin que je penfe à Dieu ; & je ne pourrai penfer à Dieu qu'il ne fe produife dans mon cerveau quelques traces confufes des caractères, des fons, ou de quelqu'autre chofe, lefquelles auront accompagné les penfées que j'aurois eues de Dieu; car le cerveau n'étant jamais fans traces, il a toujours celles qui ont rapport à ce que nous penfons, quoique fouvent ces traces foient fort imparfaites & fort confufes.

La feconde caufe de la liaifon des idées avec les traces, & qui fuppofe toujours la première, c'eft la volonté des hommes. Cette volonté eft néceffaire, afin que cette liaifon des idées avec les traces foit réglée & accommodée à l'ufage. Car fi les hommes n'avoient pas naturellement de l'inclination à convenir entr'eux pour attacher leurs idées à des fignes fenfibles, non-feulement cette liaifon des idées feroit entièrement inutile pour la fociété, mais elle feroit encore fort déréglée & fort imparfaite.

Premièrement, parce que les idées ne fe lient fortement avec les traces, que lorfque les efprits étant agités, ils rendent ces traces profondes & durables. De forte que les efprits n'étant agités que par les paffions, fi les hommes n'en avoient aucune pour communiquer leurs fentimens, & pour entrer dans ceux des autres, il eft évident que la liaifon exacte de leurs idées à certaines traces feroit bien foible, puifqu'ils ne s'affujettiffent à ces liaifons exactes & régulières que pour fe rendre intelligibles.

Secondement, la répétition de la rencontre des mêmes idées avec les mêmes traces étant néceffaire pour faire une liaifon qui fe puiffe conferver long temps, puifqu'une première rencontre ne peut faire de forte liaifon, fi elle n'eft accompagnée d'un mouvement violent d'efprits animaux, il eft clair que fi les hommes ne vouloient pas convenir, ce feroit par le plus grand hafard du monde, s'il arrivoit de ces rencontres des mêmes idées & des mêmes traces. Ainfi la volonté des hommes eft néceffaire pour régler la liaifon des mêmes idées avec les mêmes traces, quoique cette volonté de convenir ne foit pas tant un effet de leur choix & de leur raifon, qu'une impreffion de la nature qui nous a tous fait les uns uns pour les autres, & avec une inclination très-forte à nous unir par l'efprit autant que nous le fommes par le corps.

La troifième caufe de la liaifon des idées avec les traces, c'eft la nature ou la volonté conftante & immuable du créateur. Il y a, par exemple, une liaifon naturelle, & qui ne dépend point de notre volonté, entre les traces que produifent un arbre ou une montagne que nous voyons, & les idées d'arbre ou de montagne ; entre les traces que produifent dans notre cerveau le cri d'un homme ou d'un animal qui fouffre, & que nous entendons fe plaindre, l'air du vifage d'un homme qui nous menace ou qui nous craint, & les idées de douleur, de force, de foibleffe, & même entre les fentimens de compaffion, de crainte & de courage qui fe produifent en nous.

Ces liaifons naturelles font les plus fortes de toutes ; elles font femblables généralement dans tous les hommes, elles font abfolument néceffaires à la confervation de la vie; ainfi elles ne dépendent point de notre volonté; car fi la liaifon des idées avec les fons & certains caractères eft foible & fort différente dans différens pays, c'eft qu'elle dépend de la volonté foible & changeante des hommes; & la raifon pour laquelle elle en dépend, c'eft parce que cette liaifon n'eft point abfolument néceffaire pour vivre, mais feulement pour vivre comme des hommes ; c'eft-à-dire, pour vivre en fe fervant de fa raifon.

Il faut bien remarquer ici que la liaifon des idées de toutes les chofes fpirituelles, qui font diftinguées de nous avec les traces de notre cerveau, n'eft point naturelle & ne le peut être ; & par conféquent qu'elle eft, ou qu'elle peut être différente dans tous les hommes, puifqu'elle n'a point d'autre caufe que leur volonté & l'identité du temps dont j'ai parlé auparavant : au contraire que la liaifon des idées de toutes les chofes matérielles avec certaines traces particulières eft naturelle, & par conféquent il y a certaines traces qui réveillent la même idee dans tous les hommes.

On ne peut douter, par exemple, que tous les hommes n'aient l'idée d'un quarré à la vue d'un quarré, parce que cette liaifon eft naturelle. Mais on peut douter qu'ils aient tous l'idée d'un quarré, lorfqu'ils entendent prononcer ce mot *quarré*, parce que cette liaifon eft entièrement volontaire, quoiqu'elle foit entre une idée & une chofe matérielle.

Mais parce que les traces qui ont liaifon naturelle avec les idées touchent & appliquent l'efprit, & le rendent par conféquent attentif, la plupart des hommes ont affez de facilité pour comprendre & retenir les vérités fenfibles & palpables ; c'eft-à-dire, les rapports qui font entre les corps. Et au contraire, parce que les traces qui n'ont point d'autre liaifon avec les idées

que celle que la volonté y a miſe, ne frappent point vivement l'eſprit, tous les hommes ont aſſez de peine à comprendre, & encore plus à retenir les vérités abſtraites; c'eſt-à-dire, les rapports qui ſont entre les choſes qui ne tombent point ſous l'imagination. Mais lorſque ces rapports ſont un peu compoſés, ils paroiſſent abſolument incompréhenſibles à ceux-là principalement qui n'y ſont point accoutumés, parce qu'ils n'ont point fortifié la liaiſon de ces idées abſtraites avec leurs traces par une méditation continuelle. Et quoique les autres les aient parfaitement compriſes, ils les oublient en peu de temps, parce que cette liaiſon n'eſt preſque jamais auſſi forte que les naturelles.

Il eſt ſi vrai que toute la difficulté que l'on a à comprendre & à retenir les choſes ſpirituelles & abſtraites vient de la difficulté que l'on a à fortifier la liaiſon de leurs idées avec les traces du cerveau, que lorſqu'on trouve moyen d'expliquer, par les rapports des choſes matérielles, ceux qui ſe trouvent entre les choſes ſpirituelles; on les fait aiſément comprendre, & on les imprime de telle ſorte dans l'eſprit, que non-ſeulement on en eſt fortement perſuadé, mais encore qu'on les retient avec beaucoup de facilité.

Au contraire, lorſqu'on exprime les rapports qui ſe trouvent entre les choſes matérielles, de telle manière qu'il n'y a point de liaiſon néceſſaire entre les idées des choſes & les traces de leurs expreſſions, on a beaucoup de peine à les comprendre, & on les oublie facilement.

Ceux, par exemple, qui commencent l'étude de l'Algèbre ou de l'Analyſe, ne peuvent comprendre les démonſtrations algébriques qu'avec beaucoup de peine; & lorſqu'ils les ont une fois compriſes, ils ne s'en ſouviennent pas long-tems: parce que les quarrés, les parallelogrammes, les cubes, les ſolides, &c. étant exprimés par *aa*, *ab*, *a3*, *abc*, &c. dont les traces n'ont point de liaiſon naturelle avec leurs idées, l'eſprit ne trouve point de priſe pour s'en fixer les idées, & pour en examiner les rapports.

Mais ceux qui commencent la Géométrie commune, conçoivent très-clairement & très-promptement les petites démonſtrations qu'on leur explique, lorſqu'ils entendent très-diſtinctement les termes dont on ſe ſert; parce que les idées de quarré, de cercle, &c. ſont liées naturellement avec les traces des figures qu'ils voient devant leurs yeux. Et il arrive ſouvent que la ſeule expoſition de la figure qui ſert à la démonſtration la leur fait plutôt comprendre que les diſcours qui l'expliquent; parce que les mots n'étant liés aux idées que par une inſtitution arbitraire, ils ne réveillent pas ces idées avec aſſez de promptitude & de netteté pour en reconnoître facilement les rapports; car c'eſt principalement à cauſe de cela qu'il y a de la difficulté à apprendre les ſciences.

On peut, en paſſant, reconnoître de ce que je viens de dire, que ces écrivains qui fabriquent un grand nombre de mots nouveaux & de nouvelles figures pour expliquer leurs ſentimens, font des ouvrages aſſez inutiles. Ils croient ſe rendre intelligibles, lorſqu'en effet ils ſe rendent incompréhenſibles. Nous définiſſons tous nos termes & tous nos caractères, diſent-ils, & les autres en doivent convenir. Il eſt vrai, les autres en conviennent de volonté; mais leur nature y répugne. Leurs idées ne ſont point attachées à ces termes nouveaux, parce qu'il faut pour cela de l'uſage & un grand uſage. Les auteurs ont peut-être cet uſage; mais les lecteurs ne l'ont pas. Lorſqu'on prétend inſtruire l'eſprit, il eſt néceſſaire de le connoître, parce qu'il faut ſuivre la nature, & ne pas l'irriter ni la choquer.

On ne doit pas cependant condamner le ſoin que prennent les mathématiciens de définir leurs termes, car il eſt évident qu'il les faut définir, pour ôter les équivoques. Mais, autant qu'on le peut, il faut ſe ſervir de termes qui ſoient reçus, ou dont la ſignification ordinaire ne ſoit pas fort éloignée de celle qu'on pretend introduire, & c'eſt ce qu'on n'obſerve pas toujours dans les Mathématiques.

On ne prétend pas auſſi par ce qu'on vient de dire, condamner l'Algèbre, telle principalement que Deſcartes l'a rétablie; car encore que la nouveauté de quelques expreſſions de cette ſcience faſſe d'abord quelque peine à l'eſprit, il y a ſi peu de variété & de confuſion dans ces expreſſions, & les ſecours que l'eſprit en reçoit ſurpaſſent ſi fort la difficulté qu'il a trouvée, qu'on ne croit pas qu'il ſe puiſſe inventer une manière de raiſonner & d'exprimer ſes raiſonnemens, qui s'accommode davantage avec la nature de l'eſprit, & qui puiſſe le porter plus avant dans la découverte des vérités inconnues. Les expreſſions de cette ſcience ne partagent point comme les autres la capacité de l'eſprit; elles ne chargent point la mémoire, elles abrègent d'une manière merveilleuſe toutes nos idées & tous nos raiſonnemens, & elles les rendent même en quelque manière ſenſibles par l'uſage. Enfin, leur utilité eſt beaucoup plus grande que celle des expreſſions quoique naturelles, des figures deſſinées de triangles, de quarrés & autres ſemblables qui ne peuvent ſervir à la recherche & à l'expoſition des vérités un peu cachées. Mais c'eſt aſſez parler de la liaiſon des idées avec les traces du cerveau; il eſt à propos de dire quelque choſe de la liaiſon des traces les unes avec les autres, & par conſéquent de celle qui eſt entre les idées qui répondent à ces traces.

Cette liaiſon conſiſte en ce que les traces du cerveau ſe lient ſi bien les unes avec les autres, qu'elles ne peuvent plus ſe réveiller ſans toutes celles qui ont été imprimées dans le même temps. Si un homme, par exemple, ſe trouve dans quelque cérémonie publique; s'il en obſerve toutes les

circonstances & toutes les principales personnes qui y assistent, le temps, le lieu, le jour & toutes les autres particularités, il suffira qu'il se souvienne du lieu ou même d'une autre circonstance moins remarquable de la cérémonie, pour se représenter toutes les autres. C'est pour cela que quand nous ne nous souvenons pas du nom principal d'une chose, nous la désignons suffisamment en nous servant d'un nom qui signifie quelque circonstance de cette chose ; comme ne pouvant pas nous souvenir du nom propre d'une église, nous pouvons nous servir d'un autre nom qui signifie une chose qui y a quelque rapport. Nous pourrons dire cette église où il y avoit tant de presse, où monsieur .... prêchoit, où nous allâmes dimanche. Et ne pouvant trouver le nom propre d'une personne, ou étant plus à propos de le désigner d'une autre manière, on le peut marquer par ce visage picotté de petite vérole, ce grand homme bien fait, ce petit bossu, selon les inclinations qu'on a pour lui, quoiqu'on ait tort de se servir de paroles de mépris.

Or, la liaison mutuelle des traces, & par conséquent des idées les unes avec les autres, n'est pas seulement le fondement de toutes les figures de la Réthorique, mais encore d'une infinité de choses de la plus grande conséquence dans la Morale, dans la Politique ; & généralement dans toutes les sciences qui ont quelque rapport à l'homme, & par conséquent de beaucoup de choses dont nous parlerons dans la suite.

La cause de cette liaison de plusieurs traces est l'identité du temps auquel elles ont été imprimées dans le cerveau. Car il suffit que plusieurs traces aient été produites dans le même temps, afin qu'elles ne puissent plus se réveiller que toutes ensemble ; parce que les esprits animaux trouvant le chemin de toutes les traces qui se sont faites dans le même temps entr'ouvert, ils y continuent leur chemin, à cause qu'ils y passent plus facilement que par les autres endroits du cerveau ; & c'est-là la cause de la mémoire & des habitudes corporelles qui nous sont communes avec les bêtes.

Ces liaisons de traces ne sont pas toujours jointes avec les émotions des esprits, parce que toutes les choses que nous voyons ne nous paroissent pas toujours ou bonnes ou mauvaises. Ces liaisons peuvent aussi changer & se rompre, parce qu'elles ne doivent pas toujours être les mêmes, n'étant pas toujours nécessaires à la conservation de la vie.

Mais il y a dans notre cerveau des traces qui sont liées naturellement les unes avec les autres, & encore avec certaines émotions des esprits, parce que cela est nécessaire à la conservation de la vie ; & leur liaison ne peut se rompre, ou ne peut se rompre facilement, parce qu'il est bon qu'elle soit toujours la même. Par exemple, la trace d'une grande hauteur que l'on voit au-dessous de soi, & de laquelle on est en danger de tomber, ou celle de quelque grand corps qui est prêt à tomber sur nous & à nous écraser, est naturellement liée avec celle qui nous représente la mort, & avec une émotion des esprits qui nous dispose à la fuite & au desir de fuir. Cette liaison ne change jamais, parce qu'il est nécessaire qu'elle soit toujours la même, & elle consiste dans une disposition des fibres du cerveau, laquelle nous avons dès notre naissance.

Toutes les liaisons qui ne sont point naturelles se peuvent & se doivent rompre, parce que les différentes circonstances des temps & des lieux les doivent rendre fort différentes, afin qu'elles soient utiles à la conservation de la vie. Il est bon que les perdrix, par exemple, fuient les hommes qui ont des fusils, dans les lieux ou dans les temps où on leur fait la chasse; mais il n'est pas nécessaire qu'elles les fuient dans d'autres endroits & en d'autres temps. Ainsi il est nécessaire, pour la conservation des animaux, qu'il y ait de certaines liaisons de traces qui se puissent faire & qui se puissent défaire ; qu'il y en ait d'autres qui ne se puissent rompre que difficilement, & d'autres qui ne se puissent jamais rompre.

Il est très-utile de rechercher avec soin les différens effets que ces différentes liaisons sont capables de produire ; car ces effets sont en très-grand nombre & de très-grande conséquence pour la connoissance de l'homme & de toutes les choses qui ont rapport à lui. On reconnoîtra dans la suite que ces choses sont la principale cause de nos erreurs. Mais il est temps de revenir à ce que nous avons promis de traiter, & d'expliquer les différens changemens qui arrivent à l'*imagination* des hommes à cause de leur différente manière de vivre.

Que les personnes d'étude sont les plus sujettes à l'erreur.

Les différences qui se trouvent dans les manières de vivre des hommes, sont presqu'infinies. Il y a un très-grand nombre de conditions différentes, de différens emplois, de différentes charges, de différentes communautés. Ces différences sont que presque tous les hommes agissent pour des desseins tous différens, & qu'ils raisonnent sur de différens principes. Il seroit même assez difficile de trouver plusieurs personnes qui eussent entièrement les mêmes vues dans une même communauté, dans laquelle les particuliers ne doivent avoir qu'un même esprit & que les mêmes desseins. Leurs différens emplois & leurs différentes liaisons mettent nécessairement quelque différence dans le tour & la manière qu'ils veulent prendre pour exécuter les choses mêmes dont ils conviennent. Cela fait bien voir que ce seroit entreprendre l'impossible, que de

vouloir expliquer en détail les causes morales de l'erreur; mais aussi il seroit assez inutile de le faire ici. On veut seulement parler des manières de vivre qui portent à un plus grand nombre d'erreurs, & à des erreurs de plus grande importance. Quand on les aura expliquées, on aura donné assez d'ouverture à l'esprit pour aller plus loin; & chacun pourra voir tout d'une vue & avec une grande facilité, les causes très-cachées de plusieurs erreurs particulières qu'on ne pourroit expliquer qu'avec beaucoup de temps & de peine. L'esprit se plaît à courir à la vérité, quand il voit clair, & il y court d'une vîtesse qui ne se peut exprimer.

La condition ou l'emploi dont il semble le plus nécessaire de parler ici, à cause qu'il produit dans l'*imagination* des hommes des changemens plus considérables, & qui conduisent davantage à l'erreur, c'est celui des personnes d'étude, qui font plus d'usage de leur mémoire que de leur esprit; car l'expérience a toujours fait connoître que ceux qui se sont appliqués avec plus d'ardeur à la lecture des livres & à la recherche de la vérité, sont ceux-là mêmes qui nous ont jetté dans un plus grand nombre d'erreurs.

Il en est de même de ceux qui étudient que de ceux qui voyagent. Quand un voyageur a pris par malheur un chemin pour un autre, il s'éloigne, s'il continue de s'avancer; & on peut dire qu'il erre & qu'il s'égare d'autant plus qu'il est plus diligent, & qu'il se hâte davantage d'arriver au lieu qu'il souhaite. Ainsi ces desirs ardens qu'ont les hommes pour la vérité, font qu'ils se jettent dans la lecture des livres où ils croient la trouver; ou bien qu'ils se forment un systême chimérique des choses qu'ils souhaitent de savoir, duquel ils s'entêtent, & qu'ils tâchent même par de vains efforts d'esprit de faire goûter aux autres, afin de recevoir l'honneur dû aux inventeurs des choses. Expliquons ces deux défauts.

Il est assez difficile de comprendre comment il se peut faire que des gens qui ont de l'esprit, aiment mieux se servir de celui des autres dans la recherche de la vérité que de celui que Dieu leur a donné. Il y a sans doute infiniment plus de plaisir & plus d'honneur à se conduire par ses propres yeux que par ceux des autres, & un homme de bonne vue ne s'avisera jamais de se fermer les yeux ou de se les arracher, dans l'espérance d'avoir un conducteur. Cependant l'usage de l'esprit est à l'usage des yeux ce que l'esprit est aux yeux; & de même que l'esprit est infiniment au-dessus des yeux, l'usage de l'esprit est accompagné de satisfactions bien plus solides, & qui se contente bien autrement que la lumière & les couleurs ne contentent la vue. Les hommes toutefois se servent toujours de leurs yeux pour se conduire; & ils ne se servent presque jamais de leur esprit pour méditer.

Raisons pour lesquelles on aime mieux suivre l'autorité que de faire usage de son esprit.

Mais il y a plusieurs causes qui contribuent à ce renversement d'esprit. Premièrement la paresse naturelle des hommes, qui ne veulent pas se donner la peine de méditer sur quoi que ce soit.

Secondement, l'incapacité de méditer, dans laquelle on est tombé, pour ne s'être pas appliqué dans sa jeunesse.

En troisième lieu, le peu d'amour qu'on a pour les vérités abstraites, qui sont le fondement de tout ce que l'on peut connoître ici bas.

En quatrième lieu, la satisfaction qu'on reçoit dans la connoissance des vraisemblances, qui sont fort attrayantes d'abord, & qui touchent beaucoup l'ame, parce qu'elles sont appuyées sur les notions sensibles & les plus ordinaires.

En cinquième lieu, la sotte vanité qui nous fait souhaiter d'être estimés savans; car on appelle savans ceux qui ont le plus de lecture: la connoissance des opinions est bien plus d'usage pour la conversation, & pour étourdir les esprits du commun, que celle de la véritable philosophie, qu'on apprend en méditant.

En sixième lieu, parce qu'on s'imagine sans raison que les plus anciens sont les plus éclairés, & qu'il n'y a rien à faire où ils n'ont pas réussi.

En septième lieu, parce qu'un faux respect mêlé d'une sorte de curiosité, fait qu'on admire davantage les choses les plus éloignées de nous, comme les choses les plus vieilles, celles qui viennent de plus loin, de pays plus inconnus, & même les livres les plus obscurs. Ainsi on estimoit autrefois Héraclite pour son obscurité. On recherche les médailles anciennes, quoique rongées de la rouille, & on garde avec grand soin la lanterne & les pantoufles de quelqu'ancien, quoique mangées des vers, parce qu'il y a long-tems que ces choses ont été faites. Des gens s'appliquent à la lecture des Rabbins, parce qu'ils ont écrit dans une langue étrangère, très-corrompue & très-obscure. On estime davantage les opinions les plus vieilles, parce qu'elles sont les plus éloignées de nous. Et sans doute si Nemrod avoit écrit l'histoire de son règne, toute la politique la plus fine, & même toutes les autres sortes de sciences y seroient contenues; de même que quelques-uns trouvent qu'Homère & Virgile avoient une connoissance parfaite de la nature. Il faut respecter l'antiquité, dit-on: quoi, Aristote, Platon, Epicure se seroient trompés! Aristote, Platon, Epicure étoient hommes comme nous, & de même espèce que nous:

mais de plus, au tems où nous vivons, le monde est plus âgé de deux mille ans, il a plus d'expérience, il doit être plus sage; c'est la vieillesse du monde & l'expérience qui font découvrir la vérité.

En huitième lieu, parce que, lorsqu'on estime une opinion nouvelle & un auteur du tems, il semble que leur gloire efface la nôtre, à cause qu'elle en est trop proche; mais on ne craint rien de pareil de l'honneur qu'on rend aux anciens.

En neuvième lieu, parce que la vérité & la nouveauté ne peuvent pas se trouver ensemble dans les choses de la foi qui dépendent de la tradition; car les hommes ne voulant pas faire le discernement qu'il faut faire entre les vérités qui dépendent de la raison & celles qui dépendent de la tradition, lesquelles on doit apprendre d'une manière toute différente, ils confondent la nouveauté avec l'erreur, & l'antiquité avec la vérité. Luther, Calvin & les autres ont donné des opinions nouvelles; & ils ont erré: donc Galilée, Hervée, Descartes se trompent dans ce qu'ils innovent. L'impanation de Luther est nouvelle, & elle est fausse: donc la circulation d'Hervée est fausse, puisqu'elle est nouvelle. C'est pour cela qu'ils appellent aussi indifféremment du nom odieux de novateur, les hérétiques & les nouveaux philosophes. Les idées & les mots de *vérité* & d'*antiquité*, de *fausseté* & de *nouveauté* ont été liés les uns avec les autres. C'en est fait, le commun des hommes ne les sépare plus, & les gens d'esprit sentent même quelque peine à les bien séparer.

En dixieme lieu, parce qu'on est dans un tems auquel la science des opinions anciennes est encore en vogue, & qu'il n'y a que ceux qui font usage de leur esprit, qui puissent, par la force de leur raison, se mettre au-dessus des méchantes coutumes. Quand on est dans la presse & dans la foule, il est difficile de ne pas céder au torrent qui nous emporte.

En dernier lieu, parce que les hommes n'agissent que par intérêt; & c'est ce qui fait que ceux-là mêmes qui se détrompent, & qui reconnoissent la vanité de ces sortes d'études, ne laissent pas de s'y appliquer, attirés & retenus par les récompenses qu'ils se flattent d'y trouver.

Toutes ces raisons font, ce me semble, assez comprendre pourquoi les hommes suivent aveuglément les opinions anciennes comme vraies, & pourquoi ils rejettent sans discernement toutes les nouvelles comme fausses; enfin pourquoi ils ne font point, ou presque point usage de leur esprit. Il y en a sans doute encore un fort grand nombre d'autres plus particulières qui contribuent à cela; mais si l'on considère avec attention celles que nous avons rapportées, on n'aura pas sujet d'être surpris de voir l'entêtement de certaines gens pour l'autorité des anciens.

Deux mauvais effets de la lecture sur l'imagination.

Ce faux & lâche respect que les hommes portent aux anciens, produit un très-grand nombre d'effets très-pernicieux qu'il est à propos de remarquer.

Le premier est qu'il les accoutume à ne pas faire usage de leur esprit, & qu'il les met peu à peu dans une véritable impuissance d'en faire usage. Car il ne faut pas s'imaginer que ceux qui vieillissent sur les livres d'Aristote & de Platon, fassent beaucoup d'usage de leur esprit; ils n'emploient ordinairement tant de tems à la lecture de ces livres que pour tâcher d'entrer dans les sentimens de leurs auteurs, & leur but principal est de savoir au vrai les opinions qu'ils ont tenues, sans se mettre beaucoup en peine de ce qu'il en faut tenir. Ainsi la science & la philosophie qu'ils apprennent, est proprement une science de mémoire, & non pas une science d'esprit. Ils ne savent que des histoires & des faits, & non pas des vérités évidentes, & ce sont plutôt des historiens que de véritables philosophes.

Le second effet que produit dans l'*imagination* la lecture des anciens, c'est qu'elle met une étrange confusion dans toutes les idées de la plupart de ceux qui s'y appliquent. Il y a deux différentes manières de lire les auteurs: l'une très-bonne & très-utile, & l'autre fort inutile & même dangereuse. Il est très-utile de lire quand on médite ce qu'on lit; quand on tâche de trouver, par quelqu'effort d'esprit, la résolution des questions que l'on voit dans les titres des chapitres, avant même que de commencer à les lire; quand on arrange & quand on confère les idées des choses les unes avec les autres; en un mot, quand on use de sa raison. Au contraire, il est inutile de lire quand on n'entend pas ce qu'on lit; mais il est dangereux de lire & de concevoir ce qu'on lit quand on ne l'examine pas, & qu'on ne médite pas assez pour en juger, principalement si l'on a assez de mémoire pour retenir ce qu'on a conçu, & assez d'imprudence pour y consentir. La première manière éclaire l'esprit, elle le fortifie, & elle en augmente l'étendue. La seconde en diminue l'étendue, & elle le rend peu à peu foible, obscur & confus.

Or la plupart de ceux qui font gloire de savoir les opinions des autres, n'étudient que de la seconde manière. Ainsi leur esprit devient d'autant plus foible & plus confus, qu'ils ont plus de lecture. La raison en est que les traces de leur cerveau se confondent les unes les autres, parce qu'elles sont en très-grand nombre, & que la raison ne les a pas rangées par ordre, ce qui empêche l'esprit d'imaginer & de se représenter nettement les choses dont il a besoin. Quand l'esprit veut ouvrir certaines traces, d'autres plus familières se rencontrant à la traverse, les confondent,

fondent, parce que la capacité du cerveau n'eſt pas infinie; & c'eſt par cette même raiſon que les perſonnes de grande mémoire ne ſont pas ordinairement capables de bien juger des choſes où il faut apporter beaucoup d'attention.

Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'eſt que les connoiſſances qu'acquièrent ceux qui liſent ſans juger des choſes, & pour apprendre ſeulement les opinions des autres, en un mot toutes les ſciences qui dépendent de la mémoire ſont proprement de ces ſciences qui enflent, à cauſe qu'elles ont de l'éclat, & qu'elles en donnent beaucoup à ceux qui les poſſèdent. Ainſi ceux qui ſont ſavans en cette manière, étant d'ordinaire remplis de vanité & de préſomption, ils prétendent avoir droit de juger de toutes choſes, quoiqu'ils en ſoient très-peu capables, ce qui les fait tomber dans un très-grand nombre d'erreurs.

Mais ces perſonnes ne tombent pas ſeules dans l'erreur, elles y entraînent avec elles preſque tous les eſprits du commun & un fort grand nombre de jeunes gens, qui croient comme des articles de foi tous les jugemens qu'ils entendent faire des choſes. Ces faux ſavans ont acquis par leur grande lecture une autorité ſi puiſſante ſur leurs eſprits; ils les ont ſi ſouvent accablés par le poids de leur profonde érudition; & les choſes extraordinaires & inouies qu'ils avancent, les noms d'auteurs anciens & inconnus les ont ſi fort étourdis, qu'ils reſpectent & qu'ils admirent tout ce qui ſort de leur bouche, & qu'ils ſuivent avec aſſurance toutes leurs déciſions. Des perſonnes beaucoup plus ſpirituelles & plus judicieuſes qui ne les auroient jamais vus, & qui ne ſauroient point d'autre part ce qu'ils ſont, les voyant parler d'une manière ſi déciſive, & d'un air ſi fier, ſi impérieux, ſi grave, auroient quelque peine à manquer de reſpect & d'eſtime pour ce qu'ils diſent, parce qu'il eſt très-difficile de ne rien donner à l'air & à la manière de ces perſonnes; car de même qu'il arrive ſouvent que des hommes fiers & hardis en maltraitent d'autres plus forts, mais plus judicieux & plus retenus qu'ils ne ſont: ainſi des perſonnes qui ſoutiennent des choſes qui ne ſont ni vraies ni même vraiſemblables, font ſouvent perdre la parole à ceux qui leur réſiſtent, en leur parlant d'une manière impérieuſe, fière & grave qui les ſurprend.

Or ceux de qui nous parlons ont aſſez de vanité, d'eſtime d'eux-mêmes, de mépris des autres, pour s'être fortifiés dans un certain air de fierté, mêlé de gravité & d'une feinte modeſtie, qui préoccupe, & qui gagne ceux qui les écoutent.

Car il faut remarquer que tous les différens airs des perſonnes de différentes conditions ne ſont que des ſuites de l'eſtime que chacun a de ſoi-même par rapport autres, comme il eſt facile de le reconnoître, ſi l'on y fait un peu de réflexion. Ainſi l'air de fierté & de brutalité eſt l'air d'un homme qui s'eſtime beaucoup & qui néglige aſſez l'eſtime des autres; l'air modeſte eſt l'air d'un homme qui s'eſtime peu & qui eſtime aſſez les autres; l'air grave eſt l'air d'un homme qui s'eſtime beaucoup, & qui deſire fort d'être eſtimé; & l'air ſimple, celui d'un homme qui ne s'occupe guères de ſoi ni des autres. Ainſi tous les différens airs qui ſont preſqu'infinis, ue ſont que des effets que les différens degrés d'eſtime que l'on a de ſoi & de ceux avec qui l'on converſe, produiſent naturellement ſur notre viſage & ſur toutes les parties extérieures de notre corps

Des inventeurs de nouveaux ſyſtêmes.

Nous venons de faire voir l'état de l'*imagination* des perſonnes d'étude, qui donnent tout à l'autorité de certains auteurs; il y en a encore d'autres qui leur ſont bien oppoſés. Ceux-ci ne reſpectent jamais les auteurs, quelqu'eſtime qu'ils aient parmi les ſavans. S'ils les ont eſtimés, ils ont bien changé depuis; ils s'érigent eux mêmes en auteurs; ils veulent être les inventeurs de quelqu'opinion nouvelle, afin d'acquérir par-là quelque réputation dans le monde, & ils s'aſſurent qu'en diſant quelque choſe qui n'ait pas encore été dit, ils ne manqueront pas d'admirateurs.

Ces ſortes de gens ont d'ordinaire l'*imagination* aſſez forte, je veux dire que les fibres de leur cerveau ſont de telle nature qu'elles conſervent long-temps les traces qui leur ont été imprimées. Ainſi, lorſqu'ils ſe ſont une fois mis dans la tête une opinion de leur invention, & qui a quelque vraiſemblance, on ne peut la leur faire quitter; ils retiennent & conſervent très-chèrement toutes les choſes qui peuvent ſervir en quelque manière à la confirmer; & au contraire ils n'apperçoivent preſque pas toutes les objections qui lui ſont contraires, ou bien ils s'en défont par quelque diſtinction frivole. Ils ſe complaiſent entièrement dans la vue de leur ouvrage & de l'eſtime qu'ils eſpèrent en recevoir. Ils ne s'appliquent qu'à conſidérer l'image de la vérité que portent leurs opinions vraiſemblables; ils arrêtent cette image fixe devant leurs yeux; mais ils ne regardent jamais d'une vue arrêtée les autres faces de leurs ſentimens, leſquelles leur en découvriroient la fauſſeté.

Il faut de grandes qualités pour trouver quelque véritable ſyſtême: car il ne ſuffit pas d'avoir beaucoup de vivacité & de pénétration, il faut, outre cela, une certaine grandeur & une certaine étendue d'eſprit, qui puiſſe enviſager un très-grand nombre de choſes à la fois. Les petits eſprits, avec toute leur vivacité & leur délicateſſe, ont la vue trop courte pour voir tout ce qu'il eſt néceſſaire de voir dans l'établiſſement

de quelque syftême. Ils s'arrêtent à de petites difficultés qui les rebutent ou à de petites lueurs qui les éblouiffent & qui les gagnent, ils n'ont pas affez bonne vue pour voir tout le corps du fujet dans un même temps.

Mais quelqu'étendue, quelque pénétration d'efprit qu'on ait, fi en même temps on n'eft point exempt de paffions & de préjugés, il n'y a rien à efpérer. Les préjugés rempliffent une partie de l'efprit, & ils en infectent le refte. Les paffions confondent toutes les idées en mille manières, & nous font prefque toujours voir ce que nous fouhaitons de voir. La paffion même que nous avons pour la vérité nous trompe quelquefois, lorfqu'elle eft trop ardente; mais le defir de paroître favant eft ce qui nous empêche le plus de trouver une véritable fcience.

Il n'y a donc rien de plus rare que de trouver des perfonnes capables de faire de nouveaux fyftêmes dans les fciences : cependant il n'eft pas fort rare de trouver des gens qui s'en foient formé quelqu'un à leur fantaifie. On ne voit que fort peu de ceux qui étudient beaucoup, raifonner felon les notions communes. Il y a toujours quelqu'irrégularité dans leurs idées, & cela marque affez qu'ils ont quelque fyftême particulier qui ne nous eft pas connu. Il eft vrai que tous les livres qu'ils compofent ne prouvent pas ce qu'on vient de dire; car quand il eft queftion d'écrire pour le public, on prend garde de plus près à ce qu'on fait, & l'attention toute feule fuffit affez fouvent pour nous détromper. On voit de temps en temps quelques livres qui prouvent affez ce que l'on vient de dire; & il y a même des perfonnes qui font gloire de marquer, dès le commencement de leur livre, qu'ils ont inventé quelque nouveau fyftême.

Le nombre des perfonnes qui font des nouveaux fyftêmes s'augmente encore beaucoup par ceux qui s'étoient préoccupés de quelqu'auteur; parce qu'il arrive fouvent que n'ayant point rencontré la vérité ni de fondement folide dans les opinions des auteurs qu'ils ont lus, ils entrent premièrement dans un grand dégoût & dans un grand mépris de toutes fortes de livres, & enfuite ils imaginent une opinion vraifemblable qu'ils embraffent de tout leur cœur, & dans laquelle ils fe fortifient de la manière qu'on vient d'expliquer.

Mais lorfque dans la fuite cette grande ardeur qu'ils ont eue pour leur opinion s'eft ralentie, ou que le deffein de la faire paroître en public les a obligés à l'examiner avec une attention plus exacte & plus férieufe, ils en découvrent la fauffeté & ils la quittent, mais avec cette condition, qu'ils n'en prendront jamais d'autres, & qu'ils condamneront abfolument tous ceux qui prétendront avoir découvert quelque vérité que ce foit.

Erreur confidérable des perfonnes d'étude.

La dernière erreur où tombent plufieurs perfonnes d'étude, eft qu'ils prétendent qu'on ne peut rien favoir, & cette erreur eft la plus dangereufe de toutes. Ils ont lu beaucoup de livres anciens & nouveaux où ils n'ont point découvert la vérité; ils ont eu plufieurs belles penfées qu'ils ont trouvé fauffes, après les avoir confidérées avec plus d'attention; de là ils concluent que tous les hommes leur reffemblent, & que, fi eux qui croient avoir découvert quelque vérité y faifoient une réflexion plus férieufe, ils fe détromperoient auffi bien qu'eux. Cela leur fuffit afin qu'ils les condamnent fans les examiner davantage, parce que, s'ils ne les condamnoient pas, ce feroit, en quelque manière tomber d'accord qu'ils ont plus d'efprit qu'eux, & cela ne leur paroît pas vraifemblable.

Ils regardent donc comme opiniâtres tous ceux qui affurent quelque chofe comme certain, & ils veulent qu'on parle des fciences, non comme des vérités évidentes, defquelles on ne peut pas raifonnablement douter, mais feulement comme des opinions qu'il eft bon de ne pas ignorer. Cependant ces perfonnes devroient confidérer que, s'ils ont lu un fort grand nombre de livres, ils ne les ont pas toutefois lus tous, ou qu'ils ne les ont pas lus avec toute l'attention néceffaire pour les bien comprendre; & que, s'ils ont eu beaucoup de belles penfées qu'ils ont trouvé fauffes dans la fuite, cependant ils n'ont pas eu toutes celles qu'on peut avoir; & qu'ainfi il fe peut bien faire que d'autres auront mieux rencontré qu'eux. Et il n'eft pas néceffaire, abfolument parlant, que ces autres aient plus d'efprit qu'eux, fi cela les choque; car il fuffit qu'ils foient plus heureux. On ne leur fait point de tort quand on dit qu'on fait avec évidence ce qu'ils ignorent, puifqu'on dit en même temps que plufieurs fiècles ont ignoré les mêmes chofes, non pas faute de bons efprits, mais faute de bonheur, & que ces bons efprits n'ont pas bien rencontré d'abord.

Qu'ils ne fe choquent donc point fi on voit clair, & fi on parle comme on voit. Qu'ils s'appliquent à ce qu'on leur dit, fi leur efprit eft encore capable d'application après toutes leurs bévues, & qu'ils jugent enfuite, il leur eft permis; mais qu'ils fe taifent s'ils ne veulent rien examiner : qu'ils faffent un peu quelque réflexion fi cette réponfe qu'ils font d'ordinaire fur la plupart des chofes qu'on leur demande : on ne fait pas cela : perfonne ne fait comment cela fe fait, n'eft pas une réponfe peu judicieufe, puifqu'il faut de néceffité qu'ils croient favoir tout ce que les hommes favent, ou tout ce que les hommes peuvent favoir, pour répondre de la forte; car s'ils n'avoient pas cette idée-là d'eux mêmes, leur

réponse seroit encore plus impertinente. Et pourquoi trouvent ils tant de difficulté à dire : je n'en sais rien, puisqu'en certaines rencontres ils tombent d'accord qu'ils ne savent rien? & pourquoi faut-il conclure que tous les hommes sont ignorans à cause qu'ils sont intérieurement convaincus qu'ils sont eux-mêmes des igorans?

Il y a donc trois sortes de personnes qui s'appliquent à l'étude. Les uns s'entêtent mal-à-propos de quelqu'auteur ou de quelque science inutile ou fausse : les autres se préoccupent de leurs propres fantaisies : enfin les derniers, qui viennent d'ordinaire des deux autres, sont ceux qui s'imaginent connoître tout ce qui peut être connu ; & étant persuadés qu'ils ne savent rien avec certitude, concluènt généralement qu'on ne peut rien savoir avec évidence, & regardent toutes les choses qu'on leur dit comme de simples opinions.

Il est facile de voir que tous les défauts de ces trois sortes de personnes dépendent des propriétés de l'imagination : que tout cela ne leur arrive que par des préjugés qui leur bouchent l'esprit, & qui ne leur permettent pas d'appercevoir d'autres objets que ceux de leur préoccupation ; car on peut dire que les préjugés sont à leur esprit ce que les ministres des princes sont à leur maîtres : car de même que ces personnes ne permettent, autant qu'ils peuvent, qu'à ceux qui sont dans leur intérêt, ou qui ne peuvent les déposséder de leur faveur, de parler à leur maître : ainsi les préjugés de ceux-ci ne permettent pas que leur esprit regarde fixément les choses toutes pures, & selon la vérité ; mais ils les déguisent : ils les couvrent de leurs livrées, & ils les lui présentent ainsi toute masquees, ensorte qu'il est très-difficile qu'il se detrompe & qu'il reconnoisse ses erreurs.

Des esprits efféminés.

Tout ce qui flatte les sens nous touche extrêmement ; & tout ce qui nous touche nous applique & nous occupe à proportion qu'il nous touche. Ainsi ceux qui s'abandonnent à toutes sortes de divertissemens très-sensibles & très-agréables, ne sont pas capables de pénétrer des choses qui renferment quelque difficulté considerables ; parce que la capacité de leur esprit qui n'est pas infinie, est toute remplie de leurs plaisirs, ou bien elle en est fort partagée.

Une grande partie des gens de cour, des grands, des jeunes gens & de ceux qu'on appelle beaux esprits, étant dans des divertissemens continuels, ou dans le desir d'en jouir, & n'étudiant que l'agrément & l'art de plaire par tout ce qui flatte la concupiscence & les sens ; ils acquièrent peu à peu une telle délicatesse dans ces choses, ou une telle mollesse, qu'on peut dire fort souvent que ce sont des esprits efféminés, que des esprits fins, comme ils le prétendent ; car il y a bien de la différence entre la véritable finesse de l'esprit & la mollesse, qui sont deux choses que l'on confond ordinairement.

Les esprits fins sont ceux qui remarquent par la raison les différences des plus petites des choses, qui prévoient les effets qui dépendent des choses cachées, peu ordinaires & peu visibles ; enfin ce sont ceux qui pénètrent davantage les sujets qu'ils considèrent. Mais les esprits mols sont des esprits qui n'ont qu'une fausse délicatesse ; ils ne sont ni vifs ni perçans, ils ne voient pas les effets des causes même les plus grossières & les plus palpables ; enfin ils ne peuvent rien embrasser ni rien pénétrer ; mais ils sont extrêmement délicats pour les manières : un mauvais mot, un accent de province, une petite grimace les irritent infiniment plus qu'un amas confus de méchantes raisons ; ils ne peuvent reconnoître le défaut d'un raisonnement ; mais ils sentent parfaitement bien une fausse mesure & un geste mal réglé ; en un mot ils ont une parfaite intelligence des choses sensibles, parce qu'ils ont fait un usage continuel de leurs sens ; mais ils n'ont point la véritable intelligence des choses qui dépendent de la raison, parce qu'ils n'ont presque jamais fait usage de la leur.

Cependant ce sont ces sortes de gens qui ont le plus d'estime dans le monde, & qui acquierent plutôt la réputation de bel esprit ; car lorsqu'un homme parle avec un air libre & dégagé & d'une manière aisée, que ses paroles sont pures & bien choisies, qu'il se sert de figures qui flattent les sens & qui excitent les passions d'une manière imperceptible, quoiqu'il ne dise que des sottises, qu'il n'y ait rien de bon ni rien de vrai sous ces belles paroles, & que si l'écorce sensible en étoit ôtée, on n'y trouveroit aucune substance ni aucune solidité ; c'est, dans l'opinion commune, un bel esprit, c'est un esprit fin, c'est un esprit délié ; on ne s'apperçoit pas que c'est seulement un esprit mol & efféminé, qui ne brille que par de fausses lueurs & qui n'éclaire jamais, qui ne persuade que parce que nous avons des yeux, & non pas parce que nous avons de la raison.

Au reste, on ne nie pas que tous les hommes ne participent à ce défaut, qu'on attribue à quelques personnes en particulier. Tous les hommes sans doute sont sensibles & sensuels, puisqu'ils sont hommes : il n'y en a point qui soient entièrement au-dessus de l'impression de leurs sens & de leurs passions, & par conséquent il n'y en a point qui ne s'arrêtent quelque peu aux manières. Tous les hommes ne diffèrent que du plus & du moins dans ce défaut, quoiqu'il y en ait quelques-uns qui reconnoissent que c'est véritablement un défaut ; mais on l'a attribué ici à quelques particuliers, parce qu'ils y sont le plus fortement engagés ; qu'ils regardent

comme un avantage, ce qui eſt la ſource d'un nombre preſqu'infini d'erreurs, de vices & d'autres maux qui les accablent, & qu'ils croient que c'eſt parce qu'ils ont de l'eſprit qu'ils ont cette fauſſe délicateſſe, & que ce n'eſt que parce qu'ils ſont voluptueux & efféminés, ou qu'ils ne ſavent pas faire uſage de leur eſprit ſur des matières qui le méritent.

Des eſprits ſuperficiels.

On peut joindre à ceux dont on vient de parler un fort grand nombre d'eſprits ſuperficiels, qui n'approfondiſſent jamais rien, & qui n'apperçoivent que confuſément les différences des choſes, non par leur faute, comme ceux dont on vient de parler; car ce ne ſont point les divertiſſemens qui leur rendent l'eſprit petit, c'eſt qu'ils l'ont naturellement petit. Cette petiteſſe d'eſprit ne vient pas de la nature de l'ame, comme on pourroit ſe l'imaginer; elle eſt cauſée quelquefois par une grande diſette, ou par une grande lenteur des eſprits animaux, quelquefois par l'inflexibilité des fibres du cerveau, quelquefois auſſi par une abondance immodérée des eſprits & du ſang, ou par quelqu'autre cauſe qu'il n'eſt pas néceſſaire de ſavoir.

Il y a donc des eſprits de deux ſortes. Les uns remarquent aiſément les différentes choſes, & ce ſont les bons eſprits; les autres imaginent & ſupoſent de la reſſemblance entr'elles, & ce ſont les eſprits ſuperficiels: les premiers ont le cerveau propre à recevoir des traces nettes & diſtinctes des choſes qu'ils conſidérent; & parce qu'ils ſont fort attentifs aux idées de ces traces, ils voient ces choſes comme de près, & rien ne leur échappe: mais les eſprits ſuperficiels ne reçoivent que des traces foibles & confuſes des choſes, ils ne les voient que comme en paſſant, de loin & fort confuſément; de ſorte qu'elles leur paroiſſent ſemblables, comme les viſages de ceux qu'on regarde de trop loin; parce que l'eſprit ſuppoſe toujours de la reſſemblance & de l'égalite où il n'eſt pas obligé de reconnoître de différence & d'inégalité.

La plupart de ceux qui parlent en public, tous ceux qu'on appelle de grands parleurs & beaucoup même de ceux qui s'énoncent avec beaucoup de facilité, quoiqu'ils parlent fort peu, ſont de ce genre; car il eſt extrêmement rare que ceux qui penſent profondément, puiſſent bien expliquer les choſes qu'ils ont méditées: d'ordinaire ils héſitent quand ils entreprennent de le faire, parce qu'ils ont quelque ſcrupule de ſe ſervir de termes qui réveillent dans les autres une fauſſe idée. Ayant honte de parler ſimplement pour parler, comme font beaucoup de gens qui parlent cavalièrement de toutes choſes, ils ont beaucoup de peine à trouver des paroles qui expriment bien des choſes qui ne ſont pas ordinaires.

Des perſonnes d'autorité.

Quoiqu'on honore infiniment les perſonnes de piété, les théologiens, les vieillards, & généralement tous ceux qui ont acquis avec juſtice beaucoup d'autorité ſur les autres hommes, cependant on croit être obligé de dire d'eux, qu'il arrive ſouvent qu'ils ſe croient infaillibles, à cauſe que le monde les écoute avec reſpect, qu'ils font peu d'uſage de leur eſprit pour découvrir les vérités ſpéculatives, & qu'ils condamnent trop-librement les choſes qu'il leur plaît de condamner, ſans les avoir conſidérées avec aſſez d'attention. Ce n'eſt pas qu'on trouve à redire qu'ils ne s'appliquent pas à beaucoup de choſes qui ne ſont pas fort néceſſaires, il leur eſt permis de ne s'y point appliquer, & même de les mépriſer; mais ils n'en doivent pas juger par fantaiſie & ſur des ſoupçons mal fondés; car ils doivent conſidérer que la gravité avec laquelle ils parlent, l'autorité qu'ils ont ſur l'eſprit des autres, & leur manière de confirmer ce qu'ils diſent par quelque paſſage de la ſainte écriture, jettent infailliblement dans l'erreur ceux qui les écoutent avec reſpéct, ſuppoſé que leurs jugemens ſoient faux.

Lorſque l'erreur porte les livrées de la vérité, elle eſt ſouvent plus reſpectée que la vérité même, & ce faux reſpect a des ſuites très-dangereuſes: *Peſſima res eſt errorum apotheſis, & pro peſte intellectûs habenda eſt, ſi vanis accedat veneratio.* Ainſi lorſque certaines perſonnes, ou par un faux zèle, ou par l'amour qu'elles ont pour leurs propres penſées, ſe ſont ſervies de l'écriture ſainte, pour établir de faux principes de Phyſique ou quelqu'autres ſemblables, elles ont été ſouvent reſpectées avec leurs penſées par des perſonnes qui les ont crues à leur parole, à cauſe du reſpect qu'elles devoient à l'autorité ſainte; mais il eſt auſſi arrivé que quelques eſprits mal faits ont pris ſujet de là de mépriſer la religion; de ſorte que, par un renverſement étrange, l'écriture ſainte a été cauſe d'erreur à quelques-uns, & la vérité ou l'erreur reconnue a été le motif & l'origine de l'impiété de quelques-autres. Il faut donc bien prendre garde, dit l'auteur que nous venons de citer, de ne pas chercher les choſes mortes avec les vivantes, & de ne pas prétendre, par ſon propre eſprit, découvrir dans la ſainte écriture ce que le Saint-Eſprit n'y a pas voulu déclarer. *Ex divinorum & humanorum maleſanâ admixtione*, continue t-il, *non ſolùm educitur philoſophia phantaſtica, ſed etiam religio heretica: itaque ſalutare admodum eſt ſi mente ſobriâ fidei tantùm dentur quæ fidei ſunt.* Toutes les perſonnes donc qui ont autorité ſur les autres, ne doivent rien décider qu'après y avoir d'autant plus penſé, que leurs jugemens ſont plus ſuivis; & les théologiens principalement doivent bien prendre garde

à ne point faire mépriser la religion par zèle ou pour se faire estimer eux-mêmes, & donner cours à leurs opinions.

De la disposition que nous avons à imiter les autres en toutes choses, laquelle est l'origine de la communication des erreurs qui dépendent de l'imagination.

Les *imaginations* fortes sont extrêmement contagieuses ; elles dominent sur celles qui sont foibles ; elles leur donnent peu-à-peu leurs mêmes tours, & leur impriment leurs mêmes caractères; & parce que les hommes d'idée & d'une *imagination* forte & vigoureuse sont tout-à-fait déraisonnables, il y a très-peu de causes plus générales des erreurs des hommes que cette communication dangereuse de l'*imagination*.

Pour concevoir ce que c'est que cette contagion, & comment elle se transmet de l'un à l'autre, il faut savoir que les hommes ont besoin les uns des autres, & qu'ils sont faits pour composer ensemble plusieurs corps, dont toutes les parties aient entr'elles une mutuelle correspondance. Dieu leur a bien commandé d'avoir de la charité les uns pour les autres, afin d'entretetenir cette mutuelle correspondance ; mais parce que l'amour propre pouvoit peu-à-peu éteindre la charité, & rompre ainsi le nœud de la société civile, il a été à propos, pour la conserver, que Dieu unît encore les hommes par des liens naturels, qui subsistassent au défaut de la charité, & qui pussent même la défendre contre les efforts de l'amour-propre.

Ces liens naturels, qui nous sont communs avec les bêtes, consistent dans une certaine disposition du cerveau qu'ont tous les hommes, pour imiter quelques-uns de ceux avec lesquels ils conversent, pour faire les mêmes choses qu'ils font, & entrer dans les mêmes passions dont ils sont agités ; & cette disposition lie d'ordinaire les hommes les uns avec les autres beaucoup plus étroitement qu'une charité fondée sur la raison, laquelle charité est assez rare.

Lorsqu'un homme n'a pas cette disposition du cerveau pour entrer dans nos passions, il est incapable, par sa nature, de se lier avec nous & de faire un même corps; il ressemble à ces pierres irrégulières qui ne peuvent trouver leur place dans un bâtiment, parce qu'on ne les peut joindre avec les autres. Il faut plus de vertu qu'on ne pense pour ne pas rompre avec ceux qui n'ont point d'égard à nos passions : & ce n'est pas tout-à-fait sans raison; car lorsqu'un homme a sujet d'être dans la tristesse ou dans la joie, c'est l'insulter, en quelque manière, que de ne pas entrer dans ses sentimens. On ne doit pas se présenter devant lui, s'il est triste, avec un air gai & content, ni avec un visage qui porte la joie, & qui en imprime les mouvemens avec effort dans son *imagination*, parce que c'est le vouloir ôter de l'état qui lui est le plus convenable & le plus agréable ; car la tristesse même est la plus agréable de toutes les passions à un homme qui souffre quelque misère.

Deux causes principales qui augmentent la disposition que nous avons à imiter les autres.

Tous les hommes ont donc une certaine disposition du cerveau qui les porte naturellement à se composer de la même manière que quelques-uns de ceux avec qui ils vivent. Or cette disposition a deux causes principales qui l'entretiennent & qui l'augmentent ; l'une est dans l'ame, & l'autre est dans le corps. La première consiste principalement dans l'inclination qu'ont tous les hommes pour la grandeur & pour l'élévation; car c'est cette inclination qui nous excite secrettement à parler, à marcher, à nous habiller, & à prendre l'air des personnes de qualité en toutes choses. C'est la source des modes nouvelles, de l'instabilité des langues vivantes, & même de certaines corruptions générales des mœurs. Enfin c'est la principale origine de toutes les nouveautés extravagantes & bisarres, qui ne sont point appuyées sur la raison, mais seulement sur la fantaisie des hommes.

L'autre cause qui augmente la disposition que nous avons à imiter les autres, de laquelle nous devons principalement parler ici. consiste dans une certaine impression que les personnes d'une imagination forte font sur les esprits foibles & sur les cerveaux tendres & délicats.

Ce que c'est qu'imagination forte.

J'entends par *imagination* forte & vigoureuse cette constitution du cerveau qui le rend capable de vestiges & de traces extrêmement profondes, & qui remplissent tellement la capacité de l'ame, qu'elles l'empêchent d'avoir quelqu'attention à d'autres choses qu'à celles que ces images représentent.

Il y a deux sortes de personnes qui ont l'*imagination* forte dans ce sens : les premières reçoivent ces profondes traces par l'impression involontaire & déréglée des esprits animaux ; & les autres, desquels on veut principalement parler, les reçoivent par la disposition qui se trouve dans la substance de leur cerveau.

Il est visible que les premiers sont entièrement fous, puisqu'ils sont nécessités par l'union naturelle qui est entre leurs idées & ces traces, de penser à des choses auxquelles ceux avec qui ils conversent, ne pensent pas ; & ainsi de répondre seulement selon leurs propres idées, & non pas selon celles des personnes qui les interrogent.

Il y en a d'une infinité de sortes qui ne diffèrent que du plus & du moins ; & l'on peut dire

que ceux qui sont agités de quelque passion violente sont de leur nombre, puisque, dans le temps de leur émotion, les esprits animaux impriment avec tant de force les traces & les images de leur passion, qu'ils ne sont pas capables de penser à autre chose.

Mais il faut remarquer que toutes ces sortes de personnes ne sont pas capables de corrompre l'*imagination* des esprits même les plus foibles & des cerveaux les plus mols & les plus délicats pour deux raisons principales: la première, parce que ne pouvant répondre conformément aux idées des autres, ils ne peuvent leur persuader aucune chose; & la seconde, parce que le déréglement de leur esprit étant tout-à-fait sensible, on n'écoute qu'avec mépris tous leurs discours.

Il est vrai néanmoins que toutes les personnes passionnées nous passionnent, & qu'elles font des impressions dans notre imagination, qui ressemblent à celles dont elles sont touchées: mais parce que leur emportement est visible, on résiste à ces impressions, & l'on s'en défait d'ordinaire quelque temps après; elles s'effacent d'elles-mêmes, lorsqu'elles ne sont point entretenues par la cause qui les avoit produites; c'est-à-dire, lorsque ces emportés ne sont plus en notre présence, & que la vue sensible des traits que la passion formoit sur leur visage, ne produit plus aucun changement dans les fibres de notre cerveau, ni aucune agitation dans nos esprits animaux.

Je n'examine ici que cette sorte d'*imagination* forte & vigoureuse, qui consiste dans une disposition du cerveau propre pour recevoir des traces fort profondes des objets les plus foibles & les moins agissans.

Ce n'est pas un défaut que d'avoir le cerveau propre pour imaginer fortement les choses & recevoir des images très-distinctes & très-vives des objets les moins considérables, pourvu que l'ame demeure toujours la maîtresse de l'*imagination*, que ces images s'impriment par ses ordres, & qu'elles s'effacent quand il lui plaît: c'est au contraire l'origine de la finesse & de la force de l'esprit. Mais lorsque l'imagination domine sur l'ame, que ces traces se forment par la disposition du cerveau & par l'action des objets & des esprits, sans attendre les ordres de la volonté, il est visible que c'est une très-mauvaise qualité & une espèce de folie. Nous allons tâcher de faire connoître le caractère d'esprit de ceux qui ont l'*imagination* de cette nature.

Il faut pour cela se souvenir que la capacité de l'esprit est bornée, & que ces bornes sont fort étroites, qu'il n'y a rien qui remplisse si fort cette capacité de l'esprit, que les sensations de l'ame, & généralement toutes les perceptions des choses qui nous touchent beaucoup, & que les traces profondes du cerveau sont toujours accompagnées de sensations ou de ces autres perceptions qui nous touchent fortement; car il est facile de reconnoître de là les véritables caractères de l'esprit de ceux qui ont l'*imagination* forte.

Deux défauts considérables de ceux qui ont l'imagination forte.

Le premier, c'est que ces personnes ne sont pas capables de juger sainement des choses qui sont un peu difficiles & embarrassées, parce que la capacité de leur esprit étant remplie des idées qui sont liées par la nature à ces traces trop profondes, ils n'ont pas la liberté de penser à plusieurs choses, & que dans les questions composées, il est nécessaire que l'esprit parcourre, par un mouvement prompt & subit, les idées de beaucoup de choses, & qu'il en reconnoisse d'une simple vue tous les rapports & toutes les liaisons qui sont nécessaires pour résoudre ces questions.

Tout le monde sait par sa propre expérience qu'on n'est pas capable de s'appliquer à quoi que ce soit dans le temps qu'on sent quelque douleur un peu forte, parce qu'alors il y a dans le cerveau de ces traces profondes qui occupent la capacité de l'esprit: ainsi ceux de qui nous parlons ayant des traces plus profondes des mêmes objets que les autres, comme nous le supposons, ils ne peuvent avoir autant d'étendue d'esprit & embrasser autant de choses qu'eux. Le premier défaut de ces personnes est donc d'avoir l'esprit petit, & d'autant plus petit, que leur cerveau reçoit des traces plus profondes des objets les moins considérables.

Le second défaut, c'est qu'ils sont visionnaires, mais visionnaires d'une manière délicate, & qu'il est assez difficile de reconnoître. Le commun des hommes ne les estime pas tels; & il n'y a que les esprits justes & éclairés qui s'apperçoivent de leurs visions & des égaremens de leur *imagination*.

Pour concevoir l'origine de ce défaut, il faut encore se souvenir que les sens & l'*imagination* ne different que du plus & du moins, quant à ce qui se passe dans le cerveau, & que c'est la grandeur & la profondeur des traces qui font que l'ame sent les objets, qu'elle les juge comme présens & capables de la toucher, & enfin assez proches d'elle pour lui faire sentir du plaisir & de la douleur; car lorsque les traces d'un objet sont petites, l'ame imagine seulement cet objet; elle ne juge pas qu'il soit présent, & même elle ne le regarde pas comme quelque chose de fort considérable; mais à mesure que ces traces deviennent plus grandes & plus profondes, l'ame juge aussi que l'objet devient plus grand, plus considérable, qu'il s'approche davantage de nous, qu'il devient présent à nos yeux, & enfin qu'il est capable de nous toucher & de nous blesser.

Les visionnaires dont je parle ne sont pas dans ces excès de folie de croire voir devant leurs

yeux des objets qui n'y feroient pas : les traces de leur cerveau ne font pas encore affez profondes pour cela ; ils ne font fous qu'à demi, & s'ils l'étoient tout-à-fait, on n'auroit que faire de parler d'eux ici, puifque tout le monde fentant leur égarement, on ne pourroit pas s'y laiffer tromper. Ils font vifionnaires d'*imagination* feulement, & non vifionnaires des fens. Les fous font vifionnaires des fens, puifqu'ils ne voient pas les chofes comme elles font, & qu'ils en voient fouvent qui ne font point ; mais ceux dont je parle ici font vifionnaires d'*imagination*, puifqu'ils s'imaginent les chofes tout autrement qu'elles ne font, & qu'ils en imaginent même qui ne font point. Cependant il eft évident que les vifionnaires des fens & les vifionnaires d'*imagination* ne different entr'eux que du plus & du moins, & que l'on paffe fouvent de l'état des uns à celui des autres. Ce qui fait qu'on doit fe repréfenter la maladie de l'efprit des derniers par comparaifon à celle des premiers, comme étant plus fenfible, & faifant davantage d'impreffion fur l'efprit ; puifque dans des chofes qui ne different que du plus & du moins, il faut toujours expliquer les moins fenfibles par rapport aux plus fenfibles.

Le fecond défaut de ceux qui ont l'*imagination* forte & vigoureufe eft donc d'être vifionnaires d'*imagination*, ou fimplement vifionnaires, car on appelle du terme de *fou* ceux qui font vifionnaires des fens. Voici donc les mauvaifes qualités des efprits vifionnaires.

Ces efprits font exceffifs en toutes rencontres ; ils relevent les chofes baffes, ils agrandiffent les petites, ils approchent les éloignées. Rien ne leur paroît tel qu'il eft ; ils admirent tout ; ils fe récrient fur tout fans jugement & fans difcernement. S'ils font difpofés à la crainte par leur complexion naturelle, je veux dire, fi leurs efprits animaux font en petite quantité, fans force & fans agitation ; ils s'effraient à la moindre chofe, & ils tremblent à la chûte d'une feuille. Mais s'ils ont abondance d'efprit & de fang, ce qui eft plus ordinaire, ils fe repaiffent de vaines efpérances, & s'abandonnent à leur *imagination* féconde en idées ; ils bâtiffent, comme l'on dit, des châteaux en Efpagne avec beaucoup de fatisfaction & de joie. Ils font véhémens dans leurs paffions, entêtés dans leurs opinions, toujours pleins & très-fatisfaits d'eux-mêmes. Quand ils fe mettent dans la tête de paffer pour beaux efprits, & qu'ils s'érigent en auteurs ; car il y a des auteurs de toutes efpeces, vifionnaires & autres, que d'extravagances, que d'emportemens, que de mouvemens irréguliers ! ils n'imitent jamais la nature, tout eft affecté, tout eft guindé. Ils ne vont que par bonds ; ils ne marchent qu'en cadence, ce ne font que figures & qu'hiperboles. Lorfqu'ils fe veulent mettre dans la piété, & s'y conduire par leur fantaifie, ils entrent entierement dans l'efprit juif & pharifien. Ils s'arrêtent d'ordinaire à l'écorce, à des cérémonies extérieures & à de petites pratiques, ils s'en occupent tout entiers ; ils deviennent fcrupuleux, timides, fuperftitieux ; tout eft de foi, tout eft effentiel chez eux, hormis ce qui eft véritablement de foi & ce qui eft effentiel ; car affez fouvent ils négligent ce qu'il y a de plus important dans l'Evangile, la juftice, la miféricorde & la foi, leur efprit étant diftrait à des chofes de moindre conféquence. Mais il y auroit trop de chofes à dire : il fuffit, pour fe perfuader de leurs défauts, & pour en remarquer plufieurs autres, de faire quelque réflexion fur ce qui fe paffe dans les converfations ordinaires.

Les perfonnes d'une *imagination* forte & vigoureufe ont encore d'autres qualités qu'il eft très-néceffaire de bien expliquer. Nous n'avons parlé jufqu'à préfent que de leurs défauts ; il eft très-jufte maintenant de parler d'un avantage qu'ils ont fur les autres : parce que c'eft par cet avantage qu'ils dominent fur les efprits ordinaires, qu'ils les font entrer dans leurs idées, & qu'ils leur communiquent toutes les fauffes impreffions dont ils font touchés.

Que ceux qui ont l'imagination forte perfuadent aifément.

Cet avantage confifte dans une facilité de s'exprimer d'une maniere forte & vive, quoiqu'elle ne foit pas naturelle. Ceux qui imaginent fortement les chofes, les expriment de même avec beaucoup de force, & ils perfuadent tous ceux qui fe convainquent plutôt par l'air & par l'impreffion fenfibles, que par la force des raifons. Car le cerveau de ceux qui ont l'imagination forte, recevant, comme on l'a dit, des traces profondes des fujets qu'ils imaginent, ces traces font naturellement fuivies d'une grande émotion d'efprits, qui difpofe d'une maniere prompte & vive tout leur corps pour exprimer leurs penfées. Ainfi l'air de leur vifage, le ton de leur voix, & le tour de leurs paroles, animant leurs expreffions, préparent ceux qui les écoutent ou qui les regardent à fe rendre attentifs, & à recevoir machinalement l'impreffion de l'image qui les agite ; car enfin, un homme qui eft pénétré de ce qu'il dit, en pénetre ordinairement les autres : un paffionné émeut toujours ; & quoique fa réthorique foit fouvent irréguliere, elle ne laiffe pas d'être très-perfuafive, parce que l'air & la maniere fe font fentir, & qu'ils agiffent ainfi dans l'*imagination* des hommes plus vivement que les difcours les plus forts qui font prononcés de fang-froid, à caufe que ces difcours ne flattent point leurs fens & ne les touchent point.

Les perfonnes d'*imagination* ont donc l'avantage de plaire, de toucher & de perfuader, à

cause qu'ils forment des images très-vives & très-sensibles de leurs pensées. Mais il y a encore d'autres choses qui contribuent à cette facilité qu'ils ont de gagner l'esprit; comme de ce qu'ils ne parlent d'ordinaire que de choses faciles & qui sont de la portée des esprits du commun, qu'ils ne se servent que d'expressions & de termes qui ne réveillent que les notions confuses des sens, lesquelles sont toujours très-fortes & très-touchantes, & qu'ils ne parlent des choses grandes & difficiles que d'une manière vague & par lieux communs, sans se hasarder d'entrer dans le détail, & sans s'attacher aux principes des choses, soit parce qu'ils n'en sont pas capables, soit parce qu'ils appréhendent de manquer de termes, de s'embarrasser & de fatiguer l'esprit de ceux qui ne sont pas capables d'une forte attention.

Il est maintenant facile de juger par ce que nous venons de dire, que les déréglemens d'*imagination* sont extrêmement contagieux, & qu'ils se glissent & se répandent dans la plupart des esprits avec beaucoup de facilité. Mais parce que les personnes d'une *imagination* forte sont d'ordinaire ennemies de la raison & du bon sens, à cause de la petitesse de leur esprit & des visions auxquelles elles sont sujetes, on peut aussi reconnoitre la vérité de ce que j'ai dit, qu'il y a très-peu de causes plus générales de nos erreurs que la communication contagieuse des déréglemens & des maladies de l'*imagination*. Mais il est à propos de prouver ces choses par des exemples & des expériences connus de tout le monde.

Exemples généraux de la force de l'imagination.

Il se trouve des exemples fort ordinaires de cette communication de l'*imagination* dans les enfans au regard de leurs peres, & encore plus dans les filles au regard de leurs mères, dans les serviteurs au regard de leurs maîtres, & dans les servantes au regard de leurs maîtresses, dans les écoliers au regard de leurs précepteurs, dans les courtisans au regard des rois, & généralement dans tous les inférieurs au regard de leurs supérieurs, pourvu toutefois que les pères, les maîtres & les autres aient quelque force d'*imagination*; car autrement il pourroit arriver que des enfans & des serviteurs ne recevroient aucune impression considérable par l'*imagination* foible de leurs pères & de leurs maîtres.

Il se trouve encore des effets de cette communication dans les personnes d'une condition pareille; mais cela n'est pas si ordinaire, à cause qu'il ne se rencontre pas entre ces personnes un certain respect qui dispose les esprits à recevoir sans examen les impressions des *imaginations* fortes; enfin il se trouve de ces effets dans les supérieurs au regard même des inférieurs; & ceux-ci ont quelquefois une *imagination* si vive & si dominante, qu'ils tournent l'esprit de leurs maîtres & de leurs supérieurs comme il leur plaît.

Pour concevoir comment les pères & les mères font des impressions très-fortes dans l'*imagination* de leurs enfans, il faut savoir que ces dispositions naturelles de notre cerveau, qui nous portent à imiter ceux avec qui nous vivons, & à entrer dans leurs sentimens & dans leurs passions, sont encore bien plus fortes dans les enfans au regard de leurs parens, que dans tous les autres hommes. Il y a plusieurs raisons de cela; la première, c'est qu'ils sont de même sang; car de même que les parens transmettent très-souvent dans leurs enfans des dispositions à certaines maladies héréditaires, comme à la goutte, à la pierre, à la folie, & généralement à toutes celles qui ne leur sont point survenues par accident, ou qui n'ont point pour cause seule & unique quelque fermentation extraordinaire des humeurs, comme les fièvres & quelques autres; car il est visible que les parens ne peuvent pas communiquer ces dernières: ainsi ils impriment les dispositions de leur cerveau dans celui de leurs enfans, & ils donnent un certain tour à leur *imagination*, qui les rend tout-à-fait susceptibles des mêmes sentimens.

La seconde raison qui oblige les enfans à entrer dans les sentimens de leurs parens, est que le plus souvent ils n'ont que très-peu de commerce avec le reste des hommes, qui pourroient quelquefois tracer d'autres vestiges dans leur cerveau, & rompre en quelque façon l'effort continuel de l'impression paternelle; car de même qu'un homme qui n'est jamais sorti de son pays, s'imagine ordinairement que les mœurs & les coutumes des étrangers sont tout-à-fait contraires à la raison; parce qu'elles sont contraires à la coutume de sa ville, au torrent de laquelle il se laisse emporter: ainsi un enfant qui n'est jamais sorti de la maison paternelle s'imagine que les sentimens & les manières de ses parens sont la raison universelle, ou plutôt il ne pense pas qu'il puisse y avoir quelques autres principes de raison ou de vertu que leur imitation; il croit donc tout ce qu'il entend dire, & il fait tout ce qu'il voit faire.

Mais cette impression des parens est si forte, qu'elle n'agit pas seulement sur l'*imagination* des enfans, elle agit même sur les autres parties de leurs corps. Un jeune garçon marche, parle, & fait les mêmes gestes que son père. Une fille de même s'habille comme sa mère, marche comme elle: si la mère grassaie, sa fille grassaie; si la mère a quelque tour de tête irrégulier, la fille le prend. Enfin les enfans imitent les parens en toutes choses, jusques dans leurs défauts & dans leurs grimaces, aussi bien que dans leurs erreurs & dans leurs vices.

Il

Il y a encore plusieurs autres causes qui augmentent l'effet de cette impression. Les principales sont l'autorité des parens, la dépendance des enfans, & l'amour mutuel des uns & des autres; mais ces causes sont communes aux courtisans, aux serviteurs, & généralement à tous les inférieurs ainsi qu'aux enfans. Nous les allons expliquer par l'exemple des gens de cour.

Il y a des hommes qui jugent de ce qui ne paroît point par ce qui paroît, de la grandeur, de la force & de la capacité de l'esprit qui leur sont cachées par les qualités extérieures & sensibles, comme la noblesse, les dignités & les richesses qui les touchent; on mesure souvent l'un par l'autre; & la dépendance où l'on est des grands, le desir où l'on est de participer à leur grandeur, & l'éclat sensible qui les environne, portent souvent les hommes à rendre à des hommes des honneurs divins, s'il m'est permis de parler ainsi; car si Dieu donne aux princes l'autorité, les hommes leur donnent l'infaillibilité, mais une infaillibilité vague & spacieuse, qui n'est point limitée dans quelque sujets, ni dans quelques rencontres, & qui n'est point attachée à quelques cérémonies. Les grands savent naturellement toutes choses; ils ont toujours raison, quoiqu'ils décident les questions desquelles ils n'ont aucune connoissance. C'est une liberté dangereuse que de faire quelque discernement des choses qu'ils avancent; c'est une obstination punissable que d'en douter; c'est enfin une rebellion criminelle, ou pour le moins un entêtement extravagant que de les condamner.

Mais lorsque nous sommes persuadés que les grands nous font l'honneur de nous aimer, ce n'est pas alors simplement obstination, entêtement, rebellion, c'est encore ingratitude & perfidie que de ne se rendre pas aveuglément à toutes leurs opinions; c'est une faute irréparable qui nous rend pour toujours indignes de leurs bonnes graces; ce qui fait que les gens de cour &, par une suite nécessaire, presque tous les peuples s'engagent promptement dans tous les sentimens de leur souverain, jusques-là même que dans les choses de la religion, ils se rendent très-souvent à leur fantaisie & à leur caprice.

L'Angleterre & l'Allemagne ne nous fournissent que trop d'exemples de ces soumissions déréglées des peuples aux volontés impies de leurs princes. Les histoires de ces derniers temps en sont toutes remplies, & l'on a vu quelquefois des personnes avancées en âge avoir changé quatre ou cinq fois de religion, à cause des différentes successions de leurs princes.

Les rois & même les reines ont dans l'Angleterre le gouvernement de tous les états de leurs royaumes, soit ecclésiastiques ou civils, en toutes causes; ce sont eux qui approuvent la liturgie, les offices des fêtes & la manière dont on doit administrer & recevoir les sacremens. Ils ordonnent, par exemple, que l'on n'adore point Jesus-Christ, lorsque l'on communie, quoiqu'ils obligent encore de le recevoir à genoux, selon l'ancienne coutume. En un mot, ils changent toutes choses dans leurs liturgies, selon les articles de leur foi, & ils ont aussi le droit de juger de ces articles avec leur parlement, comme le pape avec le concile, ainsi que l'on peut voir dans les statuts d'Angleterre & d'Irlande, faits au commencement du règne de la reine Elisabeth d'Angleterre. Enfin l'on peut dire qu'elles roisont même plus de pouvoir sur le spirituel que sur le temporel de leurs sujets; parce que ces peuples se souciant bien moins de la conservation de la foi que de la conservation de leurs biens, ils entrent facilement dans les sentimens de leurs princes, pourvu que leur intérêt temporel n'y soit pas contraire.

Les révolutions qui sont arrivées dans la religion en Suède & en Dannemarck nous pourroient encore servir de preuves de la force que quelques esprits ont sur les autres; mais toutes ces révolutions ont encore eu plusieurs causes très-considérables. Ces changemens surprenans sont bien des preuves des choses que nous disons, mais des preuves trop grandes & trop vastes. Elles remplissent & elles éblouissent plutôt les esprits qu'elles ne les éclairent, parce qu'il y a trop de causes qui concourent à la production de ces grands effets.

Si les courtisans & tous les autres hommes abandonnent souvent des vérités certaines, des vérités essentielles, des vérités qu'il est nécessaire de soutenir, ou de se perdre pour une éternité, il est visible qu'ils ne se hasarderont pas de défendre des vérités abstraites, peu certaines & peu utiles. Si la religion du prince fait la religion de ses sujets, la raison du prince fera aussi la raison de ses sujets; & ainsi les sentimens du prince seront toujours à la mode: ses plaisirs, ses passions, ses jeux, ses paroles, ses habits, tout ce qu'il fera sera à la mode: car le prince est lui-même comme la mode essentielle, & il ne se rencontre presque jamais qu'il fasse quelque chose qui ne soit pas à la mode; & parce que toutes les irrégularités de la mode ne sont que des agrémens & des beautés, il ne faut pas s'étonner si les princes agissent si fortement sur l'*imagination* des autres hommes.

Si Alexandre penche la tête, ses courtisans penchent la tête; si Denis-le-Tyran se met à la Géométrie à l'arrivée de Platon dans Syracuse, la Géométrie devient aussi-tôt à la mode, & le palais de ce Roi, dit Plutarque, se remplit incontinent de poussière par le nombre de ceux qui tracent des figures Mais dès-lors que Platon se met en colère contre lui, & que ce prince se dégoûte de l'étude, & s'abandonne de nouveau à ses plaisirs, ses courtisans en font aussi-tôt de même. Il semble, continue cet auteur, qu'ils de-

viennent enchantés, & qu'une Circé les transforme. Ils passent de l'inclination pour la Philosophie à l'inclination pour la débauche, & de l'horreur de la débauche à l'horreur de la Philosophie. C'est ainsi que les princes peuvent changer les vices en vertus & les vertus en vices, & qu'une seule de leurs paroles est capable d'en changer toutes les idées; il ne faut d'eux qu'un mot, qu'un geste, qu'un mouvement des yeux ou des lèvres pour faire passer la science & l'érudition pour une basse pédanterie, la témérité, la brutalité, la cruauté pour grandeur de courage, & l'impiété & le libertinage pour force & pour liberté d'esprit.

Mais cela suppose, aussi bien que les autres choses que je viens de dire, que ces princes ont l'*imagination* forte & vive; car s'ils avoient l'*imagination* foible & languissante, ils ne pourroient pas animer leurs discours, ni leur donner ce tour & cette force qui soumet & qui abat invinciblement les esprits foibles.

Si la force de l'*imagination* toute seule, & sans aucun secours de la raison, peut produire des effets si surprenans, il n'y a rien de si bisarre ni de si extravagant qu'elle ne persuade, lorsqu'elle est soutenue par quelque raison apparente.

Un ancien auteur rapporte qu'en Ethiopie, les gens de cour se rendoient boiteux & difformes, qu'ils se coupoient quelques membres, & qu'ils se donnoient même la mort pour se rendre semblables à leurs princes. On avoit honte de paroître avec deux yeux, & de marcher droit à sa suite, de même qu'on n'oseroit à présent paroître à la cour avec la fraise & la toque, ou avec des bottines blanches & des éperons dorés. Cette mode des Ethiopiens étoit fort bisarre & fort incommode; mais cependant c'étoit la mode; on la suivoit avec joie, & on ne songeoit pas tant à la peine qu'il falloit souffrir, qu'à l'honneur qu'on se faisoit de paroître plein de générosité & d'affection pour son roi. Enfin cette fausse raison d'amitié soutenant l'extravagance de la mode, l'a fait passer en coutume & en loi qui a été observée fort long-temps.

Les relations de ceux qui ont voyagé dans le Levant nous apprennent que cette coutume se garde dans plusieurs pays, & encore quelques autres aussi contraires au bon sens & à la raison. Mais il n'est pas nécessaire de passer deux fois la ligne pour voir observer religieusement des loix & des coutumes déraisonnables, ou pour trouver des gens qui suivent des modes incommodes & bisarres; il ne faut pas sortir de la France pour cela. Où il y a des hommes, ou plutôt où l'*imagination* est maîtresse de la raison, il y a de la bisarrerie, & une bisarrerie incompréhensible. Si l'on ne souffre pas tant de douleur à tenir son sein découvert pendant les rudes gelées de l'hiver & à se serrer le corps durant les chaleurs excessives de l'été, qu'à se crever un œil ou à se couper un bras; on devroit souffrir davantage de confusion. La peine n'est pas si grande, mais la raison qu'on a de l'endurer n'est pas si apparente; ainsi il y a pour le moins une égale bisarrerie. Un Ethiopien peut dire que c'est par générosité qu'il se crève un œil; mais que peut dire une dame qui fait parade de ce que la nature, ou plutôt la religion qu'elle a promis de suivre, l'oblige de cacher? que c'est la mode, & rien davantage. Mais cette mode est bisarre, incommode, malhonnête, indigne en toutes manières; elle n'a point d'autre source qu'une manifeste corruption de la raison, & qu'une secrette corruption du cœur: on ne la peut suivre sans scandale; c'est prendre ouvertement le parti du déréglement de l'*imagination* contre sa raison, de l'impureté contre la pureté, de l'esprit du monde contre l'esprit de Dieu; en un mot, c'est violer les loix de la raison & les loix de l'Evangile, que de suivre cette mode. N'importe, c'est la mode; c'est-à-dire, une loi plus inviolable que celle que Dieu avoit écrite de sa main sur les tables de Moïse, & que celle qu'il grave avec son esprit dans le cœur des chrétiens.

En vérité, je ne sais si les François ont tout-à-fait droit de se mocquer des Ethiopiens & des Sauvages. Il est vrai qu'on auroit de la peine à s'empêcher de rire, si on voyoit, pour la première fois, un roi borgne & boiteux n'avoir à sa suite que des boiteux & des borgnes: mais avec le temps on n'en riroit plus, & l'on admireroit peut-être davantage la grandeur de leur courage & de leur amitié, qu'on ne se railleroit de la foiblesse de leur esprit. Il n'en est pas de même des modes de France; leur bisarrerie n'est point soutenue de quelque raison apparente; & si elles ont l'avantage de n'être pas si fâcheuses, elles n'ont pas toujours celui d'être aussi raisonnables. En un mot, elles portent davantage le caractère d'un siècle corrompu, dans lequel l'*imagination* n'est point retenue dans les bornes de la raison.

Ce qu'on vient de dire des gens de cour se doit aussi entendre, pour la plus grande partie, des serviteurs au regard de leurs maîtres, des servantes au regard de leurs maîtresses; & pour ne pas faire un dénombrement assez inutile, cela se doit entendre de tous les inférieurs au regard de leurs supérieurs, mais principalement des enfans au regard de leurs parens, parce que les enfans sont dans une dépendance toute particulière de leurs parens, que leurs parens ont pour eux une amitié & une tendresse qui ne se rencontre pas dans les autres; & enfin parce que la raison porte les enfans à des soumissions & à des respects que la même raison ne règle pas toujours.

Il n'est pas absolument nécessaire, pour agir dans l'imagination des autres, d'avoir quelqu'autorité sur eux, & qu'ils dépendent de nous en quelque manière; la seule force d'*imagination* dont nous avons parlé suffit pour cela. Il arrive souvent que des hommes que nous ne connoissons

point, qui n'ont ni la réputation d'être puissans, ni celle d'être savans, & pour lesquels enfin nous ne sommes prévenus d'aucun respect, pourvu seulement qu'ils ne passent pas pour extravagans dans notre esprit, il arrive, dis je, que ces personnes ont une telle force d'*imagination*, & par conséquent une telle sensibilité d'expressions, si l'on peut user de ces termes, qu'ils nous persuadent sans que nous sachions pourquoi, ni méme de quoi nous sommes persuadés. Il est vrai que cela semble fort extraordinaire, mais cependant il n'y a rien de plus ordinaire.

Or cette persuasion imaginaire ne peut venir que de la force d'un esprit visionnaire qui parle vivement sans savoir ce qu'il dit, & qui tourne ainsi les esprits de ceux qui l'écoutent à croire fortement sans savoir ce qu'ils croient; car la plupart des hommes se laissent aller à l'effort de l'impression sensible qui leur étourdit l'esprit, & qui les pousse à juger par passion de ce qu'ils ne conçoivent que fort confusément.

Mais il faut bien considérer qu'il y a deux choses qui contribuent merveilleusement à la force de l'*imagination* des autres sur nous. La première est un air de piété & de gravité, l'autre est un air de libertinage & de fierté; car, selon notre disposition à la piété ou au libertinage, les personnes qui parlent d'un air grave & pieux ou d'un air fier & libertin, agissent fort diversement sur nous.

Il est vrai que les uns sont bien plus dangereux que les autres; mais il ne faut jamais se laisser persuader par la manière des uns ni des autres, mais seulement par la force de leurs raisons. On peut dire gravement & modestement des sottises, & d'une manière dévote des impiétés & des blasphêmes; il faut donc examiner si les esprits sont de Dieu, selon le conseil de saint Jean, & ne pas se fier à toutes sortes d'esprits. Les démons se transforment quelquefois en anges de lumière: & l'on trouve des personnes à qui l'air de piété est comme naturel, & par conséquent dont la réputation d'ordinaire est fortement établie, qui dispensent les hommes de leurs obligations essentielles, & même de celle d'aimer Dieu & le prochain, pour les rendre esclaves de quelque pratique & de quelque cérémonie pharisienne.

Mais les *imaginations* fortes, desquelles il faut éviter avec soin l'impression & la contagion, sont certains esprits par le monde qui affectent la qualité d'esprits forts, ce qui ne leur est pas bien difficile d'acquérir, car il n'y a présentement qu'à nier d'un certain air le péché originel, l'immortalité de l'ame ou quelque chose de semblable, ou bien se railler de quelque sentiment reçu dans l'église, pour acquérir la rare qualité d'esprit fort parmi le commun des hommes.

Ces petits esprits ont d'ordinaire beaucoup de feu, & un certain air libre & fier qui domine & qui dispose les *imaginations* foibles à se rendre à de paroles vives & spécieuses, mais qui ne signifient rien à des esprits attentifs. Ils sont tout-à-fait heureux en expressions, quoique très-malheureux en raisons. Mais parce que les hommes, tout raisonnables qu'ils sont, aiment beaucoup mieux se laisser toucher du plaisir sensible de l'air & des expressions, que de se fatiguer dans l'examen des raisons, il est visible que ces esprits doivent l'emporter sur les autres, & communiquer ainsi leurs erreurs & leur malignité, par la puissance qu'ils ont sur l'*imagination* des autres hommes. (MALLEBRANCHE, *Recherche de la vérité.*)

IMMATÉRIALISME *ou* SPIRITUALITÉ. (*Métaphys.*) L'*immatérialisme* est l'opinion de ceux qui admettent dans la nature deux substances essentiellement différentes; l'une qu'ils appellent *matière*, & l'autre qu'ils appellent *esprit*. Il paroît certain que les anciens n'ont eu qu'une foible teinture de la spiritualité. Ils croient de concert que tous les êtres participoient à la même substance, mais que les uns étoient matériels seulement, & les autres matériels & corporels. Dieu, les anges & les génies, disent Porphire & Jamblique, sont formés de la matière; mais ils n'ont aucun rapport avec ce qui est corporel. Encore aujourd'hui à la Chine, où les principaux dogmes de l'ancienne philosophie se sont conservés, on ne connoît point de substance spirituelle, & on regarde la mort comme la séparation de la partie aérienne de l'homme de sa partie terrestre. La première s'élève en haut, la seconde retourne en bas.

Quelques modernes soupçonnent que puisqu'Anaxagoras a admis un esprit dans la formation de l'univers, il a connu la spiritualité, & n'a point admis un dieu corporel; ainsi qu'ont fait presque tous les autres philosophes. Mais ils se trompent étrangement; car par le mot d'*esprit*, les Grecs & les Romains ont également entendu une matière subtile, ignée, extrêmement déliée, qui étoit intelligente à la vérité, mais qui avoit une étendue réelle & des parties différentes. Et en effet, comment veulent ils qu'on croie que les philosophes grecs avoient une idée d'une substance toute spirituelle, lorsqu'il est clair que tous les premiers pères de l'église ont fait Dieu corporel, que leur doctrine a été perpétuée dans l'église grecque jusques dans ces derniers siècles, & qu'elle n'a été quittée par les Romains que vers le temps de saint Augustin.

Pour juger sainement dans quel sens on doit prendre le terme d'esprit dans les ouvrages des anciens, & pour décider de sa véritable signification, il faut d'abord faire attention dans quelle occasion il s'en faut servir, & à quel usage ils l'ont employé. Ils en usoient si peu pour exprimer l'idae que nous avons d'un être purement intellectuel, que ceux qui n'ont reconnu aucune divinité, ou du moins qui n'en admettoient que pour tromper le peuple, s'en servoient très-souvent. Le mot d'*esprit* se trouve très-souvent dans

Lucrece pour celui d'*ame*; celui d'*intelligence* eſt employé au même uſage : Virgile s'en ſert pour ſignifier l'ame du monde, ou la matière ſubtile & intelligente qui répandue dans toutes ſes parties, le gouverne & le vivifie. Ce ſyſtême étoit en partie celui des anciens pythagoriciens; les ſtoïciens qui n'étoient proprement que des cyniques réformés, l'avoient perfectionné; ils donnoient le nom de *Dieu* à cette ame; ils la regardoient comme intelligente, l'appelloient *eſprit intellectuel*: cependant avoient-ils une idée d'une ſubſtance toute ſpirituelle? pas davantage que Spinoſa, ou du moins guère plus; ils croyoient, dit le Pere Morgues dans ſon plan théologique du pythagoriſme, avoir beaucoup fait d'avoir choiſi le corps le plus ſubtil (le feu), pour en compoſer l'intelligence ou l'eſprit du monde, comme on le peut voir dans Plutarque; il faut entendre leur langage; car dans le nôtre, ce qui eſt eſprit n'eſt pas corps, & dans le leur, au contraire, on prouveroit qu'une choſe étoit corps, parce qu'elle étoit eſprit.... Je ſuis obligé de faire cette obſervation, ſans laquelle ceux qui liroient avec des yeux modernes cette définition du dieu des ſtoïciens dans Plutarque : « Dieu eſt un eſprit intellectuel & igné, qui n'ayant point de forme » peut ſe changer en telle choſe qu'il veut, & » reſſembler à tous les êtres », croiroient que ces termes d'*eſprit intellectuel* détermineroient la ſignification du terme ſuivant à un feu purement métaphorique.

Ceux qui voudroient ne pas s'en tenir à l'opinion d'un ſavant moderne, ne refuſeront peut-être pas de ſe ſoumettre à l'autorité d'un ancien auteur qui devoit bien connoître les ſentimens des anciens philoſophes, puiſqu'il a fait un traité de leurs opinions, qui, quoiqu'extrêmement précis, ne laiſſe pas d'être fort clair. C'eſt de Plutarque dont je veux parler. Il dit en termes exprès que l'eſprit n'eſt qu'une matière ſubtile, & il parle comme diſant une choſe connue de tous les philoſophes. « Notre ame, dit-il, qui eſt air, nous » tient en vie; auſſi l'eſprit & l'air contient en » être tout le monde; car l'eſprit & l'air ſont » deux noms qui ſignifient la même choſe ». Je ne penſe pas qu'on puiſſe rien demander de plus fort & de plus clair en même temps. Dira-t-on que Plutarque ne connoiſſoit pas la valeur des termes grecs, & que les modernes qui vivent aujourd'hui, en ont une plus grande connoiſſance que lui? On peut bien avancer une pareille abſurdité; mais où trouvera-t-elle la moindre croyance?

Platon a été de tous les philoſophes anciens celui qui paroît le plus avoir eu l'idée de la véritable ſpiritualité; cependant lorſqu'on examine avec un peu d'attention la ſuite & l'enchaînement de ſes opinions, on voit clairement que par le terme d'*eſprit*, il n'entendoit qu'une matière ignée, ſubtile & intelligente; ſans cela, comment eût-il pu dire que Dieu avoit pouſſé hors de ſon ſein une matière dont il avoit formé l'univers? Eſt-ce que dans le ſein d'un eſprit on peut placer de la matière? Y a-t-il de l'étendue dans une ſubſtance toute ſpirituelle? Platon avoit emprunté cette idée de Timée de Locre qui dit que Dieu voulant tirer hors de ſon ſein un fils très beau, produiſit le monde qui ſera éternel, parce qu'il n'eſt pas d'un bon père de donner la mort à ſon enfant. Il eſt bon de remarquer ici que Platon, ainſi que Timée de Locre ſon guide & ſon modèle, ayant également admis la coéternité de la matière avec Dieu, il falloit que de tout temps la matière eût ſubſiſté dans la ſubſtance ſpirituelle, & y eût été enveloppée. N'eſt-ce pas là donner l'idée d'une matière ſubtile, d'un principe délié qui conſerve dans lui le germe matériel de l'univers?

Mais, dira-t-on, Ciceron en examinant les différens ſyſtêmes des philoſophes ſur l'exiſtence de Dieu, rejette celui de Platon comme inintelligible, parce qu'il fait ſpirituel le ſouverain être. *Quod Plato ſine corpore Deum eſſe cenſet, id quale eſſe poſſit intelligi non poteſt.* A cela je réponds qu'on ne peut aucunement inférer de ce paſſage que Cicéron ou Velléius qu'il fait parler, ait penſé que Platon avoit voulu admettre une divinité ſans étendue impaſſible, abſolument incorporelle, enfin ſpirituelle, ainſi que nous le croyons aujourd'hui. Mais il trouvoit étrange qu'il n'eût point donné un corps & une forme déterminée à l'eſprit, c'eſt-à-dire, à l'intelligence compoſée d'une matière ſubtile qu'il admettoit pour ce Dieu ſuprême; car toutes les ſectes qui reconnoiſſoient des dieux, leur donnoient des corps. Les ſtoïciens qui s'expliquoient de la manière la plus noble ſur l'eſſence ſubtile de leur dieu, l'enfermoient pourtant dans le monde qui lui ſervoit de corps. C'eſt cette privation d'un corps matériel & groſſier, qui fait dire à Velleius que ſi ce dieu de Platon eſt incorporel, il doit n'avoir aucun ſentiment, & n'être ſuſceptible ni de prudence ni de volupté. Tous les philoſophes anciens, excepté les platoniciens, ne penſoient point qu'un eſprit hors du corps pût reſſentir ni plaiſir ni douleur; ainſi il étoit naturel que Velleius regardât le dieu de Platon incorporel; c'eſt-à-dire, uniquement compoſé de la matière ſubtile qui faiſoit l'eſſence des eſprits, comme un dieu incapable de plaiſir, de prudence, enfin de ſenſations.

Si vous doutez encore du materialiſme de Platon, liſez ce qu'en dit M. Bayle, dans le premier tome de la continuation de ſes Penſées diverſes, fondé ſur un paſſage d'un auteur moderne, qui a expliqué & dévoilé le platoniſme. Voici le paſſage que cite M. Bayle. « Le premier dieu, ſelon Platon, eſt le dieu ſuprême » à qui les deux autres doivent honneur & obéiſſance, d'autant qu'il eſt leur père & leur

» créateur. Le second est le dieu visible, le ministre du dieu invisible, & le créateur du » monde. Le troisième se nomme le *monde* ou » l'*ame* qui anime le monde, à qui quelques-uns » donnent le nom de *démon*. Pour revenir au » second qu'il nommoit aussi le *verbe*, l'entendement ou la raison, il concevoit deux sortes » de verbe, l'un qui a résidé de toute éternité » en Dieu, par lequel Dieu renferme de toute » éternité dans son sein toutes sortes de vertus, » faisant tout avec sagesse, avec puissance & » avec bonté; car étant infiniment parfait, il » a dans ce verbe interne toutes les idées & » toutes les formes des êtres créés. L'autre verbe, » qui est le verbe externe & proféré, n'est autre » chose, selon lui, que cette substance que Dieu » poussa hors de son sein, ou qu'il engendra pour » en former l'univers. C'est dans cette vue que » le Mercure Trismégiste a dit que le monde est » consubstantiel à Dieu ». Voici maintenant la conséquence qu'en tire M. Bayle : « Avez-vous » jamais rien lu de plus monstrueux? Ne voilà-t-il pas le monde formé d'une substance que » Dieu poussa hors de son sein? Ne voilà-t-il » pas l'un des trois dieux, & ne faut-il pas le » subdiviser en autant de dieux qu'il y a de parties dans l'univers diversement animées? N'avez-vous point là toutes les horreurs, toutes » les monstruosités de l'ame du monde? Plus de » guerres entre les dieux que dans les écrits des » poëtes? les dieux auteurs de tous les péchés » des hommes? les dieux qui punissent & qui » commettent les mêmes crimes qu'ils ordonnent de ne point faire ».

Enfin, pour conclure par un argument tranchant & décisif, c'est une chose avancée de tout le monde, que Platon & presque tous les philosophes de l'antiquité ont soutenu que l'ame n'étoit qu'une partie séparée du tout; que Dieu étoit ce tout; & que l'ame devoit enfin s'y réunir par voie de réfusion. Or il est évident qu'un tel sentiment emporte nécessairement avec lui le matérialisme. L'esprit, tel que nous l'admettons, n'est pas sans doute composé de parties qui puissent se détacher les unes des autres; c'est-là le caractère propre & distinctif de la matière.

Comme l'ancienne Philosophie confondoit la spiritualité & la matérialité, ne mettant entr'elles d'autre différence que celle qu'on met d'ordinaire entre les modifications d'une même substance; croyant de plus que ce qui est matériel peut devenir insensiblement spirituel, & le devient en effet. Les pères des premiers siècles de l'Eglise parurent se livrer à ce systême, car il est difficile de démêler dans leurs notions des idées précises sur la spiritualité. Les questions qui roulent sur l'essence de l'esprit sont si déliées, si abstraites, les idées en échappent avec tant de légéreté, l'imagination y est si contrainte, l'attention sitôt épuisée, que rien n'est si facile, & dès-là si pardonnable que de s'y méprendre. Quiconque n'y saisit pas d'abord certain principe, est hors de route; il marche sans rien trouver, ou ne rencontre que l'erreur : ce n'est pourtant pas tout-à-fait à la peine de découvrir ces principes, la plupart simples & naturels, qu'il faut attribuer les mécomptes philosophiques de quelques uns de nos premiers écrivains, c'est à leur déférence trop soumise pour les systêmes reçus. Si le succès n'est presque dans tout que le prix d'une sage audace, on peut dire que c'est dans la Philosophie principalement qu'il faut oser; mais ce courage de raison qui se cherche une voie même où il ne voit point de trace, étoit un art d'inventer ignoré de nos pères : appliqués seulement à maintenir dans sa pureté le dogme de la spiritualité, tout le reste ne leur sembloit qu'une spéculation plus curieuse que nécessaire. Soigneux tout au plus d'arriver jusqu'où les autres avoient été, la plupart très-capables d'aller plus loin, ne sentirent pas assez les ressources que leur offroit la beauté de leur génie.

Origène, ce savant si respectable, & consulté de toutes parts, n'entendoit par esprit qu'une matière subtile & un air extrêmement léger. C'est le sens qu'il donne au mot ασωματον, qui est l'incorporel des Grecs. Il dit encore que tout esprit, selon la notion propre & simple de ce terme, est un corps. Par cette définition, il doit nécessairement avoir cru que Dieu, les anges & les ames étoient corporels; aussi l'a-t-il cru de même, & le savant M. Huet rapporte tous les reproches qu'Origène a reçus à ce sujet, il tâche de le justifier contre une partie; mais enfin, il convient qu'il est certain que cet ancien docteur a avoué qu'il ne paroissoit point dans l'Ecriture quelle étoit l'essence de la divinité. Le même M. Huet convient encore qu'il a cru que les anges & les ames étoient composés d'une matière subtile qu'il appelloit *spirituelle*, eu égard à celle qui compose les corps. Il s'ensuit donc nécessairement qu'il a aussi admis une essence subtile dans la divinité; car il dit en termes exprès que la nature des ames est la même que celle de Dieu. Or si l'ame humaine est corporelle, Dieu doit donc être aussi corporel. Le savant M. Huet a rapporté avec soin quelques endroits des ouvrages d'Origène, qui paroissent opposés à ceux qui le condamnent. Mais les termes dont se sert Origène sont si précis, & la façon dont parle le savant prélat est si foible, qu'on connoît aisément que la seule qualité de commentateur lui met des armes à la main pour défendre son original. S. Jérôme & les autres critiques d'Origène ont soutenu qu'il n'avoit pas été plus éclairé sur la spiritualité de Dieu que sur celle des ames & des anges.

Tertullien s'est expliqué encore plus clairement qu'Origène sur la corporéité de Dieu qu'il appelle cependant *spirituel* dans le sens dont on se

servoit de ce mot chez les anciens. « Qui peut » nier, dit-il, que Dieu ne soit corps, bien » qu'il soit esprit? Tout esprit est corps & a une » forme & une figure qui lui est propre». *Quis negabit Deum esse corpus, etsi Deus spiritus? spiritus etiam corpus sui generis in suâ effigie..* Un livre entier nous reste de sa main, où il établit ce qu'il pense de l'ame; & ce qu'il y a de singulier, c'est que l'auteur y est clair, sans mélange de ténèbres, lui qu'on accuse d'être confus ailleurs, presque sans mélange de clarté. C'est-là qu'il renferme les anges dans ce qu'il nomme la *cathégorie de l'étendue.* Il y place Dieu même, & à plus forte raison y comprend-il l'ame de l'homme qu'il soutient corporelle.

Ce sentiment de Tertullien ne prenoit pourtant pas sa source, comme celui des autres, dans l'opinion dominante; il estimoit trop peu les philosophes, & Platon lui-même, dont il disoit librement qu'il avoit fourni la matière de toutes les hérésies. Il se trompoit ici par un excès de religion, s'il étoit permis de s'exprimer de la sorte; parce qu'une femme pieuse rapportoit que dans un moment d'extase, une ame s'étoit montrée à elle, revêtue des qualités sensibles, lumineuse, colorée, palpable, & qui plus est, d'une figure extérieurement humaine; il crut devoir la maintenir corporelle, dans la crainte de blesser la foi; circonspection dont on peut louer le motif, mais impardonnable en tant que philosophe. Ce n'est pas qu'il ne dise quelquefois que l'ame est un esprit; mais qu'en conclure? sinon que cette expression n'emporte point dans le langage des anciens, ce qu'elle signifie dans le nôtre: Par le mot *esprit*, nous concevons une intelligence pure, indivisible, simple; eux n'entendoient qu'une substance plus déliée, plus agile, plus pénétrante que les corps exposés à la perception des sens.

Je sais que dans les écoles, on justifie Tertullien, du moins par rapport à la spiritualité de Dieu. On veut que cet ancien docteur regarde les termes de *substance* & de *corps* comme synonymes: ainsi lorsqu'on dit: qui peut nier que Dieu ne soit corps c'est comme si l'on disoit: qui peut nier que Dieu ne soit une substance? Quant aux mots de *spirituel* & d'*incorporel*, ils ont chez Tertullien, selon les scholastiques, un sens très-opposé. L'incorporel signifie le néant, le vuide, la privation de toute substance; le spirituel, au contraire désigne une substance qui n'est poinr matérielle. Ainsi, lorsque Tertullien dit que tout esprit est corps, il faut entendre en ce sens, que tout esprit est une substance.

C'est par ces distinctions que les scholastiques répondent aux reproches que Saint Augustin a faits à Tertullien d'avoir cru que Dieu étoit corporel.

Saint Justin n'a pas eu des idées plus claires de la parfaite spritualité qu'Origène & Tertullien. « Toute substance, dit-il, qui ne peut être » soumise à aucune autre à cause de sa légéreté, a » cependant un corps qui constitue son essence. Si » nous appellons Dieu *incorporel*, ce n'est pas » qu'il le soit; mais c'est parce que nous sommes » accoutumés d'approprier certains noms à » certaines choses, à désigner le plus respectueusement qu'il nous est possible, les attributs de « la divinité. Ainsi, parce que l'essence de Dieu » ne peut être apperçue, & ne nous est point » sensible, nous l'appellons *incorporel.* »

Tatien, philosophe chrétien, dont les ouvrages sont imprimés a la suite de ceux de Saint Justin, parle dans ces termes de la spiritualité des anges & des démons: « ils ont des corps » qui ne sont pas de chair, mais d'une matière » spirituelle, dont la nature est la même que » celle du feu & de l'air. Ces corps spirituels » ne peuvent être apperçus que par ceux à qui » Dieu en accorde le pouvoir, & qui sont éclai- » rés par son esprit ». On peut juger par cet échantillon des idées que Tatien à eues de la veritable spiritualité.

Saint Clément d'Alexandrie s'est servi, en parlant de Dieu, du terme *corporel.* Après cela, il est inutile de rapporter s'il croyoit les ames corporelles; on le sent bien sans doute.

Lactance croyoit l'ame corporelle. Après avoir examiné toutes les opinions des philosophes sur la matière dont l'essence de l'ame est composée, & les avoir toutes regardées comme incertaines; il dit qu'elles ont toutes cependant quelque chose de véritable, notre ame ou le principe de notre vie étant dans le sang, dans la chaleur & dans l'esprit; mais qu'il est impossible de pouvoir exprimer la nature qui résulte de ce mélange, parce qu'il est plus facile d'en voir les opérations que de la définir. Le même auteur ayant établi par ces principes la corporéité de l'ame, dit qu'elle est quelque chose de semblable à Dieu. Il rend par conséquent Dieu matériel, sans s'en appercevoir, & sans connoître son erreur; car selon les idées de son siècle, quoique ce fût celui de Constantin, un esprit étoit un corps composé de matière subtile. Ainsi, disant que l'ame étoit corps, & cependant quelque chose de semblable à Dieu, il ne croyoit pas dégrader davantage la nature divine & la spiritualité, que lorsque nous assurons aujourd'hui que l'ame étant spirituelle, est d'une nature semblable à celle de Dieu.

Tel fut, dans ces siècles, le défaut de clarté & de précision dans les notions de corps & d'esprit. Déjà néanmoins de grands personnages avoient enseigné dans l'Eglise une philosophie plus corecte; mais l'ancien préjugé se conservoit appas remment dans quelques esprits, & se montroit encore une fois pour ne plus reparoître.

Les Grecs modernes ont été à peu-près dans les mêmes idées que les anciens. Ce sentiment

eſt appuyé de l'autorité de M. de Beauſobre, l'un des plus ſavans hommes qu'il y ait eu en Europe. Voici comme il parle dans ſon hiſtoire de Manichée & du Manichéiſme : « Quand je conſidère, dit-il, la manière dont ils expliquent » l'union des deux natures en Jeſus-Chriſt, je » ne puis m'empêcher d'en conclure qu'ils ont » cru la nature divine corporelle. L'incarnation, » diſent-ils, eſt un parfait mélange des deux natures : la nature ſpirituelle & ſubtile pénètre » la nature matérielle & corporelle juſqu'à ce » qu'elle ſoit répandue dans toute cette nature, » & mêlée toute entière avec elle, enſorte qu'il » n'y ait aucun lieu de la nature matérielle qui » ſoit vuide de la nature ſpirituelle. Pour moi, » qui connois Dieu comme un eſprit, je connois » auſſi l'incarnation comme un acte conſtant & » irrévocable de la volonté du fils de Dieu qui, » veut s'unir à la nature humaine, en lui communiquant toutes les perfections qu'une nature » créée eſt capable de recevoir. Cette explication du myſtère de l'incarnation eſt raiſonnable ; mais, ſi je l'oſe dire, ou celle des Grecs » n'eſt qu'un amas de fauſſes idées & de termes » qui ne ſignifient rien, ou ils ont connu la nature divine comme une matière ſubtile. »

Le grand homme que je viens de citer va nous prouver que, dans le quatorzième ſiècle, il falloit, ſelon le principe des Grecs, qu'ils cruſſent encore que l'eſſence de Dieu étoit une lumière ſublime incorporelle dans le ſens des anciens pères ; c'eſt-à-dire, étendue, ayant des parties diffuſes, enfin telle que les philoſophes grecs concevoient la matière ſubtile qu'ils nommoient *incorporelle*. Il rapporte qu'il s'éleva, dans le quatorzième ſiècle, une vive conteſtation ſur une queſtion beaucoup plus curieuſe qu'utile ; c'eſt de ſavoir ſi la lumière qui éclata ſur Jeſus-Chriſt, lorſqu'il fut transfiguré, étoit une lumiere créée ou increéée. Grégoire Palamas, fameux moine du mont Athos, ſoutenoit qu'elle étoit increéee, & Barlaam défendoit le contraire. Cela donna lieu à la convocation d'un concile tenu à Conſtantinople ſous Andronic le jeune. Barlaam fut condamné, & il fut décidé que la lumière qui parut ſur le Tabor étoit la gloire de la divinité de Jeſus-Chriſt, ſa lumière propre, celle qui émane de l'eſſeuce divine, ou plutôt celle qui eſt une ſeule & même choſe avec cette eſſence, & non une autre. Voyons actuellement les réflexions de M. de Beauſobre. » Il » y a des corps, dit-il, que leur éloignement ou » leur petiteſſe rendent inviſibles ; mais il n'y a » rien de viſible qui ne ſoit corps, & les Valentiniens avoient raiſon de dire que tout ce » qui eſt viſible eſt corporel & figuré. Il faut » auſſi que le concile de Conſtantinople, qui » décida conformément à l'opinion de Palamas, » & ſur l'autorité d'un grand nombre de pères, » qu'il émane de l'eſſence divine une lumière » increéee, laquelle eſt comme ſon vêtement, & » qui parut en Jeſus-Chriſt dans ſa transfiguration ; il faut, dis-je, ou que ce Concile ait » cru que la divinité eſt un corps lumineux, ou » qu'il ait établi deux opinions contradictoires, « car il eſt abſolument impoſſible qu'il émane » d'un eſprit une lumière viſible, & par conſéquent corporelle ».

Je crois qu'on peut fixer dans le ſiècle de Saint Auguſtin la connoiſſance de la pure ſpiritualité : je penſerois aſſez volontiers que les hérétiques qu'on avoit à combattre dans ce temps-là, & qui admettoient deux principes, un bon & l'autre mauvais, qu'ils faiſoient également matériels, quoiqu'ils donnaſſent au bon principe, c'eſt-à-dire, Dieu, le nom de *lumière incorporelle*, ne contribuèrent pas peu au développement des véritables notions ſur la nature de Dieu. Pour les combattre avec plus d'avantage, on ſentit qu'il conviendroit de leur oppoſer l'exiſtence d'une Divinité purement ſpirituelle. On examina s'il étoit poſſible que ſon eſſence pût être incorporelle dans le ſens que nous entendons ce mot : on trouva bientôt qu'il étoit impoſſible qu'elle en pût avoir un autre ; alors on condamna ceux qui avoient parlé différemment. On avoua pourtant que l'opinion qui donnoit un corps à Dieu, n'avoit point été regardée comme hérétique.

Quoique la pure ſpiritualité de Dieu fût connue dans l'Egliſe quelque temps avant la converſion de Saint Auguſtin, comme il paroît par les ouvrages de Saint Jérôme, qui reproche à Origène d'avoir fait Dieu corporel ; cependant cette vérité rencontroit encore bien des difficultés à vaincre dans l'eſprit de plus ſavans théologiens. Saint Auguſtin nous apprend qu'il n'avoit été retenu ſi long-temps dans le Manichéiſme que par la peine qu'il avoit à comprendre la pure ſpiritualité de Dieu. C'étoit-là, dit-il, la ſeule preſqu'inſurmontable cauſe de mon erreur. Ceux qui ont médité ſur la queſtion qui embarraſſoit Saint Auguſtin ne ſeront pas ſurpris des difficultés qui pouvoient l'arrêter. Ils ſavent que malgré la néceſſité qu'il y a d'admettre un Dieu purement ſpirituel, l'eſprit humain concilie imparfaitement un nombre d'idées qui lui paroiſſent bien contradictoires. Eſt-il rien de plus abſtrait & de plus difficile à comprendre qu'une ſubſtance réelle qui eſt par-tout, & qui n'eſt dans aucun eſpace, qui eſt tout entière dans des parties qui ſont à une diſtance infinie les unes des autres, & cependant parfaitement unique ? Eſt-ce une choſe enfin bien facile à comprendre qu'une ſubſtance qui eſt toute entière dans chaque point de l'immenſité de l'eſpace, qui néanmoins n'eſt pas auſſi infinie en nombre, que le ſont les points de l'eſpace dans leſquels elle eſt toute entière ? Saint Auguſtin eſt bien excuſable d'avoir été arrêté par ces difficultés, ſur-tout dans un temps où la doctrine de la pure ſpiritualité de Dieu ne faiſoit,

que commencer à s'éclaircir. Ce fut lui-même qui dans les suites, la porta à un point bien plus parfait; cependant il ne put la perfectionner alors sur l'essence de Dieu, il raisonna toujours en parfait matérialiste sur les substances spirituelles, il donna des corps aux anges & aux démons; il supposa trois ou quatre differentes matières spirituelles; c'est-à-dire, subtiles. Il composa de l'une l'essence des substances célestes; de l'autre, qu'il disoit être comme un air épais, il fit celle des démons. L'ame humaine étoit aussi formée d'une matière qui lui étoit affectée & particulière.

On voit combien les idées de la pure spiritualité des substances immatérielles étoient encore confuses du temps de Saint Augustin. Quant à celles que ce père avoit de la nature de l'ame, pour montrer évidemment combien elles étoient obscures & inintelligibles, il ne faut que consulter ce qu'il dit sur l'ouvrage qu'il avoit écrit au sujet de son immortalité. Il avoue qu'il n'a paru dans le monde que malgré son consentement, & qu'il est si obscur, si confus, qu'à peine entend-il lui-même, lorsqu'il lit, ce qu'il a voulu dire.

Il semble que, quelque temps après Saint Augustin, loin que la connoissance de la pure spiritualité se perfectionnât, elle fut peu-à-peu obscurcie. La philosophie d'Aristote qui devint en vogue dans le douziéme siècle, fit presque tomber les théologiens dans l'opinion d'Origène & de Tertullien. Il est vrai qu'ils nièrent formellement que dans l'essence spirituelle il se trouvât rien de corporel, rien de subtil, rien enfin qui appartînt au corps; mais d'un autre côté, ils détruisoient tout ce qu'ils supposoient, en donnant une étendue aux esprits, infinie à Dieu, & finie aux anges & aux ames. Ils prétendoient que les substances spitituelles occupoient & remplissoient un lieu fixe & déterminé: or ces opinions sont directement contraires aux saines idées de la spiritualité. Ainsi, l'on peut dire que jusqu'aux cartésiens, les lumières que Saint Augustin avoit données sur la pure corporéité de Dieu, étoient diminuées de beaucoup. Les théologiens condamnoient Origène & Tertullien; & dans le fond, ils étoient beaucoup plus proches du sentiment de ces anciens que de celui de Saint Augustin. Ecoutons sur cela raisonner M. Bayle à l'article de SIMONIDE de son *Dictionnaire historique & critique*: « Jusquà M. Descartes, tous nos » docteurs, soit théologiens, soit philosophes, » avoient donné une étendue aux esprits, infi» nie à Dieu, finie aux anges & aux ames rai» sonnables. Il est vrai qu'ils soutenoient que » cette étendue n'est point matérielle, ni com» posée de parties, & que les esprits sont tout » entiers dans chaque partie de l'espace qu'ils » occupent: *toti in toto, & toti in singulis parti*» *bus*. De là sont sortis les trois espèces de pré» sence locale, *ubi circumscriptivum, ubi definiti*» *vum, ubi repletivum*; la première pour les corps; » la seconde pour les esprits creés, & la troisième » pour Dieu. Les cartésiens ont renversé tous ces » dogmes; ils disent que les esprits n'ont aucune » sorte d'étendue, ni de présence locale; mais on » rejette leur sentiment comme très-absurde. » Disons donc qu'encore aujourd'hui presque tous » nos philosophes & tous nos théologiens ensei» gnent, conformément aux idées populaires, » que la substance de Dieu est répandue dans » des espaces infinis. Or il est certain que c'est » ruiner d'un côté ce qu'on bâtit de l'autre. C'est » redonner en effet à Dieu la matérialité qu'on » lui avoit ôtée. Vous dites qu'il est un esprit, » voilà qui est bien; c'est lui donner une na» ture différente de la matière. Mais en même » temps vous dites que la substance est répandue » par-tout; vous dites donc qu'elle est étendue, » quelle qu'elle soit, à des parties distinctes, » impénétrables, inséparables les unes des autres. » C'est un monstre que de prétendre que l'ame » soit toute dans le cerveau & toute dans le » cœur. On ne conçoit point que l'étendue di» divine & l'étendue de la matière puissent être » au même lieu, ce seroit une véritable péné» tration de dimensions que notre raison ne con» çoit pas. Outre cela, les choses qui sont pé» nétrées avec un troisième, sont pénétrées en» tr'elles, & ainsi le ciel & le globe de la terre » sont pénétrés entr'eux; car ils seroient pénétrés » avec la substance divine, qui, selon vous, n'a » point de parties; d'où il résulte que le soleil » est pénétré avec le même être que la terre. » En un mot, si la matière n'est matière que » parce qu'elle est étendue, il s'ensuit que toute » étendue est matière; l'on vous défie de mar» quer aucun attribut différent de l'étendue par » lequel la matière soit matière. L'impénétra» bilité des corps ne peut venir que de l'étendue; » nous n'en saurions concevoir que ce fondement » & ainsi vous devez dire que si les esprits étoient » étendus, ils seroient impénétrables; ils ne se» roient donc point différens des corps par la » pénétrabilité. Après tout, selon le dogme or» dinaire, l'étendue divine n'est ni plus ni moins » ou impénétrable ou pénétrable que celle du » corps. Les parties, appellez-les *virtuelles* tant » qu'il vous plaira; ces parties, dis-je, ne peu» vent point être pénétrées les unes avec les » autres; mais elles peuvent l'être avec les parties » de la matière. N'est-ce pas ce que vous dites » de celles de la matière? mais elles peuvent » pénétrer les parties virtuelles de l'étendue di» vine. Si vous consultez exactement le sens com» mun, vous concevrez que, lorsque deux éten» dues sont pénétrativement au même lieu, l'une » est aussi pénétrable que l'autre. On ne peut donc » point dire que l'étendue de la matière diffère » d'aucune autre sorte d'étendue par l'impéné-

trabilité

» trablilité : il eſt donc certain que toute etendue » eſt auſſi matière ; & par conſéquent vous n'ô» tez à Dieu que le nom de corps, & vous lui » en laiſſez toute la réalité lorſque vous dites » qu'il eſt étendu » ? Conſultez l'*article de l'*Ame, où l'on prouve, à la faveur de la raiſon & de quelques étincelles de bonne philoſophie, qu'outre les ſubſtances matérielles, il faut encore admettre des ſubſtances purement ſpirituelles & réellement diſtinctes des premiers. Il eſt vrai que nous ignorons ce que ſont au fond ces deux ſortes de ſubſtances ; comment elles vienent ſe joindre l'une à l'autre ; ſi leurs propriétés ſe réduiſent au petit nombre de celles que nous connoiſſons. C'eſt ce qu'il eſt impoſſible de décider, & d'autant plus impoſſible, que nous ignorons abſolument en quoi conſiſte l'eſſence de la matière & ce que les corps ſont en eux-mêmes. Les modernes, il eſt vrai, ont fait ſur cela quelques pas de plus que les anciens ; mais qu'il leur en reſte encore à faire ! (*Anc. Encyclop.*)

INFINITÉ, ſ. f. Qui voudra ſavoir de quelle eſpèce eſt l'idée à laquelle nous donnons le nom d'*infinité*, ne peut mieux parvenir à cette connoiſſance qu'en conſidérant à quoi c'eſt que notre eſprit attribue plus immédiatement l'*infinité*, & comment il vient à ſe former cette idée. Il me ſemble que le fini & l'infini ſont regardés comme des modes de la quantité, & qu'ils ne ſont attribués originairement, & dans leur première dénomination qu'aux choſes qui ont des parties & qui ſont capables du plus ou du moins par l'addition ou la ſouſtraction de la moindre partie. Telles ſont les idées de l'eſpace, de la durée & du nombre. A la vérité, nous ne pouvons qu'être perſuadés que Dieu, cet être ſuprême, de qui & par qui ſont toutes choſes, eſt inconcevablement infini : cependant lorſque nous appliquons dans notre entendement, dont les vues ſont ſi foibles & ſi bornées, notre idée de l'infini à ce premier être, nous le faiſons principalement par rapport à ſa durée & à ſon ubiquité ; & plus figurément, à mon avis, par rapport à ſa puiſſance, à ſa ſageſſe, à ſa bonté & à ſes autres attributs qui ſont effectivement inépuiſables & incompréhenſibles ; car lorſque nous nommons ces attributs *infinis*, nous n'avons aucune autre idée de cette infinité, que celle qui porte l'eſprit à faire quelque ſorte de réflexion ſur le nombre ou l'étendue des actes ou des objets de la puiſſance, de la ſageſſe & de la bonté de Dieu : actes ou objets qui ne peuvent jamais être ſuppoſés en ſi grand nombre que ces attributs ne ſoient toujours bien au-delà, quoique nous les multipliions en nous-mêmes avec une infinité de nombres multipliés ſans fin. Du reſte, je ne prétends pas expliquer comment ces attributs ſont en Dieu, qui eſt infiniment au-deſſus de la foible capacité de notre eſprit, dont les vues ſont ſi courtes. Ces attributs contiennent ſans doute en eux-mêmes toute perfection poſſible ; mais telle eſt, dis-je, la manière dont nous les concevons, & telles ſont les idées que nous avons de leur *infinité*.

Après avoir donc établi que l'eſprit regarde le fini & l'infini comme des modifications de l'expanſion & de la durée, il faut commencer par examiner comment l'eſprit vient à s'en former des idées. Pour ce qui eſt de l'idée du fini, la choſe eſt fort aiſée à comprendre ; car des portions bornées d'étendue venant à frapper nos ſens, nous donnent l'idée du fini ; & les périodes ordinaires de ſucceſſions, comme les heures, les jours & les années, qui ſont autant de longueurs bornées par leſquelles nous meſurons le temps & la durée, nous fourniſſent encore la même idée. La difficulté conſiſte à ſavoir comment nous acquérons les idées infinies d'éternité & d'immenſité, puiſque les objets qui nous environnent ſont ſi éloignés d'avoir aucune affinité ou proportion avec cette étendue infinie.

Quiconque a l'idée de quelque longueur déterminée d'eſpace, comme d'un pied, trouve qu'il peut répéter cette idée, & en la joignant à la précédente, former l'idée de deux pieds, & enſuite de trois par l'addition d'une troiſième, & avancer toujours de même, ſans jamais venir à la fin des additions, ſoit de la même idée d'un pied, ou, s'il veut, d'une double de celle-là, ou de quelqu'autre idée de longueur, comme d'un mille, ou du diamètre de la terre, ou de l'*orbis magnus* : car laquelle de ces idées qu'il prenne, & combien de fois il les double, ou de quelque manière qu'il les multiplie, il voit qu'après avoir continué ces additions en lui même, & étendu auſſi ſouvent qu'il a voulu l'idée ſur laquelle il a d'abord fixé ſon eſprit, il n'a aucune raiſon de s'arrêter, & qu'il ne ſe trouve pas d'un point plus près de la fin de ces ſortes de multiplications, qu'il l'étoit lorſqu'il les a commencées. Ainſi la puiſſance qu'il a d'étendre ſans fin ſon idée de l'eſpace par de nouvelles additions, étant toujours la même ; c'eſt de là qu'il tire l'idée d'un eſpace infini.

Tel eſt, à mon avis, le moyen par où l'eſprit ſe forme l'idée d'un eſpace infini. Mais parce que nos idées ne ſont pas toujours des preuves de l'exiſtence des choſes ; examiner, après cela, ſi un tel eſpace ſans bornes dont l'eſprit a l'idée, exiſte actuellement, c'eſt une queſtion tout-à-fait différente. Cependant, puiſqu'elle ſe préſente ici ſur notre chemin, je penſe être en droit de dire que nous ſommes portés à croire qu'effectivement l'eſpace eſt en lui même actuellement infini ; & c'eſt l'idée même de l'eſpace qui nous y conduit naturellement. En effet, ſoit que nous conſidérions l'eſpace comme l'étendue du corps, ou comme exiſtant par lui-même ſans contenir aucune matière ſolide ; car non-ſeulement nous avons l'idée d'un tel eſpace vuide de corps ; mais je penſe avoir prouvé la néceſſité de ſon exiſtence

pour le mouvement des corps, il est impossible que l'esprit y puisse jamais trouver ou supposer des bornes, ou être arrêté nulle part en avançant dans cet espace, quelque loin qu'il porte ses pensées. Tant s'en faut que des bornes de quelque corps solide, quand ce seroit des murailles de diamant, puissent empêcher l'esprit de porter ses pensées plus avant dans l'espace & dans l'étendue, qu'au contraire cela lui en facilite les moyens; car aussi loin que s'étend le corps, aussi loin s'étend l'étendue, c'est de quoi personne ne peut douter. Mais lorsque nous sommes parvenus aux dernières extrémités du corps, qu'y a-t-il là qui puisse arrêter l'esprit & le convaincre qu'il est arrivé au bout de l'espace, puisque bien loin d'appercevoir aucun bout, il il est persuadé que le corps lui-même peut se mouvoir dans l'espace qui est au-delà? car s'il est nécessaire qu'il y ait parmi les corps un espace vuide, quelque petit qu'il soit, pour que les corps puissent se mouvoir, & par conséquent si les corps peuvent se mouvoir dans ou à travers cet espace vuide, ou plutôt, s'il est impossible qu'aucune particule de matière se meuve que dans un espace vuide, il est tout visible qu'un corps doit être dans la même possibilité de se mouvoir dans un espace vuide, au-delà des dernières bornes des corps, que dans un vuide dispersé parmi les corps; car l'idée d'un espace vuide, qu'on appelle autrement *pur espace*, est exactement la même, soit que cet espace se trouve entre les corps, ou au-delà de leurs dernières limites. C'est toujours le même espace; l'un ne diffère point de l'autre en nature, mais en degré d'expansion, & il n'y a rien qui empêche le corps de s'y mouvoir; de sorte que par tout où l'esprit se transporte par la pensée parmi les corps ou au delà de tous les corps, il ne sauroit trouver nulle part des bornes & une fin à cette idée uniforme de l'espace; ce qui doit l'obliger à conclure nécessairement de la nature & de l'idée de chaque partie de l'espace, que l'espace est actuellement infini.

Comme nous acquérons l'idée de l'immensité par la puissance que nous trouvons en nous-mêmes de répéter l'idée de l'espace aussi souvent que nous voulons, nous venons aussi à nous former l'idée de l'éternité par le pouvoir que nous avons de répéter l'idée d'une longueur particulière de durée avec une infinité de nombres ajoutés sans fin: car nous sentons en nous-mêmes que nous ne pouvons non plus arriver à la fin de ces répétitions, qu'à la fin des nombres, ce que chacun est convaincu qu'il ne sauroit faire. Mais de savoir s'il y a quelque être réel dont la durée soit éternelle, c'est une question toute différente de ce que je viens de poser, que nous avons une idée de l'éternité. Et sur cela je dis que quiconque considère quelque chose comme actuellement existant, doit venir nécessairement à quelque chose d'éternel.

S'il est vrai que notre idée de l'*infinité* nous vienne de ce pouvoir que nous remarquons en nous-mêmes de répéter sans fin nos propres idées, on peut demander pourquoi nous n'attribuons pas l'*infinité* à d'autres idées, aussi bien qu'à celle de l'espace & de la durée, puisque nous les pouvons répéter aussi aisément & aussi souvent dans notre esprit que ces dernières; & cependant personne ne s'est encore avisé d'admettre une douceur infinie, ou une infinie blancheur, quoiqu'on puisse répéter l'idée du doux ou du blanc aussi souvent que celles d'une aune ou d'un jour? A cela je réponds que la répétition de toutes les idées qui sont considérées comme ayant des parties, & qui sont capables d'accroissement par l'addition de parties égales ou plus petites, nous fournit cette idée de l'*infinité*, parce que, par cette répétition sans fin, il se fait un accroissement continuel qui ne peut avoir de bout; mais dans d'autres idées, ce n'est plus la même chose; car que j'ajoute la plus petite partie qu'il soit possible de concevoir, à la plus vaste idée d'étendue ou de durée que j'aie présentement, elle en deviendra plus grande; mais si à la plus parfaite idée que j'aie du blanc le plus éclatant, j'y en ajoute une autre d'un blanc égal ou moins vif (car je ne saurois y joindre l'idée d'un plus blanc que celui dont j'ai l'idée, que je suppose le plus éclatant que je conçoive actuellement), cela n'augmente ni n'étend mon idée en aucune manière; c'est pourquoi on nomme *degrés* les différentes idées de blancheur, &c. A la vérité, les idées composées de parties sont capables de recevoir de l'augmentation par l'addition de la moindre partie; mais prenez l'idée du blanc qui fut hier produit en vous par la vue d'un morceau de neige, & une autre idée du blanc qu'excite en vous un autre morceau de neige que vous voyez présentement, si vous joignez ces deux idées ensemble, elles s'incorporent, pour ainsi dire, & se réunissent en une seule, sans que l'idée de blancheur en soit augmentée le moins du monde. Que si nous ajoutons un moindre degré de blancheur à un plus grand, bien loin de l'augmenter, c'est justement par-là que nous le diminuons. D'où il s'ensuit visiblement que toutes ces idées qui ne sont pas composées de parties, ne peuvent point être augmentées en telle proportion qu'il plaît aux hommes, ou au-delà de ce qu'elles leur sont représentées par leurs sens. Au contraire, comme l'espace, la durée & le nombre sont capables d'accroissement par voie de répétition, ils laissent à l'esprit une idée à laquelle il peut toujours ajouter sans arriver au bout; ensorte que nous ne saurions concevoir un terme qui borne ces additions ou ces progressions, & par conséquent ce sont-là les seules idées qui conduisent nos pensées vers l'infini.

Mais quoique notre idée de l'*infinité* procède

de la considération de la quantité & des additions que l'esprit est capable d'y faire, par des répétitions réitérées sans fin de telles portions qu'il veut, cependant je crois que nous mettons une extrême confusion dans nos pensées, lorsque nous joignons l'*infinité* à quelqu'idée précise de quantité, qui puisse être supposée présente à l'esprit, & qu'après cela nous discourons sur une quantité infinie, savoir sur un espace infini ou une durée infinie; car notre idée de l'*infinité* étant, à mon avis, une idée qui s'augmente sans fin, & l'idée que l'esprit a de quelque quantité étant alors terminée à cette idée, parce que, quelque grande qu'on la suppose, elle ne sauroit être plus grande qu'elle est actuellement; joindre l'*infinité* à cette dernière idée, c'est prétendre ajuster une mesure déterminée à une grandeur qui va toujours en augmentant. C'est pourquoi je ne pense pas que ce soit une vaine subtilité de dire qu'il faut distinguer soigneusement entre l'idée de l'*infinité* de l'espace, & l'idée d'un espace infini. La première de ces idées n'est autre chose qu'une progression sans fin, qu'on suppose que l'esprit fait par des répétitions de l'espace qu'il lui plaît de choisir. Mais supposer qu'on a actuellement dans l'esprit l'idée d'un espace infini, c'est supposer que l'esprit a déjà parcouru, & qu'il voit actuellement toutes les idées répétées de l'espace, qu'une répetition à l'infini ne peut jamais lui représenter totalement, ce qui renferme en soi une contradiction manifeste.

Cela sera peut-être un peu plus clair, si nous l'appliquons aux nombres. L'*infinité* des nombres auxquels tout le monde voit qu'on peut toujours ajouter, sans pouvoir approcher de la fin de ces additions, paroît sans peine à quiconque y fait réflexion. Mais quelque claire que soit cette idée de l'*infinité* des nombres, rien n'est pourtant plus sensible que l'absurdité d'une idée actuelle d'un nombre infini. Quelques idées positives que nous ayons en nous mêmes d'un certain espace, nombre ou durée, de quelque grandeur qu'elles soient, ce seront toujours des idées finies. Mais lorsque nous supposons un reste inépuisable ou nous ne concevons aucunes bornes, de sorte que l'esprit y trouve de quoi faire des progressions continuelles, sans en pouvoir jamais remplir toute l'idée, c'est là que nous trouvons notre idée de l'infini. Or bien qu'à la considérer dans cette vue, je veux dire, à n'y concevoir autre chose qu'une négation de limites, elle nous paroisse fort claire; cependant lorsque nous voulons nous former l'idée d'une expansion ou d'une durée infinie, cette idée devient alors fort obscure & fort embrouillée, parce qu'elle est composée de deux parties fort différentes, pour ne pas dire entièrement incompatibles. Car supposons qu'un homme forme dans son esprit l'idée de quelqu'espace ou de quelque nombre, aussi grand qu'il voudra, il est visible que l'esprit s'arrête & se borne à cette idée, ce qui est directement contraire à l'idée de l'*infinité* qui consiste dans une progression qu'on suppose sans bornes. De là vient, à mon avis, que nous nous brouillons si aisément lorsque nous venons à raisonner sur un espace infini ou sur une durée infinie, parce voulant combiner deux idées qui ne sauroient subsister ensemble, bien loin d'être deux parties d'une même idée, comme je l'ai dit d'abord pour m'accommoder à la supposition de ceux qui prétendent avoir une idée positive d'un espace ou d'un nombre infini, nous ne pouvons tirer des conséquences de l'une à l'autre sans nous engager dans des difficultés insurmontables, & toutes pareilles à celles où se jetteroit celui qui voudroit raisonner du mouvement sur l'idée du mouvement qui n'avance point; c'est-à-dire, sur une idée aussi chimérique & aussi frivole que celle d'un mouvement en repos. D'où je crois être en droit de conclure que l'idée d'un espace, ou, ce qui est la même chose, d'un nombre infini; c'est-à-dire, d'un espace ou d'un nombre qui est actuellement présent à l'esprit, & sur lequel il fixe & termine sa vue, est différente de l'idée d'un espace ou d'un nombre qu'on ne peut jamais épuiser par la pensée, quoiqu'on l'étende sans cesse par des additions & des progressions continuées sans fin; car de quelqu'étendue que soit l'idée d'un espace que j'ai actuellement dans l'esprit, sa grandeur ne surpasse point la grandeur qu'elle a dans l'instant même qu'elle est présente à mon esprit, bien que dans le moment suivant je puisse l'étendre au double, & ainsi à l'infini; car enfin rien n'est infini que ce qui n'a point de bornes: & telle est cette idée de l'*infinité* à laquelle nos pensées ne sauroient trouver aucune fin.

Mais de toutes les idées qui nous fournissent l'idée de l'*infinité*, telle que nous sommes capables de l'avoir, il n'y en a aucune qui nous en donne une idée plus nette & plus distincte que celle du nombre, comme nous l'avons déjà remarqué. Car lors même que l'esprit applique l'idée de l'*infinité* à l'espace & à la durée, il se sert d'idées de nombre répétés, comme de millions de millions de lieues ou d'années, qui sont autant d'idées distinctes, que le nombre empêche de tomber dans un confus entassement où l'esprit ne sauroit éviter de se perdre. Mais quand nous avons ajouté autant de millions qu'il nous a plu, de certaines longueurs d'espace ou de durée, l'idée la plus claire que nous nous puissions former de l'*infinité*, c'est ce reste confus & incompréhensible de nombres, qui multipliés sans fin ne laissent voir aucun bout qui termine ces additions.

Pour pénétrer plus avant dans cette idée que nous avons de l'*infinité*, & nous convaincre que ce n'est autre chose qu'une *infinité* de nombres que nous appliquons à des parties déterminées dont nous avons des idées distinctes dans l'esprit,

il ne sera peut-être pas inutile de considérer qu'en général nous ne regardons pas le nombre comme infini, au lieu que nous sommes portés à attacher cette idée à la durée & à l'expansion ; ce qui vient de ce que dans le nombre nous trouvons une fin; car comme il n'y a rien dans le nombre moindre que l'unité, nous nous arrêtons là, & y trouvons, pour ainsi dire, le bout de nos comptes. Du reste, nous ne pouvons mettre aucunes bornes à l'addition ou à l'augmentation des nombres. Nous sommes à cet égard comme à l'extrémité d'une ligne qui peut être continuée de l'autre côté au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir. Mais il n'en est pas de même à l'égard de l'espace & de la durée ; car dans la durée, nous considérons cette ligne de nombres comme étendue de deux côtés, à une longueur inconcevable, indéterminée & infinie ; ce qui paroîtra évidemment à quiconque voudra réfléchir sur l'idée qu'il a de l'éternité, qui, je crois, ne lui paroîtra autre chose que cette infinité de nombres étendue de deux côtés, à l'égard de la durée passée, & de celle qui est à venir, *à parte ante*, & *à parte post*, comme on en parle dans les écoles ; car lorsque nous voulons considérer l'éternité *à parte ante*, que faisons-nous autre chose, que de répéter dans notre esprit en commençant par le temps présent où nous existons, les idées des années, ou des siècles ou de quelqu'autre portion que ce soit de la durée passée ; convaincus en nous-mêmes que nous pouvons continuer ces additions par une *infinité* de nombres qui ne peut jamais nous manquer? Et lorsque nous considérons l'éternité *à parte post*, nous commençons aussi par nous-mêmes, précisément de la même manière, en étendant, par des périodes à venir, multipliées sans fin, cette ligne de nombres que nous continuons comme auparavant ; & ces deux lignes jointes ensemble font cette durée que nous nommons *éternité*, laquelle paroît infinie de quelque côté que nous la considérions, ou devant ou derrière ; parce que nous appliquons toujours au côté que nous envisageons l'*infinité* des nombres ; c'est-à-dire, la puissance d'ajouter toujours plus, sans jamais parvenir à la fin de ces additions.

La même chose arrive à l'égard de l'espace où nous nous considérons comme placés dans un centre d'où nous pouvons ajouter de tous côtés des lignes indéfinies de nombre, comptant vers tous les endroits qui nous environnent une aune, une lieue, un diamètre de la terre ou de l'*orbis magnus* que nous multiplions par cette *infinité* de nombres aussi souvent que nous voulons ; & comme nous n'avons pas plus de raison de donner des bornes à ces idées répétées qu'au nombre, nous acquérons par-là l'idée indéterminée de l'immensité.

Et parce que, dans quelque masse de matière que ce soit, notre esprit ne peut jamais arriver à la dernière divisibilité, il se trouve aussi en cela une *infinité* à notre égard, & qui est aussi une *infinité* de nombre; mais avec cette différence, que dans l'*infinité* qui regarde l'espace & la durée, nous n'employons que l'addition des nombres ; au lieu que la divisibilité de la matière est semblable à la division de l'unité en ses fractions, où l'esprit trouve à faire des additions à l'infini, aussi bien que dans les additions précédentes, cette division n'étant en effet qu'une continuelle addition de nouveaux nombres. Or dans l'addition de l'un nous ne pouvons non plus avoir l'idée positive d'un espace infiniment grand, que par la division de l'autre arriver à l'idée d'un corps infiniment petit; notre idée de l'*infinité* étant à tous égards une idée fugitive, & qui, pour ainsi dire, grossit toujours par une progression qui va à l'infini sans pouvoir être fixée nulle part.

Il seroit, je pense, bien difficile de trouver quelqu'un assez extravagant pour dire qu'il a une idée positive d'un nombre actuellement infini ; cette *infinité* ne consistant que dans le pouvoir d'ajouter quelque combinaison d'unité au dernier nombre, quel qu'il soit, & cela aussi long-temps, & autant qu'on veut. Il en est de même à l'égard de l'*infinité* de l'espace & de la durée, où ce pouvoir dont je viens de parler, laisse toujours à l'esprit le moyen d'ajouter sans fin. Cependant il y a des gens qui se figurent d'avoir des idées positives d'une durée infinie ou d'un espace infini. Mais pour anéantir une telle idée positive de l'infini que ces personnes prétendent avoir, je crois qu'il suffit de leur demander s'ils pourroient ajouter quelque chose à cette idée, ou non, ce qui montre sans peine le peu de fondement de cette prétendue idée. En effet, nous ne saurions avoir, ce me semble, aucune idée positive d'un certain espace ou d'une certaine durée qui ne soit composée d'un certain nombre de pieds ou d'aunes, de jours ou d'années, qui ne soit commensurable aux nombres répétés de ces communes mesures dont nous avons des idées dans l'esprit, & par lesquelles nous jugeons de la grandeur de ces sortes de quantités. Puis donc que l'idée d'un espace infini ou d'une durée infinie doit être nécessairement composée de parties infinies, elle ne peut avoir d'autre *infinité* que celle des nombres capables d'être multipliés sans fin, & non une idée positive d'un nombre actuellement infini ; car il est évident, à mon avis, que l'addition des choses infinies, comme sont toutes les longueurs dont nous avons des idées positives, ne sauroit jamais produire l'idée de l'infini qu'à la manière du nombre, qui étant composé d'unités finies, ajoutées les unes aux autres, ne nous fournit l'idée de l'infini que par la puissance que nous trouvons en nous-mêmes d'augmenter sans cesse la somme, & de faire toujours de nouvelles additions de la même

espèce, sans approcher le moins du monde de la fin d'une telle progression.

Ceux qui prétendent prouver que leur idée de l'infini est positive, se servent pour cela d'un argument qui me paroît bien frivole. Ils le tirent cet argument, de la négation d'une fin qui est, disent ils, quelque chose de négatif, mais dont la négation est positive. Mais quiconque considérera que la fin n'est autre chose dans le corps que l'extrémité ou la superficie de ce corps, aura peut-être de la peine à concevoir que la fin soit quelque chose de purement négatif; & celui qui voit que le bout de sa plume est noir ou blanc, sera porté à croire que la fin est quelque chose de plus qu'une pure négation: & en effet, lorsqu'on l'applique à la durée, ce n'est point une pure négation d'existence; mais c'est, à parler plus proprement, le dernier moment de l'existence. Que si ces gens-là veulent que la fin ne soit, par rapport à la durée, qu'une pure négation d'existence, je suis assuré qu'ils ne sauroient nier que le commencement ne soit le premier instant de l'existence de l'être qui commence à exister, & jamais personne n'a imaginé que ce fût une pure négation. D'où il s'ensuit, par leur propre raisonnement, que l'idée de l'éternité *à parte ante*, ou d'une durée sans commencement, n'est qu'une idée négative.

L'idée de l'infini a, je l'avoue, quelque chose de positif dans les choses même que nous appliquons à cette idée. Lorsque nous voulons penser à un espace infini ou à une durée infinie, nous nous représentons d'abord une idée fort étendue, comme vous diriez de quelques millions de siècles ou de lieues, que peut-être nous doublons & multiplions plusieurs fois. Et tout ce que nous assemblons ainsi dans notre esprit est positif: c'est l'amas d'un grand nombre d'idées positives d'espace ou de durée; mais ce qui reste toujours au-delà, c'est de quoi nous n'avons non plus de notion positive & distincte qu'un pilote en a de la profondeur de la mer, lorsqu'y ayant jeté un cordeau de quantité de brasses; il ne trouve aucun fond; il connoît bien par-là que la profondeur est de tant de brasses & au-delà; mais il n'a aucune notion distincte de ce surplus. De sorte que s'il pouvoit ajouter toujours une nouvelle ligne, & qu'il trouvât que le plomb avançât toujours sans s'arrêter jamais, il seroit à peu près dans l'état où se rencontre notre esprit, lorsqu'il tâche d'arriver à une idée complette & positive de l'infini: & dans ce cas, que le cordeau soit de dix brasses ou de dix mille, il sert également à faire voir ce qui est au-delà, je veux dire à nous découvrir fort confusément & par voie de comparaison, que ce n'est pas là tout, & qu'on peut aller encore plus avant. L'esprit a une idée positive d'autant d'espace qu'il en conçoit actuellement; mais dans les efforts qu'il fait pour rendre cette idée infinie, il a beau l'étendre & l'augmenter sans cesse, elle est toujours incomplette. Autant d'espace que l'esprit se représente à lui-même dans l'idée qu'il se forme d'une certaine grandeur, c'est tout autant d'étendue nettement & réellement tracée dans l'entendement; mais l'infini est encore plus grand. D'où j'infère: 1. que l'idée d'autant est claire & positive; 2. que l'idée de quelque chose de plus grand est aussi claire, mais que ce n'est qu'une idée comparative; 3. que l'idée d'une quantité qui passe d'autant toute grandeur qu'on ne sauroit la comprendre, est une idée purement négative qui n'a absolument rien de positif; car celui qui n'a pas une idée claire & positive de la grandeur d'une certaine étendue (ce qu'on cherche précisément dans l'idée de l'infini), ne sauroit avoir une idée compréhensive des dimensions de cette étendue, & je ne pense pas que personne prétende avoir une telle idée par rapport à ce qui est infini. Car de dire qu'un homme a une idée claire & positive d'une quantité, sans savoir quelle en est la grandeur, c'est raisonner aussi juste que de dire que celui-là a une idée claire & positive des grains de sable qui sont sur le rivage de la mer, qui ne sait pas à la vérité combien il y en a, mais qui sait seulement qu'il y en a plus de vingt. Or c'est justement là l'idée parfaite & positive que nous avons d'un espace ou d'une durée infinie, lorsque nous disons de l'un & de l'autre qu'ils surpassent l'étendue ou la durée de 10, 100, 1000, ou de quelqu'autre nombre de lieues ou d'années, dont nous avons, ou dont nous pouvons avoir une idée positive. Et c'est là, je crois, toute l'idée que nous avons de l'infini. De sorte que tout ce qui est au-delà de notre idée positive à l'égard de l'infini, est environné de ténèbres, & n'excite dans l'esprit qu'une confusion indéterminée d'une idée négative, où je ne puis voir autre chose, si ce n'est que je ne comprends point ni ne puis comprendre ce que j'y voudrois concevoir, & cela parce que c'est un objet trop vaste pour une capacité foible & bornée comme la mienne: ce qui ne peut être que fort éloigné d'une idée complette & positive, puisque la plus grande partie de ce que je voudrois comprendre, est à l'écart sous la dénomination vague de quelque chose qui est toujours plus grand. Car de dire qu'après avoir mesuré autant, ou avoir été si avant dans une quantité, on n'en trouve pas le bout, c'est dire seulement que cette quantité est plus grande. De sorte que nier d'une certaine quantité qu'elle ait une fin, signifie seulement en d'autres termes qu'elle est plus grande, & la totale négation d'une fin n'emporte autre chose que l'idée d'une quantité toujours plus grande, que vous retenez en vous-même, pour l'appliquer à toutes les progressions que votre esprit fera sur la quantité, en ajoutant à toutes les idées de quantité que vous avez, ou qu'on

peut supposer que vous ayiez. Qu'on juge à présent si c'est-là une idée positive.

Je voudrois bien que ceux qui prétendent avoir une idée positive de l'éternité, me disent si l'idée qu'ils ont de la durée enferme de la succession ou non? Si elle n'enferme aucune succession, ils sont obligés de faire voir la différence qu'il y a entre la notion qu'ils ont de la durée, lorsqu'elle est appliquée à un être éternel, & celle qu'ils en ont, lorsqu'elle est appliquée à un être fini; parce qu'ils trouveront peut être d'autres personnes que moi, qui leur faisant un libre aveu de la foiblesse de leur entendement dans ce point, déclareront que la notion qu'ils ont de la durée les oblige à concevoir que de tout ce qui a de la durée, la continuation en a été plus longue aujourd'hui qu'hier. Que, si pour éviter de mettre de la succession dans l'existence éternelle, ils recourent à ce qu'on appelle dans les écoles *punctum stans*, point fixe & permanent; je crois que cet expédient ne leur servira pas beaucoup à éclaircir la chose, ou à nous donner une idée plus claire & plus positive d'une durée infinie; rien ne me paroissant plus inconcevable qu'une durée sans succession. Et d'ailleurs supposé que ce point permanent signifie quelque chose, comme il n'a aucune quantité de durée, finie ou infinie, on ne peut l'appliquer à la durée infinie dont nous parlons. Mais si notre foible capacité ne nous permet pas de séparer la succession d'avec la durée, quelle qu'elle soit, notre idée de l'éternité ne peut être composée que d'une succession infinie de momens, dans laquelle toutes choses existent. Du reste, si quelqu'un a, ou peut avoir une idée positive d'un nombre actuellement infini, je m'en rapporte à lui-même. Qu'il voie quand c'est que ce nombre infini, dont il prétend avoir l'idée, est assez grand pour qu'il ne puisse y rien ajouter lui-même; car tandis qu'il peut l'augmenter, je m'imagine qu'il sera convaincu en lui-même, que l'idée qu'il a de ce nombre, est un peu trop resserrée pour faire une *infinité* positive.

Je crois qu'une créature raisonnable, qui faisant usage de son esprit, veut bien prendre la peine de réfléchir sur son existence, ou sur celle de quelqu'autre être que ce soit, ne peut éviter d'avoir l'idée d'un être tout sage, qui n'a eu aucun commencement: & pour moi, je suis assuré d'avoir une telle idée d'une durée infinie. Mais cette négation d'un commencement n'étant qu'une négation d'une chose positive, ne peut guères me donner une idée positive de l'*infinité*, à laquelle je ne saurois parvenir, quelqu'effor que je donne à mes pensées pour m'en former une notion claire & complette. J'avoue, dis-je, que mon esprit se perd dans cette poursuite, & qu'après tous mes efforts, je me trouve toujours en-deçà du but, bien loin de l'atteindre.

Quiconque pense avoir une idée positive d'un espace infini, trouvera, je m'assure, s'il y fait un peu de réflexion, qu'il n'a pas plus d'idée du plus grand que du plus petit espace. Car pour ce dernier, qui semble le plus aisé à concevoir & le plus proportionné à notre portée, nous ne pouvons au fond y découvrir autre chose qu'une idée comparative de petitesse, qui sera toujours plus petite qu'aucune de celles dont nous avons une idée positive. Toutes les idées positives que nous avons de quelque quantité que ce soit, grande ou petite, ont toujours des bornes; quoique nos idées de comparaison, par où nous pouvons toujours ajouter à l'une & ôter de l'autre, n'en aient point; car ce qui reste, soit grand ou petit, n'étant pas compris dans l'idée positive que nous avons, est dans les ténèbres, & ne consiste, à notre égard, que dans la puissance que nous avons d'étendre l'un & de diminuer l'autre, sans jamais cesser. Un pilon & un mortier réduiront tout aussi-tôt une partie de matière à l'indivisibilité, que l'esprit du plus subtil mathématicien; & un arpenteur pourroit aussi-tôt mesurer à la perche l'espace infini, qu'un philosophe s'en former l'idée par la pénétrante vivacité de son esprit, ou le comprendre par la pensée, ce qui est en avoir une idée positive. Celui qui pense à un cube d'un pouce de diamètre, en a dans son esprit une idée claire & positive. Il peut de même se former l'idée d'un cube d'un demi-pouce, d'un quart ou d'un dix-huitième de pouce, & toujours en diminuant, jusqu'à ce qu'il ne lui reste dans l'esprit que l'idée de quelque chose d'extrêmement petit, mais qui cependant ne parvient point à cette petitesse incompréhensible que la division peut produire. Son esprit est aussi éloigné de ce reste de petitesse que lorsqu'il a commencé la division: & par conséquent il ne vient jamais à avoir une idée claire & positive de cette petitesse qui est la suite d'une infinie divisibilité.

Quiconque jette les yeux sur l'*infinité*, se fait d'abord une idée fort étendue de la chose à quoi il l'applique, soit espace ou durée; & peut-être se fatigue-t il lui-même à force de multiplier dans son esprit cette première idée. Cependant, après tous ses efforts, il ne se trouve pas plus près d'avoir une idée positive & distincte de ce qui reste, pour en faire un infini positif, que le paysan d'Horace en avoit de l'eau qui devoit passer dans le canal d'un fleuve qu'il trouva sur son chemin.

Ce pauvre sot que l'eau du fleuve arrête,
Pour pouvoir à pied sec plus aisément passer,
Va se mettre dans la tête
De la voir écouler.
Il attend ce moment; mais le fleuve rapide
Continue à suivre son cours,
Et le suivra toujours.

J'ai vu quelques personnes qui mettent une

si grande différence entre une durée infinie & un espace infini, qu'ils se persuadent à eux-mêmes qu'ils ont une idée positive de l'éternité, mais qu'ils n'ont ni ne peuvent avoir aucune idée d'un espace infini. Voici, à mon avis, d'où vient cette erreur: c'est que ces gens-là trouvant par les réflexions solides qu'ils font sur les causes & les effets, qu'il est nécessaire d'admettre quelqu'être éternel, & par conséquent de regarder l'existence de cet être comme correspondante à l'idée qu'ils ont de l'éternité; & d'autre part, ne voyant pas qu'il soit nécessaire, mais jugeant au contraire qu'il est absolument absurde que le corps soit infini, ils concluent hardiment qu'ils ne sauroient avoir l'idée d'un espace infini, parce qu'ils ne sauroient imaginer la matière infinie; conséquence fort mal tirée, à mon avis, parce que l'existence de la matière n'est non-plus nécessaire à l'existence de l'espace, que l'existence du mouvement ou du soleil l'est à la durée, quoiqu'on soit accoutumé de s'en servir pour la mesurer, & je ne doute pas qu'un homme ne puisse aussi bien avoir l'idée de dix mille lieues en quarré, sans penser à un corps de cette étendue, que l'idée de dix mille années, sans songer à un corps qui ait existé aussi long-temps. Pour moi, il ne me semble pas plus mal-aisé d'avoir l'idée d'un espace vuide de corps, que de penser à la capacité d'un boisseau vuide de bled, ou au creux d'une noix sans cerneau. Car de ce que nous avons une idée de l'*infinité* de l'espace, il ne s'ensuit pas plus nécessairement qu'il y ait un corps solide infiniment étendu, qu'il est nécessaire que le monde soit éternel, parce que nous avons l'idée d'une durée infinie. Et pourquoi, je vous prie, nous irions-nous figurer que l'existence réelle de la matiere soit nécessaire pour soutenir notre idée d'un espace infini, puisque nous voyons que nous avons une idée claire d'une durée infinie à venir, tout de même que d'une durée infinie déjà passée, quoiqu'il n'y ait personne, à ce que je crois, qui s'imagine qu'on puisse concevoir qu'une chose existe ou ait existé dans cette durée à venir? car il est aussi impossible de joindre l'idée que nous avons d'une durée à venir à une existence présente ou passée, que de faire que l'idée du jour d'hier soit la même que celle d'aujourd'hui ou de demain, ou que d'assembler des siècles passés & à venir, & les rendre, pour ainsi dire, contemporains. Mais si ces personnes se figurent d'avoir des idées plus claires d'une durée infinie, que d'un espace infini, parce qu'il est certain que Dieu a existé de toute éternité, au lieu qu'il n'y a point de matière réelle qui remplisse l'étendue d'un espace infini: cependant comme il y a des philosophes qui croient que l'espace infini est occupé par l'infinie *omniprésence* de Dieu, tout de même que la durée infinie est occupée par l'existence éternelle de cet être suprême, il faudra qu'ils conviennent que ces philosophes ont une idée aussi claire d'un espace infini que d'une durée infinie, quoique dans l'un ou l'autre de ces cas, ils n'aient, à mon avis, ni les uns ni les autres aucune idée positive de l'*infinité*. Car quelqu'idée positive de quantité qu'un homme ait dans son esprit, il peut répéter cette idée & l'ajouter à la précédente avec autant de facilité qu'il peut ajouter ensemble, aussi souvent qu'il veut, les idées de deux jours ou de deux pas; idées positives de longueurs qu'il a dans son esprit. D'où il s'ensuit que si un homme avoit une idée positive de l'infini, soit durée ou espace, il pourroit joindre deux infinis ensemble & même faire un infini infiniment plus grand que l'autre; absurdités trop grossières pour devoir être réfutées.

Si cependant, après tout ce que je viens de dire, il se trouve des gens qui se persuadent à eux-mêmes qu'ils ont des idées claires & positives de l'infinité, il est juste qu'ils jouissent de ce rare privilège; & je serois bien aise, aussi bien que d'autres personnes que je connois, qui confessent ingénument que ces idées leur manquent, qu'ils voulussent me faire part de leurs découvertes sur cette matière; car je me suis figuré jusqu'ici que ces grandes & inexplicables difficultés qui ne cessent d'embrouiller tous les discours qu'on fait sur l'*infinité* soit de l'espace, de la durée ou de la divisibilité, étoient des preuves certaines des idées imparfaites que nous nous formons de l'infini, & de la disproportion qu'il y a entre l'*infinité* & la compréhension d'un entendement aussi borné que le nôtre. Car tandis que les hommes parlent & disputent sur un espace infini, ou une durée infinie, comme s'ils en avoient une idée aussi complette & aussi positive que des noms dont ils se servent pour les exprimer; ou de l'idée qu'ils ont d'une aune, d'une heure, ou de quelqu'autre quantité déterminée, ce n'est pas merveille que la nature incompréhensible de la chose dont ils discourent, les jette dans des embarras & des contradictions perpétuelles, & que leur esprit se trouve accablé par un objet qui est trop vaste & trop au-dessus de leur portée, pour qu'ils puissent l'examiner, & le manier, pour ainsi-dire, à leur volonté.

Si je me suis arrêté assez long-temps à considérer la durée, l'espace, le nombre, & l'*infinité* qui dérive de la contemplation de ces trois choses, ce n'a pas été peut-être au-delà de ce que la matière l'exigeoit; car il y a peu d'idées simples dont les modes donnent plus d'exercice aux pensées des hommes que celle-ci. Je ne prétends pas au reste traiter de ces choses dans toute leur étendue. Il suffit, pour mon dessein, de montrer comment l'esprit les reçoit, telles qu'elles sont, de la sensation & de la réflexion; & comment l'idée même que nous avons de l'*infinité*, quelqu'éloignée qu'elle paroisse d'aucun objet des sens ou d'aucune opération de l'esprit,

ne laisse pas de tirer de là son origine aussi bien que toutes nos autres idées. Peut-être se trouvera-t-il quelques mathématiciens qui, exercés à de plus subtiles spéculations, pourront introduire dans leur esprit les idées de l'*infinité* par d'autres voies; mais cela n'empêche pas qu'eux-mêmes n'aient eu, comme le reste des hommes, les premières idées de l'*infinité* par la sensation & la réflexion de la manière dont je viens de l'expliquer (Lok, *Ent. hum.*)

INSTINCT, s. m. (*Métaphys. & Hist. nat.*) C'est un mot par lequel on veut exprimer le principe qui dirige les bêtes dans leurs actions; mais de quelle nature est ce principe? quelle est l'étendue de l'*instinct*? Aristote & les péripatéticiens donnoient aux bêtes une ame sensitive; mais bornée à la sensation & à la mémoire, sans aucun pouvoir de réfléchir sur ses actes, de les comparer, &c. D'autres ont été beaucoup plus loin. Lactance dit qu'excepté la religion, il n'est rien en quoi les bêtes ne participent aux avantages de l'espèce humaine,

D'un autre côté, tout le monde connoît la fameuse hypothèse de M. Descartes, que ni sa grande réputation, ni celle de quelques-uns de ses sectateurs n'ont pu soutenir. Les bêtes de la même espèce ont, dans leurs opérations, une uniformité qui en a imposé à ces philosophes, & leur a fait naître l'idée d'automatisme; mais cette uniformité n'est qu'apparente, & l'habitude de voir la fait disparoître aux yeux exercés. Pour un chasseur attentif, il n'est point deux renards dont l'industrie se ressemble entièrement, ni deux loups dont la gloutonerie soit la même.

Depuis M. Descartes, plusieurs théologiens ont cru la religion intéressée au maintien de cette opinion du méchanisme des bêtes. Ils n'ont point senti que la bête, quoique pourvue de facultés qui lui sont communes avec l'homme, pouvoit en être encore à une distance infinie. Aussi l'homme lui-même est-il très-distant de l'ange, quoiqu'il partage avec lui une liberté & une immortalité qui l'approchent du trône de Dieu.

L'anatomie comparée nous montre dans les bêtes des organes semblables aux nôtres, & disposés pour les mêmes fonctions relatives à l'économie animale. Le détail de leurs actions nous fait clairement appercevoir qu'elles sont douées de la faculté de sentir; c'est-à-dire, qu'elles éprouvent ce que nous éprouvons, lorsque nos organes sont réunis par l'action des objets extérieurs. Douter si les bêtes ont cette faculté, c'est mettre en doute si nos semblables en sont pourvus, puisque nous n'en sommes assurés que par les mêmes signes. Celui qui voudra méconnoître la douleur à des cris, qui se refusera aux marques sensibles de la joie, de l'impatience, du desir, ne mérite pas qu'on lui réponde. Non-seulement il est certain que les bêtes sentent; il l'est encore qu'elles se ressouviennent. Sans la mémoire, les coups de fouet ne rendroient point nos chiens sages, & toute éducation des animaux seroit impossible. L'exercice de la mémoire les met dans le cas de comparer une sensation passée avec une sensation présente. Toute comparaison entre deux objets produit nécessairement un jugement; les bêtes jugent donc. La douleur des coups de fouet retracée par la mémoire, balance dans un chien couchant le plaisir de courre un lièvre qui part. De la comparaison qu'il fait entre ces deux sensations naît le jugement qui détermine son action. Souvent il est entraîné par le sentiment vif du plaisir; mais l'action répétée des coups rendant plus profond le souvenir de la douleur, le plaisir perd à la comparaison; alors il réfléchit sur ce qui s'est passé, & la réflexion grave dans sa mémoire une idée de relation entre un lièvre & des coups de fouet. Cette idée devient si dominante, qu'enfin la vue d'un lièvre lui fait serrer la queue & regagner promptement son maître. L'habitude de porter les mêmes jugemens les rend si prompts, & leur donne l'air si naturel, qu'elle fait méconnoître la réflexion qui les a réduits en principes: c'est l'expérience, aidée de la réflexion, qui fait qu'une belette juge sûrement de la proportion entre son corps & l'ouverture par laquelle elle veut passer. Cette idée une fois établie devient habituelle par la répétition des actes qu'elle produit; & elle épargne à l'animal toutes les tentatives inutiles; mais les bêtes ne doivent pas seulement à la réflexion de simples idées de relation; elles tiennent encore d'elle des idées indicatives plus compliquées, sans lesquelles elles tomberoient dans mille erreurs. Un vieux loup est attiré par l'odeur d'un appât; mais lorsqu'il veut en approcher, son nez lui apprend qu'un homme a marché dans les environs. L'idée, non de la présence, mais du passage d'un homme, lui indique un péril & des embûches. Il hésite donc, il tourne pendant plusieurs nuits; l'appétit le ramène aux environs de cet appât dont l'éloigne la crainte du péril indiqué. Si le chasseur n'a pas pris toutes les précautions usitées pour dérober à ce loup le sentiment du piège, si la moindre odeur de fer vient frapper son nez; rien ne rassurera jamais cet animal devenu inquiet par l'expérience.

Ces idées acquises successivement par la sensation & la réflexion, & représentées dans leur ordre par l'imagination & par la mémoire, forment le système des connoissances de l'animal, & la chaîne de ses habitudes; mais c'est l'attention qui grave dans sa mémoire tous les faits qui concourent à l'instruire; & l'attention est le produit de la vivacité des besoins. Il doit s'ensuivre que, parmi les animaux, ceux qui ont des besoins plus vifs ont plus de connoissances acquises que les autres. En effet, on apperçoit au premier coup d'œil que la vivacité des besoins est la mesure de l'intelligence dont chaque espèce est douée, & que les circonstances qui

qui peuvent rendre, pour chaque individu les besoins plus ou moins pressans, étendent plus ou moins le systême de ses connoissances.

La nature fournit aux frugivores une nourriture qu'ils se procurent facilement, sans industrie & sans réflexion : ils savent où est l'herbe qu'ils ont à brouter, & sous quel chêne ils trouveront du gland. Leur connoissance se borne à cet égard à la mémoire d'un seul fait : aussi leur conduite, quant à cet objet, paroît-elle stupide & voisine de l'automatisme ; mais il n'en est pas ainsi des carnaciers : forcés de chercher une proie qui se dérobe à eux, leurs facultés éveillées par le besoin sont dans un exercice continuel ; tous les moyens par lesquels leur proie leur est souvent échappée, se représentent fréquemment à leur mémoire. De la réflexion qu'ils sont forcés de faire sur ces faits, naissent des idées de ruses & de précautions qui se gravent encore dans la mémoire, s'y établissent en principes, & que la répétition rend habituelles. La variété & l'invention de ces idées étonnent souvent ceux auxquels ces objets sont les plus familiers. Un loup qui chasse sait par expérience que le vent apporte à son odorat les émanations du corps des animaux qu'il recherche : il va toujours le nez au vent ; il apprend de plus à juger, par le sentiment du même organe, si la bête est éloignée ou prochaine, si elle est reposée ou fuyante. D'après cette connoissance, il règle sa marche ; il va à pas de loup pour la surprendre, ou redoubler de vîtesse pour l'atteindre ; il rencontre sur la route des mulots, des grenouilles, & d'autres petits animaux dont il s'est mille fois nourri. Mais quoique déjà pressé par la faim, il néglige cette nourriture présente & facile, parce qu'il sait qu'il trouvera dans la chair d'un cerf ou d'un daim un repas plus ample & plus exquis. Dans tous les temps ordinaires, ce loup épuisera toutes les ressources qu'on peut attendre de la vigueur & de la ruse d'un animal solitaire : mais lorsque l'amour met en société le mâle & la femelle, ils ont respectivement, quant à l'objet de la chasse, des idées qui dérivent de la facilité que l'union procure. Ces loups connoissent par des expériences répétées où vivent ordinairement les bêtes fauves, & la route qu'elles tiennent, lorsqu'elles sont chassées. Ils savent aussi combien est utile un relais pour hâter la défaite d'une bête déjà fatiguée. Ces faits étant connus, ils concluent de l'ordinaire au probable, & en conséquence ils partagent leurs fonctions. Le mâle se met en quête, & la femelle, comme plus foible, attend au détroit la bête haletante qu'elle est chargée de relancer. On s'assure aisément de toutes ces démarches, lorsqu'elles sont écrites sur la terre molle ou sur la neige, & on peut y lire l'histoire des pensées de l'animal.

Le renard beaucoup plus foible que le loup, est contraint de multiplier beaucoup plus les ressources pour obtenir sa nourriture. Il a tant de moyens à prendre, tant de dangers à éviter, que sa mémoire est nécessairement chargée d'un nombre de faits qui donne à son *instinct* une grande étendue. Il ne peut pas abattre ces grands animaux dont un seul le nourriroit pendant plusieurs jours. Il n'est pas non plus pourvu d'une vîtesse qui puisse suppléer au défaut de vigueur : ses moyens naturels sont donc la ruse, la patience & l'adresse. Il a toujours, comme le loup, son odorat pour boussole. Le rapport fidèle de ce sens bien exercé l'instruit de l'approche de ce qu'il cherche, & de la présence de ce qu'il doit éviter. Peu fait pour chasser à force ouverte, il s'approche ordinairement en silence ou d'une perdrix qu'il évente, ou bien du lieu par lequel il sait que doit entrer un lièvre ou un lapin. La terre molle reçoit à peine la trace légére de ses pas. Partagé entre la crainte d'être surpris & la nécessité de surprendre lui-même, sa marche toujours précautionnée & souvent suspendue décèle son inquietude, ses desirs & ses moyens. Dans les pays giboyeux où les plaines & les bois ne laissent pas manquer de proie, il suit les lieux habités. Il ne s'approche de la demeure des hommes que quand il est pressé par le besoin ; mais alors la connoissance du danger lui fait doubler ses précautions ordinaires. A la faveur de la nuit, il se glisse le long des haies & des buissons. S'il sait que les poules sont bonnes, il se rappelle en même temps que les pièges & les chiens sont dangereux. Ces deux souvenirs guident sa marche, & la suspendent ou l'accélèrent selon le degré de vivacité que donnent à l'un d'eux les circonstances qui surviennent. Lorsque la nuit commence, & que sa longueur offre des ressources à la prévoyance du renard, le jappement éloigné d'un chien arrêtera sur le champ sa course. Tous les dangers qu'il a courus en différens temps se représentent à lui ; mais à l'approche du jour, cette frayeur extrême cède à la vivacité de l'appétit : l'animal alors devient courageux par nécessité. Il se hâte même de s'exposer, parce qu'il sait qu'un danger plus grand le menace au retour de la lumière.

On voit que les actions les plus ordinaires des bêtes, leur démarches de tous les jours supposent la mémoire, la réflexion sur ce qui s'est passé, la comparaison entre un objet présent qui les attire & des périls indiqués qui les éloignent, la distinction entre des circonstances qui se ressemblent à quelques égards, & qui différent à d'autres, le jugement & le choix entre tous ces rapports. Qu'est-ce donc que l'*instinct ?* Des effets si multipliés dans les animaux de la recherche du plaisir & de la crainte de la douleur ; les conséquences & les inductions tirées par eux des faits qui se sont placés dans leur mémoire, les actions qui en résultent ; ce systême de connoissances auxquelles l'expérience ajoute, & que

chaque jour la réflexion rend habituelles, tout cela ne peut pas se rapporter à l'*instinct*, ou bien ce mot devient synonyme avec celui d'*intelligence*.

Ce sont les besoins vifs qui, comme nous l'avons dit, gravent dans la mémoire des bêtes des sensations fortes & intéressantes, dont la chaîne forme l'ensemble de leurs connoissances. C'est par cette raison que les animaux carnaciers sont beaucoup plus industrieux que les frugivores, quant à la nourriture; mais chassez-les souvent, vous les verrez acquérir, relativement à leur défense, la connoissance d'un nombre de faits, & l'habitude d'une foule d'inductions qui les égalent aux carnaciers. De tous les animaux qui vivent d'herbes, celui qui paroît le plus stupide est peut-être le lièvre. La nature lui a donné des yeux foibles & un odorat obtus, si ce n'est l'ouie qu'il a excellente, il paroît n'être pourvu d'aucun instrument d'industrie. D'ailleurs il n'a que la fuite pour moyen de défense: mais aussi semble-t-il épuiser tout ce que la fuite peut comporter d'intentions & de variétés. Je ne parle pas d'un lièvre que des levriers forcent par l'avantage d'une vîtesse supérieure, mais de celui qui est attaqué par des chiens courans. Un vieux lièvre ainsi chassé commence par proportionner sa fuite à la vîtesse de la poursuite. Il sait par expérience qu'une fuite rapide ne le mettroit par hors de danger, que la chasse peut être longue, & que ses forces ménagées le serviront plus long-temps. Il a remarqué que la poursuite des chiens est plus ardente, & moins interrompue dans les bois fourrés où le contact de tout son corps leur donne un sentiment plus vif de son passage, que sur la terre où ses pieds ne font que poser: ainsi il évite les bois, & suit presque toujours les chemins; ce même lièvre, lorsqu'il est poursuivi par un lévrier, s'y dérobe, en cherchant les bois. Il ne peut pas douter qu'il ne soit suivi par les chiens courans sans être vu: il entend distinctement que la poursuite s'attache avec scrupule à toutes les traces de ses pas, que fait-il? après avoir parcouru un long espace en ligne droite, il revient exactement sur ces mêmes voies. Après cette ruse, il se jette de côté, fait plusieurs sauts consécutifs, & par là dérobe, au moins pour un temps, aux chiens le sentiment de la route qu'il a prise. Souvent il va faire partir du gîte un autre lièvre, dont il prend la place. Il détourne ainsi les chasseurs & les chiens par mille moyens qu'il seroit trop long de détailler. Ces moyens lui sont communs avec d'autres animaux, qui plus habiles que lui d'ailleurs, n'ont pas plus d'experience à cet égard. Les jeunes animaux ont beaucoup moins de ces ruses. C'est à la science des faits que les vieux doivent les inductions justes & promptes qui amènent ces actes multipliés.

Les ruses, l'invention, l'industrie étant une suite de la connoissance des faits gravés par le besoin dans la mémoire, les animaux doués de vigueur, ou pourvus de défenses doivent être moins industrieux que les autres. Aussi voyons-nous que le loup, qui est un des plus robustes animaux de nos climats, est un des moins rusés, lorsqu'il est chassé. Son nez, qui le guide toujours, ne le rend précautionné que contre les surprises; mais d'ailleurs il ne songe qu'à s'éloigner & à se dérober au péril par l'avantage de sa force & de son haleine. Sa fuite n'est point compliquée comme celle des animaux timides; il n'a point recours à ces feintes & à ces retours qui sont une ressource nécessaire pour la foiblesse & la lassitude. Le sanglier qui est armé de défenses, n'a point non plus recours à l'industrie. S'il se sent pressé dans sa fuite, il s'arrête pour combattre; il s'indigne & se fait redouter des chasseurs & des chiens qu'il menace & charge avec fureur. Pour se procurer une défense plus facile & une vengeance plus assurée, il cherche les buissons épais; il s'y place de manière à ne pouvoir être abordé qu'en face. Alors l'œil farouche & les soies hérissées, il intimide les hommes & les chiens, les blesse & s'ouvre un passage pour une retraite nouvelle.

La vivacité des besoins donne, comme on voit, plus ou moins d'étendue aux connoissances que les bêtes acquièrent. Leurs lumières s'augmentent en raison des obstacles qu'elles ont à surmonter. Cette faculté qui rend les bêtes capables d'être perfectionnées rejette bien loin l'idée d'automatisme qui ne peut être née que de l'ignorance des faits. Qu'un chasseur arrive avec des piéges dans un pays où ils ne sont pas encore connus des animaux, il les prendra avec une extrême facilité; & les renards même lui paroîtront imbécilles. Mais lorsque l'expérience les aura instruits, il sentira, par les progrès de leurs connoissances, le besoin qu'il a d'en acquérir de nouvelles. Il sera contraint de multiplier les ressources & de donner le change à ces animaux, en leur présentant ses appâts sous mille formes. L'un se dévoyera des refuites ordinaires à ceux de son espèce, & fera voir au chasseur des marches qui lui sont inconnues. Un autre aura l'art de lui dérober légèrement son appât, en évitant le piége. Si l'un est assiégé dans un terrier, il souffrira la faim plutôt que de franchir le pas dangereux; il s'occupera à s'ouvrir une route nouvelle; si le terrein trop ferme s'y oppose, sa patience lassera celle du chasseur qui croira s'être mépris. Ce n'est point une frayeur automate qui retient alors cet animal dans le terrier, c'est une crainte savante & raisonnée: car, s'il arrive par hasard qu'un lapin enfermé dans le même trou, sorte & détende le piége, le renard vigilant prendra sûrement ce moment pour s'échapper, & passera sans hésiter à côté du lapin pris & du piége détendu.

Parmi les différentes idées que la nécessité fait

acquérir aux animaux, on ne doit pas oublier celle des nombres. Les bêtes comptent, cela eſt certain ; & quoique juſqu'à préſent leur arithmétique paroiſſe aſſez bornée, peut être pourroit-on lui donner plus d'étendue. Dans les pays où l'on conſerve avec ſoin le gibier, on fait la guerre aux pies, parce qu'elles enlèvent les œufs, & détruiſent l'eſpérance de la ponte. On remarque donc aſſidument les nids de ces oiſeaux deſtructeurs ; & pour anéantir d'un coup la famille carnacière, on tâche de tuer la mère pendant qu'elle couve. Entre ces mères, il en eſt d'inquiettes qui déſertent leur nid, dès qu'on en approche. Alors on eſt contraint de faire un affût bien couvert au pied de l'arbre ſur lequel eſt ce nid; & un homme ſe place dans l'affût pour attendre le retour de la couveuſe, mais il attend en vain, ſi la pie qu'il veut ſurprendre a été manquée en pareil cas. Elle ſait que la foudre va ſortir de cet antre où elle a vu entrer un homme. Pendant que la tendreſſe maternelle lui tient la vue attachée ſur ſon nid, la frayeur l'en éloigne, juſqu'à ce que la nuit puiſſe la dérober au chaſſeur. Pour tromper cet oiſeau inquiet, on s'eſt aviſé d'envoyer à l'affût deux hommes, dont l'un s'y plaçoit & l'autre paſſoit; mais la pie compte & ſe tient toujours éloignée. Le lendemain trois y vont, & elle voit encore que deux ſeulement ſe retirent. Enfin il eſt néceſſaire que cinq ou ſix hommes, en allant à l'affût, mettent ſon calcul en défaut. La pie, qui croit que cette collection d'hommes ne fait que paſſer, ne tarde pas à revenir. Ce phénomène renouvellé toutes les fois qu'il eſt tenté, doit être mis au rang des phénomènes les plus ordinaires de la ſagacité des animaux.

Puiſque les animaux gardent la mémoire des faits qu'ils ont eu intérêt de remarquer ; puiſque les conſéquences qu'ils en ont tirées s'établiſſent en principes par la réflexion, & ſervent à diriger leurs actions; ils ſont perfectibles ; mais nous ne pouvons pas ſavoir juſqu'à quel degré. Nous ſommes même preſqu'étrangers au genre de perfection dont les bêtes ſont ſuſceptibles : jamais, avec un odorat tel que le nôtre, nous ne pouvons atteindre à la diverſité des rapports & des idées que donne au loup & au chien leur nez ſubtil & toujours exercé. Ils doivent à la fineſſe de ce ſens la connoiſſance de quelques propriétés de pluſieurs corps, & des idées de relations entre ces propriétés & l'état actuel de leur machine. Ces idées & ces rapports échappent à la ſtupidité de nos organes. Pourquoi donc les bêtes ne ſe perfectionnent-elles point ? pourquoi ne remarquons-nous point un progrès ſenſible dans les eſpèces ? Si Dieu n'a pas donné aux intelligences céleſtes de ſonder toute la profondeur de la nature de l'homme; ſi elles n'embraſſent pas d'un coup d'œil cet aſſemblage biſarre d'ignorance & de talens, d'orgueil & de baſſeſſe, elles peuvent dire auſſi : pourquoi donc cette eſpèce humaine, avec tant de moyens de perfectibilité, eſt-elle ſi peu avancée dans les connoiſſances les plus eſſentielles ? Pourquoi plus de la moitié des hommes eſt-elle abrutie par les ſuperſtitions ? Pourquoi ceux même à qui l'être ſuprême s'eſt manifeſté ſont-ils occupés à ſe déchirer entr'eux, au lieu de s'aider l'un l'autre à jouir en paix des fruits de la terre & de la roſée du ciel ?

Il eſt certain que les bêtes peuvent faire des progrès ; mais mille obſtacles particuliers s'y oppoſent ; & d'ailleurs il eſt apparemment un terme qu'elles ne franchiront jamais.

La mémoire ne conſerve les traces des ſenſations & des jugemens qui en ſont la ſuite, qu'autant que celles-ci ont eu le degré de force qui produit l'attention vive. Or les bêtes vêtues par la nature, ne ſont guères excitées à l'attention que par les beſoins de l'appétit & de l'amour. Elles n'ont pas de ces beſoins de convention qui naiſſent de l'oiſiveté & de l'ennui. La néceſſité d'être émus ſe fait ſentir à nous dans l'état ordinaire de veille, & elle produit cette curioſité inquiette, qui eſt la mère des connoiſſances. Les bêtes ne l'éprouvent point : ſi quelques eſpèces ſont plus ſujettes à l'ennui que les autres, la fouine, par exemple, que la ſoupleſſe & l'agilité caractériſent ; ce ne peut pas être pour elles une ſituation ordinaire, parce que la néceſſité de chercher à vivre tient preſque toujours leur inquiétude en exercice. Lorſque la chaſſe eſt heureuſe, & que leur faim eſt aſſouvie de bonne heure ; elles ſe livrent par le beſoin d'être émues, à une grande profuſion de meurtres inutiles ; mais la manière d'être la plus familière à tous ces êtres ſentans eſt un demi-ſommeil pendant lequel l'exercice ſpontané de l'imagination ne préſente que des tableaux vagues qui ne laiſſent pas de traces profondes dans la mémoire.

Parmi nous, ces hommes groſſiers qui ſont occupés pendant tout le jour à pourvoir aux beſoins de première néceſſité, ne reſtent-il pas dans un état de ſtupidité preſqu'égal à celui des bêtes ? Il en eſt tel qui n'a jamais eu un nombre d'idées pareil à celui qui forme le ſyſtême des connoiſſances d'un renard.

Il faut que le loiſir, la ſociété & le langage ſervent la perfectibilité; ſans quoi cette diſpoſition reſte ſtérile. Or premièrement le loiſir manque aux bêtes, comme nous l'avons dit. Occupées ſans ceſſe à pourvoir à leurs beſoins & à ſe défendre contre d'autres animaux ou contre l'homme, elles ne peuvent conſerver d'idées acquiſes que relativement à ces objets. Secondement la plupart vivent iſolées & n'ont qu'une ſociété paſſagère fondée ſur l'amour & ſur l'éducation de la famille. Celles qui ſont attroupées d'une manière plus durable ſont raſſemblées uniquement par le ſentiment de la crainte. Il n'y

a que les espèces timides qui soient dans ce cas ; & la crainte qui approche ces individus les uns des autres paroît être le seul sentiment qui les occupe. Telle est l'espèce du cerf dans laquelle les biches ne s'isolent guères que pour mettre bas, & les cerfs pour refaire leurs têtes.

Dans les espèces mieux armées & plus courageuses, comme sont les sangliers; les femelles, comme plus foibles, restent attroupées avec les jeunes mâles. Mais dès que ceux-ci ont atteint l'âge de trois ans, & qu'ils sont pourvus de défenses qui les rassurent, ils quittent la troupe ; la sécurité les mène à la solitude ; il n'y a donc pas de société proprement dite entre les bêtes. Le sentiment seul de la crainte, & l'intérêt de la défense réciproque ne peuvent pas porter fort loin leurs connoissances. Elles ne sont pas organisées de manière à multiplier les moyens, ni à rien ajouter à ces armes toujours prêtes qu'elles doivent à la nature. Et peut-on savoir jusqu'où l'usage des mains porteroit les singes, s'ils avoient le loisir comme la faculté d'inventer, & si la frayeur continuelle que les hommes leur inspirent ne les retenoit dans l'abrutissement?

A l'égard du langage, il paroît que celui des bêtes est fort borné. Cela doit être, vu leur manière de vivre ; puisqu'il y a des sauvages qui ont des arcs & des flèches, & dont cependant la langue n'a pas trois cents mots. Mais quelque borné que soit le langage des bêtes, il existe : on peut assurer même qu'il est beaucoup plus étendu qu'on ne le suppose communément dans des êtres qui ont un museau allongé ou un bec.

Le langage suppose une suite d'idées & la faculté d'articuler. Quoique parmi les hommes qui articulent des mots, la plupart n'aient point cette suite d'idées ; il faut qu'elle ait existé dans l'entendement des premiers qui ont joint ces mots ensemble. Nous avons vu que les bêtes ont, en fait d'idées suivies, tout ce qui est nécessaire pour arranger des mots. Celles de leurs habitudes qui nous paroissent le plus naturelles, ne peuvent s'être formées, comme nous l'avons prouvé, que par des inductions liées ensemble par la réflexion, & qui supposent toutes les opérations de l'intelligence ; mais nous ne remarquons point d'articulation sensible dans leurs cris. Cette apparente uniformité nous fait croire que réellement elles n'articulent point. Il est certain cependant que les bêtes de chaque espèce distinguent très bien entr'elles ces sons qui nous paroissent confus; il ne leur arrive pas de s'y méprendre, ni de confondre le cri de la frayeur avec le gémissement de l'amour. Il n'est pas seulement nécessaire qu'elles expriment ces situations tranchées ; il faut encore qu'elles en caractérisent les différentes nuances. Le parler d'une mère qui annonce à sa famille qu'il faut se cacher, se dérober à la vue de l'ennemi, ne peut pas être le même que celui qui indique qu'il faut précipiter la fuite. Les circonstances déterminent la nécessité d'une action différente : il faut que la différence soit exprimée dans le langage qui commande l'action. Les expressions sévères & cependant flatteuses de l'amour, qui soumettent le mâle à la réserve sans lui ôter l'espérance, ne sont pas les mêmes que celles qui lui annoncent qu'il peut tout permettre à ses desirs, & que le moment de jouir est arrivé.

Il est vrai que le langage d'action est très-familier aux bêtes; il est même suffisant pour qu'elles se communiquent réciproquement la plupart de leurs émotions : elles ne font donc pas un grand usage de leur langue ; leur éducation s'accomplit, ainsi que la nôtre, en grande partie par l'imitation. Tous les sentimens isolés qui affectent les uns, peuvent être reconnus par les autres aux mouvemens extérieurs qui les caractérisent ; mais quoique ce langage d'action serve à exprimer beaucoup; il ne peut pas suffire à tout. Dès que l'instruction est un peu compliquée, l'usage des mots devient nécessaire pour la transmettre. Or il est certain que les jeunes renards, en sortant du terrier, sont plus précautionnés dans les pays où l'on tend des piéges, que ne le sont les vieux dans ceux où l'on ne cherche point à les détruire : cette science des precautions qui supposent tant de vues fines & d'inductions éloignées, ne peut pas être acquise dans le terrier par le langage d'action ; & sans les mots, l'éducation d'un renard ne peut pas se consommer. Par quel méchanisme, des animaux qui chassent ensemble s'accordent ils pour s'attendre, se retrouver, s'aider? Ces opérations ne se feroient pas sans des conventions dont le détail ne peut s'exécuter qu'au moyen d'une langue articulée. La monotonie nous trompe, faute d'habitude & de réflexion. Lorsque nous entendons des hommes parler ensemble une langue qui nous est étrangère, nous ne sommes point frappés d'une articulation sensible, nous croyons entendre la répétition continuelle des mêmes sons. Le langage des bêtes, quelque varié qu'il puisse être, doit nous paroître encore mille fois plus monotone, parce qu'il nous est absolument étranger; mais quelque soit ce langage des bêtes, il ne peut pas aider beaucoup la perfectibilité dont elles sont douées. La tradition ne sert presque point aux progrès des connoissances. Sans l'écriture, qui appartient à l'homme seul, chaque individu concentré dans sa propre expérience, seroit forcé de recommencer la carrière que son devancier auroit parcourue, & l'histoire des connoissances d'un homme seroit presque celle de la science de l'humanité.

On peut donc présumer que les bêtes ne feront jamais de grands progrès, quoique, relativement à certains arts, elles puissent en avoir fait. L'architecture des castors pourroit être embellie ; la forme des nids d'hirondelles pourroit avoir acquis

de l'élégance, sans que nous nous en apperçussions ; mais en général les obstacles qui s'opposent aux progres des espèces sont fort difficiles à vaincre ; & ses individus n'empruntent point non plus de la force d'une passion dominante cette activité soutenue qui fait qu'un homme s'élève par le génie fort au-dessus de ses égaux. Les bêtes ont cependant des passions naturelles, & d'autres qu'on peut appeller factices ou de réflexion ; celles du premier genre sont l'impression de la faim, les desirs ardens de l'amour, la tendresse maternelle; les autres sont la crainte de la disette, ou l'avarice & la jalousie qui conduit à la vengeance.

L'avarice est une conséquence de la faim précédemment sentie; la réflexion sur ce besoin produit une prévoyance commune à tous les animaux qui sont sujets à manquer. Les carnaciers cachent & enterrent les restes de leur proie pour les retrouver au besoin. Parmi les frugivores, ceux qui sont organisés de manière à emporter les grains qui leur servent de nourriture, font des provisions auxquelles ils ne touchent que dans le cas de nécessité; tels sont les rats de campagne, les mulots, &c. mais l'avarice n'est pas une passion féconde en moyens ; son exercice se borne à l'amas & à l'épargne.

La jalousie est fille de l'amour : dans les espèces dont les mâles se mêlent indifféremment avec toutes les femelles, elle n'est excitée que par la disette de celles-ci : le besoin de jouir se faisant vivement sentir à tous dans le même temps, il en résulte une rivalité réciproque & générale. Cette passion aveugle fait souvent manquer son objet à ceux qu'elle tourmente. Pendant que la fureur tient les vieux cerfs attachés au combat, un daguet s'approche des biches en tremblant, jouit & s'échappe. La jalousie est plus profonde & plus raisonnée dans les espèces qui s'accouplent : quels que soient les motifs sur lesquels est fondé ce choix mutuel de deux individus, il est certain qu'il se fait, & que l'idée de propriété réciproque s'établit : dès-lors la moralité est introduite dans l'amour ; les femelles même deviennent susceptibles de jalousie : cette union commencée par l'attrait, & soutenue par le plaisir est encore resserrée par la communauté des soins qu'exige l'éducation de la famille; mais cet objet étant rempli, l'union cesse. Le printemps, en inspirant à ces animaux de nouvelles ardeurs, leur donne des goûts nouveaux : je n'oserois cependant pas décider si les tourterelles méritent ou non la réputation de constance qu'elles ont acquise; mais si elles sont constantes, au moins est-il sûr qu'elles ne sont pas si fidèles. J'en ai vu plusieurs fois faire deux heureux de suite sur une même branche : peut-être leur constance ne peut elle être assurée qu'autant qu'elles se permettent l'infidélité.

Quoi qu'il en soit, on peut dire qu'en général l'amour n'est chez les bêtes qu'un besoin passager : cette passion, avec tous ses détails, ne les occupe guères qu'un quart de l'année ; ainsi elle ne peut pas élever les individus à des progrès bien sensibles. Le temps du désintéressement doit amener l'oubli de toutes les idées que l'irritation des desirs avoit fait naître. On remarque seulement que l'expérience instruit les mères sur les choses relatives au bien de leur famille ; elles profitent dans un âge plus avancé des fautes de la jeunesse & de l'imprudence. Une perdrix de trois ou quatre ans choisit pour faire son nid une place bien plus avantageuse que ne fait une jeune; elle se place sur un lieu un peu élevé pour n'avoir point d'inondation à craindre : elle a soin qu'il soit environné d'épines & de ronces qui en rendent l'accès difficile. Lorsqu'elle quitte son nid, pour aller manger, elle ne manque pas de dérober ses œufs, en les couvrant avec des feuilles.

Si la tendresse maternelle laisse des traces profondes dans la mémoire des bêtes ; c'est que son exercice dure assez long-temps, & que d'ailleurs c'est une des passions qui affectent le plus fortement ces êtres sensibles. Elle produit en eux une activite inquiette & soutenue, une assiduité pénible ; & lorsque la famille est menacée, une défense courageuse, qui ressemble à un abandon total de soi-même. Je dis ressembler, car on ne s'abandonne point entièrement; & dans le moment extrême, le moi se fait toujours sentir. Une preuve de cette vérité, c'est que, dans les différentes espèces, la témérité apparente de la mère est toujours proportionnée aux moyens qu'elle a d'échapper au danger qu'elle paroît braver. La louve & la laie deviennent terribles, lorsqu'elles ont leurs petits à défendre ; la biche vient aussi chercher le péril; mais sa foiblesse trahit bientôt son courage; & malgré sa tendre inquiétude, elle est forcée de fuir. La perdrix & la canne sauvage, qui ont une ressource assurée dans la rapidité de leurs aîles, paroissent s'exposer beaucoup plus pour la défense de leurs petits que la poule faisande : le vol pesant de celle-ci la rendroit victime d'un attachement trop courageux.

Cet amour qui paroît si généreux, produit une jalousie qui va jusqu'à la cruauté dans les espèces où il est au plus haut degré. La perdrix poursuit & tue impitoyablement tous les petits de son espèce qui ne sont pas de sa famille. Au contraire la poule faisande, qui abandonne plus aisément les petits qu'elle a couvés, est douée d'une sensibilité générale pour ceux de son espèce; tous ceux qui manquent de mère ont droit de la suivre.

Qu'est-ce donc, encore une fois que l'*instinct* ? Nous voyons que les bêtes sentent, comparent, jugent, réfléchissent, choisissent & sont guidées dans toutes leurs démarches par un sentiment d'amour de soi que l'expérience rend plus ou

moins éclairé. C'eſt avec ces facultés qu'elles exécutent les intentions de la nature, qu'elles ſervent à l'ornement de l'univers, & qu'elles accompliſſent la volonté, inconnue pour nous, que le créateur eut en les formant. (*Anc. Encyc.*)

JUGEMENT, ſ. m. Les facultés intellectuelles n'ayant pas été ſeulement données à l'homme pour la ſpéculation, mais auſſi pour la conduite de ſa vie, l'homme ſeroit dans un triſte état, s'il ne pouvoit tirer du ſecours, pour cette direction, que des choſes qui ſont fondées ſur la certitude d'une véritable connoiſſance; car cette eſpèce de connoiſſance étant reſſerrée dans des bornes fort étroites, comme nous avons déjà vu, il ſe trouveroit ſouvent dans de parfaites ténèbres, & tout-à-fait indéterminé dans la plupart des actions de ſa vie, s'il n'avoit rien pour ſe conduire, dès qu'une connoiſſance claire & certaine viendroit à lui manquer. Quiconque ne voudra manger qu'après avoir vu démonſtrativement qu'une telle viande le nourrira, & quiconque ne voudra agir qu'après avoir connu infailliblement que l'affaire qu'il doit entreprendre ſera ſuivie d'un heureux ſuccès, n'aura guères autre choſe à faire qu'à ſe tenir en repos & à périr en peu de temps.

C'eſt pourquoi, comme Dieu a expoſé certaines choſes à nos yeux avec une entière évidence, & qu'il nous a donné quelques connoiſſances certaines, quoique réduites à un très-petit nombre, en comparaiſon de tout ce que les créatures intellectuelles peuvent comprendre, & dont celles-là ſont apparemment comme des avant-goûts, par où il nous veut porter à deſirer & à rechercher un meilleur état; il ne nous a fourni auſſi, par rapport à la plus grande partie des choſes qui regardent nos propres intérêts, qu'une lumière obſcure, & un ſimple crépuſcule de probabilité, ſi j'oſe m'exprimer ainſi, conforme à l'état de médiocrité & d'épreuve où il lui a plu de nous mettre dans ce monde; afin de réprimer par-là notre préſomption & la confiance exceſſive que nous avons en nous-mêmes, en nous faiſant voir ſenſiblement, par une expérience journalière, combien notre eſprit eſt borné & ſujet à l'erreur, vérité dont la conviction peut nous être un avertiſſement continuel d'employer les jours de notre pélerinage à chercher & à ſuivre avec tout le ſoin & toute l'induſtrie dont nous ſommes capables, le chemin qui peut nous conduire à un état beaucoup plus parfait; car rien n'eſt plus raiſonnable que de penſer, quand bien la révélation ſe tairoit ſur cet article, que, ſelon que les hommes font valoir les talens que Dieu leur a donnés dans ce monde, ils recevront leur récompenſe ſur la fin du jour, lorſque le ſoleil ſera couché pour eux, & que la nuit aura terminé leurs travaux.

La faculté que Dieu a donnée à l'homme pour ſuppléer au défaut d'une connoiſſance claire & certaine dans des cas où l'on ne peut l'obtenir; c'eſt le *jugement*, par où l'eſprit ſuppoſe que ſes idées conviennent ou diſconviennent, ou, ce qui eſt la même choſe, qu'une propoſition eſt vraie ou fauſſe, ſans appercevoir une évidence démonſtrative dans les preuves. L'eſprit met ſouvent en uſage ce jugement par néceſſité, dans des rencontres où l'on ne peut avoir de preuves démonſtratives & une connoiſſance certaine; & quelquefois auſſi il y a recours par négligence faute d'adreſſe, ou par précipitation, lors même qu'on peut trouver des preuves démonſtratives & certaines. Souvent les hommes ne s'arrêtent pas pour examiner avec ſoin la convenance ou la diſconvenance de deux idées qu'ils ſouhaitent ou qu'ils ſont intéreſſés de connoître; mais incapables du degré d'attention qui eſt requis dans une longue ſuite de gradations, ou de différer quelque temps à ſe déterminer; ils jettent légèrement les yeux deſſus, ou négligent entièrement d'en chercher les preuves: & ainſi ſans découvrir la démonſtration, ils décident de la convenance ou de la diſconvenance de deux idées à vue de pays, ſi j'oſe ainſi dire; & comme elles paroiſſent conſidérées en éloignement, ſuppoſant qu'elles conviennent ou diſconviennent, ſelon qu'il leur paroît plus vraiſemblable, après un ſi léger examen. Lorſque cette faculté s'exerce immédiatement ſur les choſes, on la nomme *jugement*; & lorſqu'elle roule ſur des vérités exprimées par des paroles, on l'appelle plus communément *aſſentiment* ou *diſſentiment*; & comme c'eſt-là la voie la plus ordinaire dont l'eſprit a occaſion d'employer cette faculté; j'en parlerai ſous ces noms-là, comme ſujets à équivoque dans notre langue.

Ainſi l'eſprit a deux facultés qui s'exercent ſur la vérité & ſur la fauſſeté.

La première eſt la connoiſſance par où l'eſprit apperçoit certainement, & eſt indubitablement convaincu de la convenance ou de la diſconvenance qui eſt entre deux idées.

La ſeconde eſt le jugement qui conſiſte à joindre des idées dans l'eſprit, ou à les ſéparer l'une de l'autre, lorſqu'on ne voit pas qu'il y ait entr'elles une convenance ou une diſconvenance certaine, mais qu'on le préſume; c'eſt-à-dire, ſelon ce qu'emporte ce mot, lorſqu'on le prend ainſi avant qu'il paroiſſe certainement. Et ſi l'eſprit unit ou ſépare les idées, ſelon qu'elles ſont dans la réalité des choſes, c'eſt un *jugement droit*. (*Lock*, *Entend. hum.*)

L.

LANGAGE, f. m. *Du langage d'action*. Les geftes, les mouvemens du vifage & les accens inarticulés, voilà les premiers moyens que les hommes ont eus pour fe communiquer leurs penfées. Le *langage* qui fe forme avec ces fignes fe nomme *langage d'action*.

Par les geftes, j'entends les mouvemens du bras, de la tête, du corps entier, qui s'éloigne ou s'approche d'un objet, & toutes les attitudes que nous prenons, fuivant les impreffions qui paffent jufqu'à l'ame.

Le defir, le refus, le dégoût, l'averfion, &c. font exprimés par les mouvemens du bras, de la tête & par ceux de tout le corps; mouvemens plus ou moins vifs, fuivant la vivacité avec laquelle nous nous portons vers un objet, ou nous nous en éloignons.

Tous les fentimens de l'ame peuvent être exprimés par les attitudes du corps. Elles peignent d'une manière fenfible l'indifférence, l'incertitude, l'irréfolution, l'attention, la crainte & le defir confondus enfemble, le combat des paffions tour-à-tour fupérieures les unes aux autres, la confiance, la jouiffance tranquille & la jouiffance inquiette, le plaifir & la douleur, le chagrin & la joie, l'efpérance & le défefpoir, la haine, l'amour, la colère, &c.

Mais l'élégance de ce langage eft dans les mouvemens du vifage, & principalement dans ceux des yeux. Ces mouvemens finiffent un tableau que les attitudes n'ont fait que dégroffir; & ils expriment les paffions avec toutes les modifications dont elles font fufceptibles.

Ce *langage* ne parle qu'aux yeux. Il feroit donc fouvent inutile; fi, par des cris, on n'appelloit pas les regards de ceux à qui l'on veut faire connoître fa penfée. Ces cris font les accens de la nature : ils varient fuivant les fentimens dont nous fommes affectés; & on les nomme *inarticulés*, parce qu'ils fe forment dans la bouche, fans être frappés ni avec la langue ni avec les lèvres. Quoique capables de faire une vive impreffion fur ceux qui les entendent, ils n'expriment cependant nos fentimens que d'une manière imparfaite; car ils n'en font connoître ni la caufe, ni l'objet, ni les modifications; mais ils invitent à remarquer les geftes & les mouvemens du vifage; & le concours de ces fignes achève d'expliquer ce qui n'étoit qu'indiqué par ces accens inarticulés.

Si vous réfléchiffez fur les fignes dont fe forme le *langage d'action*, vous reconnoîtrez qu'il eft une fuite de la conformation des organes; & vous conclurez que plus il y a de différence dans la conformation des animaux, plus il y en a dans leur *langage d'action*; & que par conféquent ils ont auffi plus de peine à s'entendre. Ceux dont la conformation eft tout-à-fait différente, font dans l'impuiffance de fe communiquer leurs fentimens. Le plus grand commerce d'idées eft entre ceux qui étant d'une même efpèce, font conformés de la même manière.

Ce *langage* eft naturel à tous les individus d'une même efpèce; cependant tous ont befoin de l'apprendre. Il leur eft naturel, parce que fi un homme qui n'a pas l'ufage de la parole, montre d'un gefte l'objet dont il a befoin, & exprime par d'autres mouvemens le defir que cet objet fait naître en lui, c'eft, comme nous venons de le remarquer, en conféquence de la conformation. Mais fi cet homme n'avoit pas obfervé ce que fon corps fait en pareil cas, il n'auroit pas appris à reconnoître le defir dans les mouvemens d'un autre. Il ne comprendroit donc pas le fens des mouvemens qu'on feroit devant lui : il ne feroit donc pas capable d'en faire à deffein de femblables, pour fe faire entendre lui-même. Ce *langage* n'eft donc pas fi naturel qu'on le fache fans l'avoir appris. L'erreur où vous pouviez tomber à ce fujet, vient de ce qu'on eft porté à croire qu'on n'a appris que ce dont on fe fouvient d'avoir fait une étude. Mais avoir appris n'eft autre chofe que favoir dans un temps ce qu'on ne favoit pas auparavant. En effet, qu'en conféquence de votre conformation, les circonftances feules vous aient inftruit de ce que vous ne faviez pas, ou que vous vous foyez inftruit vous-même, parce que vous avez étudié à deffein, c'eft toujours apprendre.

Puifque le *langage* d'action eft une fuite de la conformation de nos organes, nous n'en avons pas choifi les premiers fignes. C'eft la nature qui nous les a donnés : mais en nous les donnant, elle nous a mis fur la voie pour en imaginer nous-mêmes. Nous pourrions par conféquent rendre toutes nos penfées avec des geftes, comme nous les rendons avec des mots; & ce *langage* feroit formé de fignes naturels & de fignes artificiels.

Remarquez bien que je dis des fignes artificiels, & que je ne dis pas des fignes arbitraires; car il ne faudroit pas confondre ces deux chofes.

En effet, qu'eft-ce que des fignes arbitraires? Des fignes choifis fans raifon & par caprice. Ils ne feroient donc pas entendus. Au contraire, des fignes artificiels font des fignes dont le choix eft fondé en raifon : ils doivent être imaginés avec

tel art, que l'intelligence en soit préparée par les signes qui sont connus.

Vous comprendrez quel est cet art, si vous considérez une suite d'idées que vous voudriez rendre par le *langage d'action*. Prenons pour exemple les opérations de l'entendement. Vous voyez dans toutes un même fond d'idées, & vous remarquez que ce fond varie de l'une à l'autre par différens accessoires. Pour exprimer cette suite d'opérations, il faudra donc avoir un signe qui se retrouve le même pour toutes, & qui varie cependant de l'une à l'autre : il faudra qu'il soit le même, afin qu'il exprime le fond d'idées qui leur est commun ; & il faudra qu'il varie, afin qu'il exprime les différens accessoires qui les distinguent.

Alors vous aurez une suite de signes qui ne seront dans le vrai qu'un même signe modifié différemment. Les derniers par conséquent ressembleront aux premiers ; & c'est cette ressemblance qui en facilitera l'intelligence. On la nomme *analogie*. Vous voyez que l'analogie, qui nous fait la loi, ne nous permet pas de choisir les signes au hasard & arbitrairement.

Ce langage, qui vous paroît à peine possible, a été connu des Romains. Les comédiens qu'on appelloit *pantomimes*, représentoient des pièces entières, sans proférer une seule parole. Comment donc étoient-ils parvenus à former peu à peu ce langage ? Est-ce en imaginant des signes arbitraires ? mais on ne les auroit pas entendus, ou le peuple eût été obligé de faire une étude qu'il n'auroit certainement pas faite. Il falloit donc qu'en partant des signes naturels qui étoient entendus de tout le monde, les pantomimes prissent l'analogie pour guide dans le choix des signes qu'ils avoient besoin d'inventer ; & les plus habiles étoient ceux qui suivoient cette analogie avec plus de sagacité.

D'après ce que je viens de dire, nous pouvons distinguer deux *langages d'action* : l'un naturel, dont les signes sont donnés par la conformation des organes ; & l'autre artificiel, dont les signes sont donnés par l'analogie. Celui-là est nécessairement très-borné : celui-ci peut être assez étendu pour rendre toutes les conceptions de l'esprit humain ; considérons ces deux *langages* dans celui qui parle & dans celui qui écoute. Il faut me passer cette expression, & parce qu'elle est plus précise, & que l'analogie me force à la préférer.

Dans celui qui ne connoît encore que les signes naturels, donnés par la conformation des organes, l'action fait un tableau fort composé : car elle indique l'objet qui l'affecte, & en même temps elle exprime & le jugement qu'il porte & les sentimens qu'il éprouve. Il n'y a point de succession dans ses idées. Elles s'offrent toutes à la fois dans son action, comme elles sont toutes à la fois présentes à son esprit. On pourroit l'entendre d'un clin-d'œil, & pour le traduire, il faudroit un long discours.

Nous nous sommes fait une si grande habitude du *langage* traînant des sons articulés, que nous croyons que les idées viennent l'une après l'autre dans l'esprit, parce que nous proférons les mots les uns après les autres. Cependant ce n'est point ainsi que nous concevons ; & comme chaque pensée est nécessairement composée, il s'ensuit que le *langage* des idées simultanées est le seul *langage* naturel. Celui au contraire des idées successives est un art dès ses commencemens, & c'est un grand art, quand il est porté à sa perfection.

Mais quoique simultanées dans celui qui parle le *langage d'action*, les idées deviennent souvent successives dans ceux qui écoutent. C'est ce qui leur arrive, lorsqu'au premier coup d'œil ils laissent échapper une partie de l'action. Alors ils ont besoin d'un second coup d'œil ou même d'un troisième pour tout entendre, & par conséquent ils reçoivent successivement les idées qui leur étoient offertes toutes à la fois. Cependant si nous considérons qu'un peintre habile voit rapidement tout un tableau, & d'un clin d'œil y démêle une multitude de détails qui nous échappent ; nous jugerons que des hommes qui ne parlent encore que le *langage* des idées simultanées, doivent se faire une habitude de voir, aussi d'un clin d'œil, presque tout ce qu'une action leur présente à la fois. Ils ont certainement un regard plus rapide que le nôtre.

Quoique celui qui écoute puisse ne saisir qu'à plusieurs reprises la pensée de celui qui parle, il est certain qu'à chaque fois ce qu'il saisit est encore une pensée composée : ce sera au moins un jugement. Il est donc démontré que le *langage d'action*, tant qu'il n'est encore qu'une suite de la conformation des organes, offre toujours une multitude d'idées à la fois ; les tableaux peuvent se succéder : mais chaque tableau est un ensemble d'idées simultanées.

Le *langage d'action* a donc l'avantage de la rapidité. Celui qui le parle paroît tout dire sans efforts. Avec nos langues, au contraire, nous nous traînons péniblement d'idée en idée, & nous paroissons embarrassés à faire entendre tout ce que nous pensons. Il semble même que ces langues, qui sont devenues pour nous une seconde nature, ralentissent l'action de toutes nos facultés. Nous n'avons plus ce coup d'œil qui embrasse une multitude de choses, & nous ne savons plus voir que comme nous parlons ; c'est-à-dire successivement.

Nous ne voyons distinctement les choses qu'autant que nous les observons les unes après les autres. A cet égard, le *langage d'action* a donc du désavantage ; car il tend à confondre ce qui est distinct dans le *langage* des sons articulés. Cependant il ne faut pas croire que pour ceux à qui

il

il eſt familier, il ſoit confus autant qu'il le feroit pour nous. Le beſoin qu'ils ont de s'entendre leur apprend bientôt à décompoſer ce langage. L'un s'étudie à dire moins de choſes à la fois, & il ſubſtitue des mouvemens ſucceſſifs à des mouvemens ſimultanés. L'autre s'applique à obſerver ſucceſſivement le tableau que le *langage* d'action met ſous ſes yeux, & il rend ſucceſſif celui qui ne l'eſt pas. Ils apprennent ainſi peu à peu dans quel ordre ils doivent faire ſuccéder leurs mouvemens, pour rendre leurs idées d'une manière plus diſtincte. Ils ſavent donc, juſqu'à un certain point, décompoſer ou analyſer leurs penſées: car analyſer n'eſt autre choſe qu'obſerver ſucceſſivement & avec ordre.

Quelque groſſière que ſoit cette analyſe, elle eſt le fruit de l'obſervation & de l'étude. Le *langage* d'action, qui l'a fait, n'eſt donc plus un *langage* purement naturel. Ce n'eſt pas une action qui, obéiſſant uniquement à la conformation des organes, exprime à la fois tout ce qu'on ſent. C'eſt une action qu'on règle avec art, afin de préſenter les idées dans l'ordre ſucceſſif le plus propre à les faire concevoir d'une manière diſtincte; & par conſéquent, auſſi-tôt que les hommes commencent à décompoſer leurs penſées, le *langage* d'action commence auſſi à devenir un *langage* artificiel.

Il deviendra tous les jours plus artificiel, parce que plus ils analyſeront, plus ils ſentiront le beſoin d'analyſer. Pour faciliter les analyſes, ils imagineront de nouveaux ſignes, analogues aux ſignes naturels. Quand ils en auront imaginé, ils en imagineront encore; & c'eſt ainſi qu'ils enrichiront le *langage* d'action. Ils l'enrichiront plus promptement ou plus lentement, ſuivant qu'ils ſaiſiront, ou qu'ils laiſſeront échapper le fil de l'analogie. Ce *langage* ſera donc une méthode analitique plus ou moins parfaite.

Perſuadé que l'homme, lorſqu'il crée les arts, ne fait qu'avancer dans la route que la nature lui a ouverte, & faire avec règle, à meſure qu'il avance, ce qu'il faiſoit auparavant par une ſuite de ſa conformation, j'ai cru que pour mieux m'aſſurer des vrais principes des langues, je devois d'abord obſerver le premier *langage* qui nous eſt donné par la conformation de nos organes. J'ai penſé que lorſque nous connoîtrons les principes d'après leſquels nous le parlons, nous connoîtrons auſſi les principes d'après leſquels nous parlons tout autre *langage*. En effet, plus vous étudierez l'eſprit humain, plus vous vous convaincrez qu'il n'a qu'une manière de procéder. S'il fait une choſe nouvelle, il la fait ſur le modèle d'une autre qu'il a faite; il la fait d'après les mêmes règles; & lorſqu'il perfectionne, c'eſt moins parce qu'il imagine de nouvelles règles, que parce qu'il ſimplifie celles qu'il connoiſſoit auparavant. C'eſt ainſi que le *langage* d'action les a préparés au *langage* des ſons articulés, & qu'ils ſont paſſés de l'un à l'autre, en continuant de parler d'après les mêmes règles.

L'analogie & l'analyſe dont vous venez de voir les commencemens dans le *langage* d'action, voilà à quoi ſe réduiſent, dans le vrai, tous les principes des langues.

Conſidérations générales ſur la formation des langues & ſur leurs progrès.

On appelle *ſons articulés* ceux qui ſont modifiés par le mouvement de la langue, lorſqu'elle frappe contre le palais ou contre les dents; & ceux qui ſont modifiés par le mouvement des lèvres, lorſqu'elles frappent l'une contre l'autre. Vous voyez donc que ſi nous ſommes conformés pour parler le *langage* d'action, nous le ſommes également pour parler le *langage* des ſons articulés. Mais ici la nature nous laiſſe preſque tout à faire. Cependant elle nous guide encore: c'eſt d'après ſon impulſion que nous choiſiſſons les premiers ſons articulés; & c'eſt d'après l'analogie que nous en inventons d'autre, à meſure que nous en avons beſoin.

On ſe trompe donc, lorſqu'on penſe que, dans l'origine des langues, les hommes ont pu choiſir indifféremment & arbitrairement tel ou tel mot pour être le ſigne d'une idée. En effet comment avec cette conduite ſe ſeroient-ils entendus?

Les accens qui ſe forment ſans aucune articulation, ſont communs aux deux *langages*; & on a dû les conſerver dans les premiers ſons articulés dont on s'eſt ſervi pour exprimer les ſentimens de l'ame. On n'aura fait que les modifier, en les frappant avec la langue ou avec les lèvres; & cette articulation, qui les marquoit davantage, pouvoit les rendre plus expreſſes. On n'auroit pas pu faire connoître les ſentimens qu'on éprouvoit, ſi on n'avoit pas conſervé dans les mots les accens mêmes de chaque ſentiment.

En parlant le *langage* d'action, on s'étoit fait une habitude de repréſenter les choſes par des images ſenſibles: on aura donc eſſayé de tracer de pareilles images avec des mots. Or il a été auſſi facile que naturel d'imiter tous les objets qui font quelque bruit. On trouvera ſans doute plus de difficulté à peindre les autres. Cependant il falloit les peindre, & on avoit pluſieurs moyens.

Premièrement l'analogie qu'a l'organe de l'ouïe avec les autres ſens fourniſſoit quelques couleurs groſſières & imparfaites qu'on aura employées.

En ſecond lieu, on trouvoit encore des couleurs dans la douceur & dans la dureté des ſyllabes, dans la rapidité & dans la lenteur de la prononciation & dans les différentes inflexions, dont la voix eſt ſuſceptible.

Enfin, ſi, comme nous l'avons vu, l'analogie, qui déterminoit le choix des ſignes, a pu faire du *langage* d'action un *langage* artificiel propre à repréſenter des idées de toute eſpèce, pourquoi

n'auroit-elle pas pu donner le même avantage au langage des sons articulés?

En effet, nous concevons qu'à mesure qu'on eut une plus grande quantité de mots, on trouva moins d'obstacles à nommer de nouveaux objets. Vouloit-on indiquer une chose dans laquelle on remarquoit plusieurs qualités sensibles, on réunissoit ensemble plusieurs mots qui exprimoient chacun quelqu'une de ces qualités. Ainsi les premiers mots devenoient des élémens, avec lesquels on en composoit de nouveaux, & il suffisoit de les combiner differemment, pour nommer une multitude de choses différentes. Les enfans nous prouvent tous les jours combien la chose étoit facile, puisque nous leur voyons faire des mots souvent très-expressifs. Vous en avez fait vous-même; or, est-ce au hasard que vous les choisissez ? Non certainement; l'analogie, quoiqu'à votre insu, vous déterminoit dans votre choix. L'analogie a également guidé les hommes dans la formation des langues.

Il y a des philosophes qui ont pensé que les noms de la langue primitive exprimoient la nature même des choses. Ils raisonnoient sans doute d'après des principes semblables à ceux que je viens d'exposer, & ils se trompoient. La cause de leur méprise vient de ce qu'ayant vu que les premiers noms étoient représentatifs, ils ont supposé qu'ils représentoient les choses telles qu'elles sont. C'étoit donner gratuitement de grandes connoissances à des hommes grossiers, qui commençoient à peine à prononcer des mots. Il est donc à propos de remarquer que, lorsque je dis qu'ils représentoient des choses avec des sons articulés, j'entends qu'ils les représentoient d'après des apparences, des opinions, des préjugés, des erreurs; mais ces apparences, ces opinions, ces erreurs étoient communes à tous ceux qui travailloient à la même langue, & c'est pourquoi ils s'entendoient. Un philosophe, qui avoit été capable de s'exprimer d'aprés la nature des choses, leur eût parlé sans pouvoir se faire entendre. On pourroit ajouter que nous ne l'entendrions pas nous-mêmes.

Les principes que je viens d'indiquer demanderoient sans doute de plus grands éclaircissemens. Mais j'en ai assez dit pour vous faire voir que les langues sont l'ouvrage de la nature, qu'elles se sont formées, pour ainsi dire, sans nous: & qu'en y travaillant, nous n'avons fait qu'obéir servilement à notre manière de voir & de sentir.

En effet, si vous avez appris à parler françois, ce n'est pas que vous en eussiez formé le dessein; c'est que vous vous êtes trouvé dans des circonstances qui vous l'ont fait apprendre. Vous avez senti le besoin de communiquer vos idées & de connoître celles des autres; parce que vous avez senti combien il vous étoit nécessaire de vous procurer les secours des personnes qui vous entouroient. En conséquence vous vous êtes accoutumé à attacher vos idées aux mots qui paroissoient propres à les manifester. Ainsi, pour apprendre le françois, vous n'avez fait qu'obéir à vos besoins & aux circonstances où vous vous êtes trouvé.

Ce qui arrive aux enfans qui apprennent les langues, est arrivé aux hommes qui les ont faites. Ils n'ont pas dit, faisons une langue: ils ont senti le besoin d'un mot, & ils ont prononcé le plus propre à représenter la chose qu'ils vouloient faire connoître. Or, comme les enfans, à mesure qu'ils apprennent une langue, éprouvent combien il leur est avantageux de la savoir, & par conséquent sentent toujours davantage le besoin de l'apprendre encore mieux, de même les hommes qui forment une langue éprouvent combien elle leur est avantageuse, & sentent toujours davantage le besoin de l'enrichir de quelques nouvelles expressions. Ils l'enrichiront donc peu à peu.

Cet ouvrage est long sans doute: il n'est pas même possible que toutes les langues se perfectionnent également; & le plus grand nombre, imparfaites & grossières, paroissent, après des siècles, être encore à leur naissance. C'est que les langues sont à leur derniers progrès, lorsque les hommes, cessant de se faire de nouveaux besoins, cessent aussi de se faire de nouvelles idées.

Vous savez ce que c'est qu'un systême; vous entrevoyez comment il s'en forme un de toutes vos connoissances. En effet, vous concevez que toutes vos idées tiennent les unes aux autres, qu'elles se distribuent dans différentes classes; & qu'elles naissent toutes d'un même principe. Le systême de vos idées est sans doute moins étendu que celui de votre précepteur, & celui de votre précepteur l'est moins que celui de beaucoup d'autres: car vous avez moins d'idées que moi; & j'en ai moins que ceux qui sont nés avec de plus grandes dispositions, & qui ont plus étudié. Aussi me dites-vous, avec raison, que je ne vous apprendrai pas tout. Mais que nos connoissances soient plus ou moins étendues, elles sont toujours un systême où tout est lié plus ou moins.

Puisque les mots sont les signes de nos idées, il faut que le systême des langues soit formé sur celui de nos connoissances. Les langues par conséquent n'ont des mots de différentes espèces, que parce que nos idées appartiennent à des classes différentes; & elles n'ont des moyens pour lier les mots, que parce que nous ne pensons qu'autant que nous lions nos idées. Vous comprenez que cela est vrai de toutes les langues qui ont fait quelques progrès.

Les langues sont en proportion avec les idées comme cette petite chaise, sur laquelle vous vous asseyez, est en proportion avec vous. En croissant, vous avez besoin d'un siège plus élevé;

de même les hommes, en acquérant des connoiſſances, ont beſoin d'une langue plus étendue.

Mais comment les hommes acquièrent-ils des idées ? c'eſt en obſervant les objets; c'eſt-à dire, en réfléchiſſant ſur eux-mêmes, & ſur tout ce qui a rapport à eux. Qui n'obſerve rien, n'apprend rien.

Or, ce ſont nos beſoins qui nous engagent à faire ces obſervations. Le laboureur a intérêt de connoître quand il faut labourer, ſemer, faire la récolte, quels ſont les engrais les plus propres à rendre la terre fertile, &c. Il obſerve donc; il ſe corrige des fautes qu'il a faites, & il s'inſtruit.

Le commerçant obſerve les différens objets du commerce; où il faut porter certaines marchandiſes, d'où il en faut tirer d'autres, & quels ſont pour lui les échanges les plus avantageux.

Ainſi chacun dans ſon état fait des obſervations différentes, parce que chacun a des beſoins différens. Le commerçant ne s'aviſe pas de négliger le commerce pour étudier l'agriculture, ni le laboureur de négliger l'agriculture pour étudier le commerce. Avec une pareille conduite, ils manqueroient bientôt du néceſſaire l'un & l'autre.

Chaque condition fait donc un recueil d'obſervations; & il ſe forme un corps de connoiſſances dont la ſociété jouit. Or, comme dans chaque claſſe de citoyens, les obſervations tendent à ſe mettre en proportion avec les beſoins, le recueil des obſervations de toutes les claſſes tend à ſe mettre en proportion avec les beſoins de la ſociété entière.

Chaque claſſe, à meſure qu'elle acquiert des connoiſſances, enrichit la langue des mots qu'elle croit propres à les communiquer. Le ſyſtême des langues s'étend donc, & il ſe met peu à peu en proportion avec celui des idées.

Actuellement vous pouvez juger quelles langues ſont plus parfaites, & quelles langues le ſont moins.

Les Sauvages ont peu de beſoins, donc ils obſervent peu, donc ils ont peu d'idées. Ils n'ont aucun intérêt à étudier l'agriculture, le commerce, les arts, les ſciences; donc leurs langues ne ſont pas propres à rendre les connnoiſſances que nous avons ſur ces différens objets. Aſſez parfaites pour eux, puiſqu'elles ſuffiſent à leurs beſoins, elles ſeroient imparfaites pour nous, parce qu'elles manquent d'expreſſions pour rendre le plus grand nombre de nos idées. Il faut donc conclure que les langues les plus riches ſont celles des peuples qui ont beaucoup cultivé les arts & les ſciences.

Vous vous ſouvenez que, pour rendre ſenſible la proportion qui tend à s'établir entre les beſoins, les connoiſſances & les langues, nous avons tracé différens cercles; un fort petit, dans lequel nous avons circonſcrit les beſoins des ſauvages; un plus grand, qui contenoit les beſoins de peuples paſteurs; un plus grand encore, pour les beſoins des peuples qui commencent à cultiver la terre; enfin un dernier, dont la circonférence s'étend continuellement, & c'eſt celui où nous renfermions les beſoins des peuples qui créent les arts. Ces cercles croiſſoient à nos yeux, à meſure que la ſociété ſe formoit de nouveaux beſoins. Nous remarquions que les beſoins précédent les connoiſſances, puiſqu'ils nous déterminent à les acquérir; le cercle des beſoins dépaſſe dans les commencemens celui des connoiſſances. Nous ferions le même raiſonnement ſur les connoiſſances; elles précédent les mots, puiſque nous ne faiſons des mots que pour exprimer des idées que nous avions déjà. Le cercle des connoiſſances dépaſſe donc auſſi dans les commencemens celui des langues. Enfin nous remarquions que tous ces cercles tendent à ſe confondre avec le plus grand, parce que, chez tous les peuples, les connoiſſances tendent à remplir le cercle des beſoins, & que les langues croiſſent dans la même proportion.

Parcourons maintenant la ſurface de la terre; nous verrons les connoiſſances augmenter ou diminuer, ſuivant que les beſoins ſont plus multipliés ou plus bornés. Réduites preſqu'à rien parmi les ſauvages, ce ſont des plantes informes, qui ne peuvent croitre dans un ſol ingrat où elles manquent de culture. Au contraire tranſplantées dans les ſociétés civiles, elles s'élèvent, elles s'étendent, elles ſe greffent les unes ſur les autres; elles ſe multiplient de toutes ſortes de manières, & elles varient leurs fruits à l'infini.

Comme votre petite chaiſe eſt faite ſur le même modèle que la mienne qui eſt plus élevée; ainſi le ſyſtême des idées eſt le même, pour le fond, chez les peuples ſauvages & chez les peuples civiliſés; il ne diffère que parce qu'il eſt plus ou moins étendu: c'eſt un même modèle d'après lequel on fait des ſièges de différente hauteur.

Or, puiſque le ſyſtême des idées a par-tout les mêmes fondemens, il faut que le ſyſtême des langues ſoit, pour le fond, également le même par-tout; par conſéquent toutes les langues ont des règles communes; toutes ont des mots de différentes eſpèces, toutes ont des ſignes pour marquer les rapports des mots.

Cependant les langues ſont différentes, ſoit parce qu'elles n'emploient pas les mêmes mots, pour rendre les mêmes idées, ſoit parce qu'elles ſe ſervent de ſignes différens pour marquer les mêmes rapports. En françois, par exemple, on dit *le livre de Pierre*, en latin, *liber Petri*: vous voyez que les Romains exprimoient, par un changement dans la terminaiſon, le même rapport que nous exprimons par un mot deſtiné à cet uſage.

Les langues ne ſe perfectionnent qu'autant

qu'elles analysent; au lieu d'offrir à la fois des masses confuses, elles présentent les idées successivement, elles les distribuent avec ordre, elles en font différentes classes; elles manient, pour ainsi dire, les élémens de la pensée, & elles les combinent d'une infinité de manières; c'est à quoi elles réussissent plus ou moins, suivant qu'elles ont des moyens plus ou moins commodes pour séparer les idées, pour les rapprocher & pour les comparer sous tous les rapports possibles. Vous connoissez les chiffres romains & les les chiffres arabes; & vous jugez par votre expérience, combien ceux-ci facilitent les calculs. Or les mots sont, par rapport à nos idées, ce que les chiffres sont par rapport aux nombres. Une langue seroit donc imparfaite, si elle se servoit de signes aussi embarrassans que les chiffres romains.

Ce chapitre & le précédent ne sont que des préliminaires à l'analyse du discours; & ils étoient nécessaires: car avant que d'entreprendre de décomposer une langue, il faut avoir quelques connoissances de la manière dont elle s'est formée.

Une autre connoissance qui n'est pas moins nécessaire, c'est de savoir en quoi consiste l'art d'analyser la pensée.

En quoi consiste l'art d'analyser nos pensées.

Vous éprouvez que tous les objets qui font en même temps une sensation dans vos yeux, sont également présens à votre vue.

Or vous pouvez embrasser d'un coup d'œil tous ces objets, sans donner une attention particulière à aucun; & vous pouvez aussi porter votre attention de l'un à l'autre, & les remarquer chacun en particulier. Dans l'un & l'autre cas, tous continuent d'être présens à votre vue, tant qu'ils continuent tous d'agir sur vos yeux.

Mais lorsque votre vue les embrasse également, & que vous n'en remarquez aucun, vous ne pouvez pas vous rendre un compte exact de tout ce que vous voyez; & parce que vous appercevez trop de choses à la fois, vous les appercevez confusément.

Pour être en état de vous en rendre compte, il faut les appercevoir d'une manière distincte; & pour les appercevoir d'une manière distincte, il faut observer, l'une après l'autre, ces sensations qui se font dans vos yeux toutes au même instant.

Lorsque vous les observez ainsi, elles sont successives par rapport à votre œil, qui se dirige d'un objet sur un autre: mais elles sont simultanées par rapport à votre vue, qui continue de les embrasser. En effet, si vous ne regardez qu'une chose, vous en voyez plusieurs; & il vous est même impossible de n'en pas voir beaucoup plus que vous n'en regardez.

Or, des sensations simultanées par rapport à votre vue, agissent sur vous comme une seule sensation qui est confuse, parce qu'elle est trop composée. Il ne vous en reste aucun souvenir, & vous êtes porté à croire que vous n'avez rien vu. Des sensations, au contraire, que vous observez l'une après l'autre, agissent sur vous comme autant de sensations distinctes: vous vous souvenez des choses que vous avez vues; & quelquefois ce souvenir est si vif, qu'il vous semble les voir encore.

Si plusieurs sensations simultanées se réunissent confusément, & paroissent, lorsque la vue les embrasse toutes à la fois, composer une seule sensation dont il ne reste rien, vous voyez qu'elles se décomposent, lorsque l'œil les observe l'une après l'autre, & qu'alors elles s'offrent à vous successivement d'une manière distincte.

Ce que vous remarquez des sensations de la vue est également vrai des idées & des opérations de l'entendement. Lorsque votre esprit embrasse à la fois plusieurs idées & plusieurs opérations qui coexistent, c'est-à-dire, qui existent en lui toutes ensemble, il en résulte quelque chose de composé dont nous ne pouvons démêler les différentes parties; nous n'imaginons pas même alors que plusieurs idées aient pu être en même temps presentes à notre esprit, & nous ne savons ni à quoi ni ce que nous avons pensé. Mais lorsque ces idées & ces opérations viennent à se succéder, alors votre pensée se décompose, nous démêlons peu à peu ce qu'elle renferme, nous observons ce que fait notre esprit, & nous nous faisons de ses opérations une suite d'idées distinctes.

En effet, comme l'unique manière de décomposer les sensations de la vue, est de les faire succéder l'une à l'autre, de même l'unique manière de décomposer une pensée, est de faire succéder l'une à l'autre les idées & les opérations dont elle est formée. Pour décomposer, par exemple, l'idée que j'ai à la vue de ce bureau, il faut que j'observe successivement toutes les sensations qu'il fait en même temps sur moi, la hauteur, la longueur, la largeur, la couleur, &c. c'est ainsi que, pour décomposer ma pensée, lorsque je forme un desir, j'observe successivement l'inquiétude ou le mal-aise que j'éprouve, l'idée que je me fais de l'objet propre à me soulager, l'état où je suis pour en être privé, le plaisir que me promet sa jouissance, & la direction de toutes mes facultés vers le même objet.

Ainsi décomposer une pensée, comme une sensation, ou se représenter successivement les parties dont elle est composée, c'est la même chose; & par conséquent l'art de décomposer nos pensées n'est que l'art de rendre successives les idées & les opérations qui sont simultanées.

Je dis l'art de décomposer nos pensées; & ce n'est pas sans raison que je m'exprime de la sorte.

Car, dans l'esprit, chaque pensée est naturellement composée de plusieurs idées & de plusieurs opérations qui coexistent; & pour savoir décomposer, il faut avoir appris à se représenter, l'une après l'autre, ces idées & ces opérations. Vous venez de le voir dans la décomposition du desir; & vous pouvez encore vous en convaincre par l'analyse de l'entendement humain. Car si l'attention, la comparaison, le jugement, &c. ne sont que la sensation transformée, c'est une conséquence que ces opérations ne soient que la sensation décomposée, ou considérée successivement sous différens points de vue.

La sensation enveloppe donc toutes nos idées & toutes nos opérations; & l'art de la décomposer n'est que l'art de nous représenter successivement les idées & les opérations qu'elles renferme.

Je pourrois par conséquent former des jugemens & des raisonnemens, & n'avoir point encore de moyens pour les décomposer. J'en ai même formé, avant d'avoir su m'en représenter les parties dans l'ordre successif, qui peut seul me les faire distinguer. Alors je jugeois & je raisonnois sans pouvoir me faire d'idées distinctes de ce qui se passoit en moi, & par conséquent sans savoir que je jugeois & que je raisonnois. Mais il n'en étoit pas moins vrai que je faisois des jugemens & des raisonnemens. La décomposition d'une pensée suppose l'existence de cette pensée; & il seroit absurde de dire que je ne commence à juger & à raisonner, que lorsque je commence à pouvoir me représenter successivement ce que je fais quand je juge & quand je raisonne.

Si toutes les idées qui composent une pensée, sont simultanées dans l'esprit, elles sont successives dans le discours: ce sont donc les langues qui nous fournissent les moyens d'analyser nos pensées.

Combien les signes artificiels sont nécessaires pour décomposer les opérations de l'ame, & nous en donner des idées distinctes.

Lorsqu'on juge qu'un arbre est grand, l'opération de l'esprit n'est que la perception du rapport de grand à arbre; si, comme nous l'avons dit, juger n'est qu'appercevoir un rapport entre deux idées que l'on compare.

Il est vrai que vous auriez pu m'objecter que lorsque vous jugez, vous faites quelque chose de plus que d'appercevoir. En effet, vous ne voulez pas seulement dire que vous appercevez qu'un arbre est grand, vous voulez encore affirmer qu'il l'est.

Je réponds que la perception & l'affirmation ne sont de la part de l'esprit qu'une même opération, sous deux vues différentes. Nous pouvons considérer le rapport entre arbre & grand, dans la perception que nous en avons, ou dans les idées de grand & d'arbre, idées qui nous représentent un grand arbre comme existant hors de nous. Si nous le considérons seulement dans la perception; alors il est évident que la perception & le jugement ne sont qu'une même chose. Si, au contraire, nous le considérons encore dans les idées de grand & d'arbre; alors l'idée de grandeur convient à l'idée d'arbre, indépendamment de notre perception; & le jugement devient une affirmation. Envisagé sous ce point de vue, la proposition, *cet arbre est grand*, ne signifie pas seulement que nous appercevons l'idée d'arbre avec l'idée de grandeur: elle signifie encore que la grandeur appartient réellement à l'arbre.

Un jugement comme perception, & un jugement comme affirmation, ne sont donc qu'une même opération de l'esprit; & ils ne diffèrent que parce que le premier se borne à faire considérer un rapport dans la perception qu'on en a, & que le second le fait considérer dans les idées que l'on compare.

Or, d'où nous vient le pouvoir d'affirmer ou de considérer un rapport dans les idées que nous comparons, plutôt que dans la perception que nous en avons? de l'usage des signes artificiels.

Vous avez vu que pour découvrir le méchanisme d'une montre, il faut décomposer, c'est-à-dire, en séparer les parties, les distribuer avec ordre, & les étudier chacune à part. Vous vous êtes aussi convaincu que cette analyse est l'unique moyen d'acquérir des connoissances de quelque espèce qu'elles soient.

Vous avez jugé en conséquence que, pour connoître parfaitement la pensée, il la falloit décomposer, & en étudier successivement toutes les idées, comme vous étudieriez toutes les parties d'une montre.

Pour faire cette décomposition, vous avez distribué avec ordre les mots qui sont les signes de vos idées. Dans chaque mot vous avez considéré chaque idée séparément; & dans deux mots que vous avez rapprochés, vous avez observé le rapport que deux idées ont l'une à l'autre. C'est donc à l'usage des mots que vous devez le pouvoir de considérer vos idées chacune en elle-même, & de les comparer les unes avec les autres, pour en découvrir les rapports. En effet, vous n'aviez pas d'autre moyen pour faire cette analyse. Par conséquent, si vous n'aviez eu l'usage d'aucun signe artificiel, il vous auroit été impossible de la faire.

Mais si vous ne pouviez pas faire cette analyse, vous ne pourriez pas considérer, séparément & chacune en elle-même, les idées dont se forme votre pensée. Elles resteroient donc comme enveloppées confusément dans la perception que vous en avez.

Dès qu'elles seroient ainsi enveloppées, il est

évident que les comparaisons & les jugemens de votre esprit ne seroient pour vous que ce que nous appellons *perception.* Vous ne pourriez pas faire cette proposition, *cet arbre est grand*, puisque ces idées seroient simultanées dans votre esprit, & que vous n'auriez pas de moyens pour vous les représenter dans l'ordre successif qui les distingue & que le discours peut seul leur donner. Par conséquent vous ne pourriez pas juger de ce rapport, si, pour en juger, vous entendez l'affirmer.

Tout vous confirme donc que le jugement, pris pour une affirmation, est dans votre esprit la même opération que le jugement pris pour une perception : & qu'ayant par vous-même la faculté d'appercevoir un rapport, vous devez à l'usage des signes artificiels la faculté de l'affirmer ou de pouvoir faire une proposition. L'affirmation est, en quelque sorte, moins dans votre esprit que dans les mots qui prononcent les rapports que vous appercevez.

Comme les mots développent successivement dans une proposition un jugement dont les idées sont simultanées dans l'esprit, ils developpent dans une suite de propositions, un raisonnement dont les parties sont également simultanées ; & vous découvrez en vous une suite d'idées & d'opérations, que vous n'auriez pas démélées sans leur secours.

Puisqu'il n'y a point d'homme qui ait été sans l'usage des signes artificiels, il n'en est point à qui les idées & les opérations de son esprit ne se soient offertes, pendant un temps, tout-à-fait confondues avec la sensation ; & tous ont commencé par être dans l'impuissance de démêler ce qui se passoit dans leur pensée. Ils ne faisoient qu'appercevoir ; & leur perception, où tout se confondoit, leur tenoit lieu de jugement & de raisonnement : elles en étoient l'équivalent. Vous concevez combien il étoit difficile de débrouiller ce cahos. Vous avez néanmoins surmonté cette difficulté ; & vous devez juger que vous en pouvez surmonter d'autres.

Dès que nous ne pouvons appercevoir séparément & distinctement les opérations de notre ame, que dans les noms que nous leur avons donnés, c'est une conséquence que nous ne sachions pas observer de pareilles opérations dans les animaux, qui n'ont pas l'usage de nos signes artificiels. Ne pouvant pas les démêler en eux, nous les leur refusons ; & nous disons qu'ils ne jugent pas, parce qu'ils ne prononcent pas comme nous des jugemens.

Vous éviterez cette erreur, si vous considérez que la sensation enveloppe toutes les idées & toutes les opérations dont nous sommes capables. Si ces idées & ces opérations n'étoient pas en nous, les signes artificiels ne nous apprendroient pas à les distinguer. Ils les supposent donc ; & tout animal qui a des sensations, a la faculté de juger ; c'est-à-dire, d'appercevoir des rapports.

Avec quelle méthode on doit employer les signes artificiels pour se faire des idées distinctes de toute espèce.

Nous venons de voir que les signes artificiels sont nécessaires pour démêler les opérations de notre ame : ils ne le sont pas moins pour nous faire des idées distinctes des objets qui sont hors de nous. Car, si nous ne connoissons les choses qu'autant que nous les analysons, c'est une conséquence que nous ne les connoissions qu'autant que nous nous représentons successivement les qualités qui leur appartiennent. Or c'est ce que nous ne pouvons faire qu'avec des signes choisis & employés avec art.

Il ne suffiroit pas de faire passer ces qualités l'une après l'autre devant l'esprit. Si elles y passoient sans ordre, nous ne saurions où les retrouver, il ne nous resteroit que des idées confuses ; & par conséquent nous ne retirerions presqu'aucun fruit des décompositions que nous aurions faites. L'analyse est donc assujettie à un ordre.

Pour le découvrir, cet ordre, il suffit de considérer que l'analyse a pour objet de distinguer les idées, les rendre faciles à retrouver, & de nous mettre en état de les comparer sous toutes sortes de rapports.

Or, si elle en trace la suite dans la plus grande liaison ; si, en les faisant naître les unes des autres, elle en montre le développement successif, si elle donne à chacune une place marquée, & la place qui lui convient; alors chaque idée sera distincte & se retrouvera facilement ; il suffira même de s'en rappeller une, pour se rappeller successivement toutes les autres ; & il sera facile d'en observer tous les rapports. Nous pouvons les parcourir sans obstacles, & nous arrêter à notre choix sur toutes celles que nous voudrons comparer.

Il ne s'agit donc pas, pour analyser, de se faire un ordre arbitraire. Il y en a un qui est donné par la manière dont nous concevons. La nature l'indique elle-même; & pour le découvrir, il ne faut qu'observer ce qu'elle nous fait faire.

Les objets commencent d'eux-mêmes à se décomposer, puisqu'ils se montrent à nous avec des qualités différentes, suivant la différence des organes exposés à leur action. Un corps tout-à-la-fois solide, coloré, sonore, odoriférant & savoureux n'est pas tout cela à chacun de nos sens ; & ce sont-là autant de qualités qui viennent successivement à notre connoissance par autant d'organes différens.

Le toucher nous fait considérer la solidité comme séparée des autres qualités qui se réunissent dans le même corps : la vue nous fait considérer la couleur de la même manière. En un

mot, chaque ſens décompoſe, & c'eſt nous, dans le vrai, qui formons des idées compoſées, en réuniſſant dans chaque objet des qualités que nos ſens tendent à ſéparer.

Or vous avez vu qu'une idée abſtraite eſt une idée que nous formons en conſidérant une qualité ſéparément des autres qualités auxquelles elle eſt unie. Il ſuffit donc d'avoir des ſens pour avoir des idées abſtraites.

Mais tant que nous n'avons des idées abſtraites que par cette voie, elles viennent à nous ſans ordre; elles diſparoiſſent quand les objets ceſſent d'agir ſur nos ſens: ce ne ſont que des connoiſſances momentanées; & notre vue eſt encore bien confuſe & bien trouble.

Cependant c'eſt la nature qui commence à nous faire démêler quelque choſe dans les impreſſions que les organes font paſſer juſqu'à l'ame. Si elle ne commençoit pas, nous ne pourrions pas commencer nous-mêmes. Mais quand elle a commencé, elle s'arrête : contente de nous avoir mis ſur la voie, elle nous laiſſe; & c'eſt à nous d'avancer.

Juſques-là c'eſt donc ſans aucun art de notre part que ſe font toutes les décompoſitions. Or comment pourrons-nous faire avec art d'autres décompoſitions pour acquérir de vraies connoiſſances ? c'eſt encore en obſervant l'ordre que la nature nous preſcrit elle-même. Mais vous ſavez que cet ordre eſt celui dans lequel nos idées naiſſent les unes des autres, conſéquemment à notre manière de ſentir & de concevoir. C'eſt donc dans l'ordre le plus conforme à la génération des idées que nous devons analyſer les objets.

Papa, dans la bouche d'un enfant qui n'a vu que ſon père, n'eſt encore pour lui que le nom d'un individu. Mais lorſqu'il voit d'autres hommes, il juge, aux qualités qu'ils ont en commun avec ſon père, qu'ils doivent auſſi avoir le même nom, & il les appelle *papa*. Ce mot n'eſt donc plus pour lui le nom d'un individu, c'eſt un nom commun à pluſieurs individus qui ſe reſſemblent : c'eſt le nom de quelque choſe qui n'eſt ni Pierre ni Paul: c'eſt par conſéquent le nom d'une idée qui n'a d'exiſtence que dans l'eſprit de cet enfant, & il ne l'a formée que, parce qu'il a fait abſtraction des qualités particulières aux individus Pierre & Paul, pour ne penſer qu'aux qualités qui leur ſont communes. Il n'a pas eu de peine à faire cette abſtraction : il lui a ſuffi de ne pas remarquer les qualités qui diſtinguent les individus. Or il lui eſt bien plus facile de ſaiſir les reſſemblances que les différences; & c'eſt pourquoi il eſt naturellement porté à généraliſer, lorſque, dans la ſuite, les circonſtances lui apprendront qu'on appellé *homme* ce qu'il nommoit *papa*, il n'acquerra pas une nouvelle idée, il apprendra ſeulement le vrai nom d'une idée qu'il avoit déjà.

Mais il faut obſerver qu'une fois qu'un enfant commence à généraliſer, il rend une idée auſſi étendue qu'elle peut l'être ; c'eſt-à-dire, qu'il ſe hâte de donner le même nom à tous les objets qui ſe reſſemblent groſſièrement; & il comprend tout dans une ſeule claſſe. Les reſſemblances ſont les premières choſes qui le frappent, parce qu'il ne ſait pas encore analyſer, pour diſtinguer les objets par les qualités qui leur ſont propres. Il n'imaginera donc des claſſes moins générales, que lorſqu'il aura appris à obſerver par où les choſes diffèrent. Le mot *homme*, par exemple, eſt d'abord pour lui une dénomination commune, ſous laquelle il comprend indiſtinctement tous les hommes. Mais lorſque, dans la ſuite, il aura occaſion de connoître les différentes conditions, il fera auſſi-tôt les claſſes ſubordonnées & moins générales de militaires, de magiſtrats, de bourgeois, d'artiſans, de laboureurs, &c. tel eſt donc l'ordre de la génération des idées. On paſſe tout-à-coup de l'individu au genre, pour deſcendre enſuite aux différentes eſpèces, qu'on multiplie d'autant plus, qu'on acquiert plus de diſcernement; c'eſt-à-dire, qu'on apprend mieux à faire l'analyſe des choſes.

Toutes les fois donc qu'un enfant entend nommer un objet avant d'avoir remarqué qu'il reſſemble à d'autres, le mot qui eſt pour nous le nom d'une idée générale, eſt pour lui le nom d'un individu : ou, ſi ce mot eſt pour nous un nom propre, il le généraliſe auſſi-tôt qu'il trouve des objets ſemblables à celui qu'on a nommé; & il ne fait des claſſes moins génerales qu'à meſure qu'il apprend à remarquer les différences qui diſtingent les choſes.

Vous voyez donc comment nos premières idées ſont individuelles, comment elles ſe généraliſent; & comment de générales, elles deviennent des eſpéces ſubordonnées à un genre.

Cette génération eſt fondée ſur la nature des choſes. Il faut bien que nos premières idées ſoient individuelles: car puiſqu'il n'y a hors de nous que des individus; il n'y a auſſi que des individus qui puiſſent agir ſur nos ſens. Les autres objets de notre connoiſſance ne ſont point des choſes réelles qui aient une exiſtence dans la nature : ce ne ſont que différentes vues de l'eſprit qui conſidère dans les objets les rapports par où ils ſe reſſemblent, & ceux par où ils diffèrent.

Il n'y a donc qu'un moyen pour acquérir des connoiſſances exactes & préciſes; c'eſt de nous conformer dans nos analyſes à l'ordre de la génération des idées. Voilà la méthode avec laquelle nous devons employer les ſignes artificiels.

Si nous ne ſavions pas faire uſage de cette methode, les ſignes artificiels ne nous conduiroient qu'à des idées imparfaites & confuſes; & ſi nous n'avions point de ſignes artificiels, nous n'aurions point de méthode, & par conſéquent nous n'acquerrions point de connoiſſance. Tout vous confirme donc combien les ſignes artificiels nous

ſont néceſſaires pour démêler les idées qui ſont confuſément dans nos ſenſations.

Avant que nous euſſions étudié enſemble cette méthode, vous en aviez déjà fait uſage, & vous aviez acquis quelques idées abſtraites. Conduit par les circonſtances qui vous faiſoient deviner à peu-près le ſens des mots, vous aviez analyſé les choſes, ſans remarquer que vous les analyſiez, & ſans réfléchir ſur l'ordre que vous deviez ſuivre dans ces analyſes; auſſi étoient elles ſouvent bien imparfaites: mais enfin vous aviez analyſé, & vous vous étiez fait des idées que vous n'auriez jamais eues, ſi vous n'aviez pas entendu des mots, & ſi vous n'aviez pas ſenti le beſoin d'en faire la ſignification.

Si ces idées étoient en petit nombre, ſi elles étoient encore bien confuſes, & ſi vous n'étiez pas capable de vous en rendre raiſon; c'eſt que les circonſtances vous avoient mal conduit. Vous n'aviez pas eu occaſion d'apprendre aſſez de mots, ou vous ne les aviez pas appris dans l'ordre le plus propre à vous en donner l'intelligence. Souvent celui que vous entendiez prononcer & dont vous auriez voulu ſaiſir le ſens, en ſuppoſoit, pour être bien compris, d'autres que vous ne connoiſſiez pas encore. Quelquefois les perſonnes qui parloient devant vous, faiſoient un étrange abus du *langage*; & ne connoiſſant pas elles-mêmes la valeur des termes dont elles ſe ſervoient, elles vous donnoient de fauſſes idées. Cependant vous penſiez d'après elles avec confiance, & elles croyoient vous inſtruire. Or des ſignes qui venoient à votre connoiſſance avec ſi peu d'ordre & de préciſion, n'étoient propres qu'à vous faire faire des analyſes fauſſes ou peu exactes. Une pareille méthode, ſi c'en eſt une, ne pouvoit donc vous donner que beaucoup de notions confuſes & beaucoup de préjugés.

Qu'avez-vous fait avec moi pour donner plus de préciſion à vos idées, & pour en acquérir de nouvelles? Vous avez repaſſé ſur les mots que vous ſaviez, vous en avez appris de nouveaux, & vous avez étudié le ſens des uns & des autres, dans l'ordre de la génération des idées. Vous voyez que cette méthode eſt l'unique: votre expérience vous a du moins convaincu qu'elle eſt bonne.

Pour achever de vous éclairer ſur la méthode, il faut vous faire remarquer qu'il y a un ordre dans lequel nous acquérons des idées, & un ordre dans lequel nous diſtribuons celles que nous avons acquiſes.

Le premier eſt, comme vous l'avez vu, celui de leur génération: le ſecond eſt le renverſement du premier. C'eſt celui où nous commençons par l'idée la plus générale, pour deſcendre de claſſe en claſſe juſqu'à l'individu.

Vous aurez plus d'une fois occaſion de remarquer que les idées générales abrégent le diſcours. C'eſt donc par elles qu'on doit commencer, quand on parle à des perſonnes inſtruites. Il ſeroit importun & ſuperflu de remonter à l'origine des idées, puiſqu'on ne leur diroit que ce qu'elles ſavent.

Il n'en eſt pas de même quand on parle à des perſonnes qui ne ſavent rien, ou qui ſavent tout imparfaitement. Si je vous préſentois mes idées dans l'ordre qu'elles ont dans mon eſprit, je commencerois par des choſes que vous ne pourriez pas entendre, parce qu'elles en ſuppoſeroient que vous ne ſavez pas. Je dois donc vous les préſenter dans l'ordre dans lequel vous auriez pu les acquérir tout ſeul.

Par exemple, ſi j'avois défini l'entendement, la volonté ou la penſée, avant d'avoir analyſé les opérations de l'ame, vous ne m'auriez pas entendu. Vous ne m'entendriez pas davantage, ſi je commençois cet ouvrage par définir la grammaire & ce que les grammairiens appellent les *parties d'oraiſon*. Il eſt vrai que je pourrois dans la ſuite expliquer ces choſes; mais ſeroit-il raiſonnable de vous forcer à écouter & à répéter des mots auxquels vous n'attacheriez encore aucune ſignification, & d'en renvoyer l'explication à un autre temps? Je dois donc ne vous apprendre les mots que vous ne ſavez pas, qu'après vous en avoir donné l'idée, en me ſervant des mots dont vous avez l'intelligence.

J'ai pluſieurs raiſons pour vous faire faire ces réflexions. La première, c'eſt qu'en vous rendant compte de la méthode que je me propoſe de ſuivre, je vous éclaire davantage, & que je vous mets peu-à-peu en état de vous inſtruire ſans moi.

La ſeconde, c'eſt qu'en vous montrant comment je dois m'expliquer pour être à votre portée, je vous apprends à juger par vous-même ſi en effet je vous offre mes idées dans l'ordre le plus propre à me faire entendre. Je pourrois, oubliant ma méthode, vous parler comme à une perſone inſtruite; alors vous ne m'entendriez pas, & peut-être vous en prendriez-vous à vous-même. Il faut que vous ſachiez que ce pourroit être ma faute.

Enfin ces réflexions ſont propres à prévenir contre un préjugé où l'on eſt généralement, que les idées abſtraites ſont bien difficiles. Vous pouvez juger par vous-même ſi celles que vous vous êtes faites, depuis que nous étudions enſemble, vous ont beaucoup coûté. Les autres ne vous coûteront pas davantage.

En effet, pourquoi avons-nous tant de peine à nous familiariſer avec les ſciences qu'on nomme *abſtraites*? C'eſt que nous les étudions avant d'avoir fait d'autres études qui devoient nous y préparer; c'eſt que ceux qui les enſeignent nous parlent comme à des perſonnes inſtruites, & nous ſuppoſent des connoiſſances que nous n'avons pas. Toutes les études ſeroient faciles, ſi, conformément à l'ordre de la génération des idées, on nous

nous faisoit passer de connoissance en connoissance, sans jamais franchir aucune idée intermédiaire, ou du moins en ne supprimant que celles qui peuvent aisément se suppléer. Je puis vous rendre cette vérité sensible par une comparaison qui n'est pas noble à la vérité, mais elle nous éclairera; & nous ne cherchons que la lumière.

Considérez donc les idées que vous avez acquises comme une suite d'échelons, & jugez s'il vous eût été possible de sauter tout-à-coup au haut de l'échelle. Vous voyez que vous n'auriez pas même pu monter les échelons deux à deux, & vous les avez montés facilement un à un. Or les sciences ne sont que plusieurs échelles mises bout à bout. Pourquoi donc ne pourriez-vous pas, d'échelon en échelon, monter jusqu'au dernier?

Les langues considérées comme autant de méthodes analytiques.

Vous avez vu combien les signes artificiels nous sont nécessaires pour démêler dans nos sensations toutes les opérations de notre ame; & nous avons observé comment nous devons nous en servir pour nous faire des idées de toute espèce. Le premier objet du *langage* est donc d'analyser la pensée. En effet, nous ne pouvons montrer successivement aux autres les idées qui coexistent dans notre esprit, qu'autant que nous savons nous les montrer successivemeut à nous-mêmes: c'est-à-dire, que nous ne savons parler aux autres, qu'autant que nous savons nous parler. On se tromperoit par conséquent, si l'on croyoit que les langues ne nous sont utiles, que pour nous communiquer mutuellement nos pensées.

C'est donc comme méthodes analytiques que nous devons les considérer; & nous ne les connoîtrons parfaitement que lorsque nous aurons observé comment elles ont analysé la pensée.

Dans le peu que vous savez de notre *langage*, vous voyez des mots pour exprimer vos idées, & d'autres mots pour exprimer les rapports que vous appercevez entr'elles. Vous concevez qu'avec moins de mots, vous auriez moins d'idées, & vous découvririez moins de rapports. Il ne faut pour cela que vous rappeller l'ignorance où vous étiez il n'y a pas long-temps. Vous concevez aussi qu'avec plus de mots que vous n'en savez, vous pourriez avoir plus d'idées & decouvrir plus de rapports.

Dans le françois, tel que vous l'avez su d'abord, vous pouvez vous représenter une langue qui commence, & qui ne fait, pour ainsi dire, que dégrossir la pensée. Dans le françois tel que vous le savez aujourd'hui, vous voyez une langue qui a fait des progrès, qui fait plus d'analyses, & qui les fait mieux. Enfin, dans le françois tel que vous le saurez un jour, vous prévoyez de nouveaux progrès & vous commencez à comprendre comment il deviendra capable d'analyser la pensée jusques dans les moindres détails.

Si cette analyse se faisoit sans méthode, la pensée ne se débrouilleroit qu'imparfaitement; les idées s'offriroient confusément & sans ordre à celui qui pourroit parler; & il ne pourroit se faire entendre, qu'autant qu'on le devineroit. Aussi avons-nous vu que cette analyse est assujettie à une méthode, & que cette méthode est plus ou moins parfaite, suivant que, se conformant à la génération des idées, elle la montre d'une manière plus ou moins sensible. Tout confirme donc que nous devons considérer les langues comme autant de méthodes analytiques: méthodes qui d'abord ont toute l'imperfection des langues qui commencent, & qui dans la suite font des progrès à mesure que les langues en font elles-mêmes.

Mais, me direz-vous, les hommes ne connoissoient pas cette méthode avant d'avoir fait les langues: comment donc les ont-ils faites d'après cette méthode?

Cette difficulté prouve seulement que, dans les commencemens, cette méthode a été aussi imparfaite que les langues.

En effet, si vous réfléchissez sur les idées que vous avez acquises avec moi, vous vous convaincrez que vous les devez à l'analyse; que vous n'auriez pas pu en acquérir d'aussi précises par toute autre voie, & que par conséquent vous avez tout seul analysé quelquefois méthodiquement, si auparavant vous en aviez d'exactes, comme en effet vous en aviez. Mais alors vous analysiez sans le savoir. Or, c'est ainsi que les hommes ont suivi, dans la formation des langues, une méthode analytique. Tant que cette méthode a été imparfaite, ils se sont exprimés grossièrement & avec beaucoup d'embarras; & c'est à proportion des progrès qu'elle a fait, qu'ils ont été capables de parler avec plus de clarté & de précision.

La nature vous a guidé dans les analyses que vous avez faites tout seul; vous avez démêlé quelques qualités dans les objets, parce que vous aviez besoin de les remarquer; vous avez démêlé quelques opérations dans votre ame, parce que vous aviez besoin de faire connoître vos craintes & vos desirs. Vous avez, à la vérité, trouvé des secours dans les personnes qui vous approchoient: vous n'avez eu qu'à faire attention aux circonstances où elles prononçoient certains mots, pour apprendre à nommer les idées que vous vous faisiez.

Les hommes qui ont fait des langues, ont de même été guidés par la nature, c'est-à-dire, par les besoins, qui sont une suite de notre conformation. S'ils ont été obligés d'imaginer les mots que vous avez trouvés faits, ils ont suivi, en les choisissant, la même méthode que vous avez suivie vous-même en les apprenant.

Mais, comme vous, ils l'ont ſuivie à leur inſu. Si on avoit pu la leur faire remarquer de bonne heure, les langues auroient fait des progrès rapides, comme votre françois en fera. La lenteur des progrès ne prouve donc pas qu'elles ſe ſont formées ſans méthode ; elle prouve ſeulement que la méthode s'eſt perfectionnée lentement. Mais enfin cette méthode a donné peu à peu les règles du *langage*, & le ſyſtême des langues s'eſt achevé, lorſqu'on a eté capable de remarquer ces règles.

Or, la penſée, conſidérée en général, eſt la même dans tous les hommes. Dans tous elle vient également de la ſenſation : dans tous elle ſe compoſe & ſe décompoſe de la même manière.

Les beſoins qui les engagent à faire l'analyſe de la penſée, ſont encore communs à cette analyſe des moyens ſemblables, parce qu'ils ſont tous conformés de la même manière. La méthode qu'ils ſuivent, eſt donc aſſujettie aux mêmes regles dans toutes les langues.

Mais cette méthode ſe ſert, dans différentes langues, de ſignes différens. Plus ou moins groſſière, plus ou moins perfectionnée, elle rend les langues plus ou moins capables de clarté, de préciſion & d'énergie ; & chaque langue a des règles qui lui ſont propres.

On appelle *Grammaire* la ſcience qui enſeigne les principes & les règles de cette méthode analytique. Si elle enſeigne les règles que cette méthode preſcrit à toutes les langues, on la nomme *grammaire générale* ; & on la nomme *grammaire particulière*, lorſqu'elle enſeigne les règles que cette méthode ſuit dans telle ou telle langue.

Etudier la grammaire, c'eſt donc étudier les méthodes que les hommes ont ſuivies dans l'analyſe de la penſée.

Cette entrepriſe n'eſt pas auſſi difficile qu'elle peut vous le paroître. Elle ſe borne à obſerver ce que nous faiſons quand nous parlons : car le ſyſtême du *langage* eſt dans chaque homme qui ſait parler. D'ailleurs un diſcours n'eſt qu'un jugement ou une ſuite de jugemens. Par conſéquent, ſi nous découvrons comment une langue analyſe un petit nombre de jugemens, nous connoîtrons la méthode qu'elle ſuit dans l'analyſe de toutes nos penſées.

Comment le langage d'action décompoſe la penſée.

Le *langage d'action* que je veux vous faire obſerver, n'eſt pas celui dont les pantomimes ont fait un art. C'eſt celui que la nature nous fait tenir en conſéquence de la conformation qu'elle a donnée à nos organes.

Lorſqu'un homme exprime ſon deſir par ſon action, & montre d'un geſte un objet qu'il deſire, il commence déjà à décompoſer ſa penſée : mais il la décompoſe moins pour lui que pour ceux qui l'obſervent.

Il ne la décompoſe pas pour lui : car tant que les mouvemens qui expriment ſes différentes idées ne ſe ſuccèdent pas, toutes ſes idées ſont ſimultanées comme ſes mouvemens. Sa penſée s'offre donc à lui toute entière, ſans ſucceſſion & ſans décompoſition.

Mais ſon action la décompoſe ſouvent pour ceux qui l'obſervent ; & cela arrive toutes les fois qu'ils ne peuvent comprendre ce qu'il veut, qu'après avoir porté la vue ſur lui, pour y remarquer l'expreſſion du deſir, & enſuite ſur l'objet, pour remarquer ce qu'il deſire. Cette obſervation rend donc ſucceſſifs à leurs yeux des mouvemens qui étoient ſimultanés dans l'action de cet homme, & elle fait voir deux idées ſéparées & diſtinctes, parce qu'elle les fait voir l'une après l'autre.

Or, ſi un homme, qui ne parle que le *langage d'action*, remarque que, pour comprendre la penſée d'un autre, il a ſouvent beſoin d'en obſerver ſucceſſivement les mouvemens, rien n'empêche qu'il ne remarque encore tôt ou tard que, pour ſe faire entendre lui-même plus facilement, il a beſoin de rendre ſes mouvemens ſucceſſifs. Il apprendra donc à décompoſer ſa penſée ; & c'eſt alors, comme nous l'avons remarqué, que le *langage d'action* commencera à devenir un *langage* artificiel.

Cette décompoſition n'offre guères que deux ou trois idées diſtinctes ; telles que, *j'ai faim*, *je voudrois ce fruit*, *donnez-le moi*. Elle n'offre donc que des idées principales plus ou moins compoſées.

Mais la force des beſoins, la vivacité du deſir, le goût qu'on ſe flatte de trouver dans le fruit qu'on demande, la préférence qu'on donne à ce fruit, la peine qu'on ſouffre par la privation, &c. ſont autant d'idées acceſſoires qui ne ſe démêlent pas encore, & qui cependant ſont exprimées dans les regards, dans les attitudes, dans l'altération des traits du viſage, en un mot, dans toute l'action. Ces idées ne ſe décompoſeront qu'autant que les circonſtances détermineront à faire remarquer, les uns après les autres, les mouvemens qui en ſont les ſignes naturels.

Il ſeroit curieux de rechercher juſqu'où les hommes pourroient porter cette analyſe. Mais ce ſont des détails dans leſquels je ne dois entrer qu'autant qu'ils peuvent être utiles à l'objet que je me propoſe. Il me ſuffit pour le préſent d'avoir obſervé comment le *langage d'action* commence à décompoſer la penſée. Paſſons au *langage* des ſons articulés.

Comment les langues, dans les commencemens, analyſent la penſée.

Pour juger des analyſes qui ſe ſont faites à la naiſſance des langues, il faudroit s'aſſurer de l'ordre dans lequel les choſes ont été nommées. On ne peut former à cet égard que des conjec-

tures, encore seroient-elles d'autant plus incertaines, qu'on entreroit dans de plus grands détails. Cette organisation, quoique la même pour le fond, est susceptible, suivant les climats, de bien des variétés, & que les besoins varient également; il n'est pas douteux que les hommes, jetés par la nature dans des circonstances différentes, ne se soient engagés dans des routes qui s'écartent les unes des autres.

Cependant toutes ces routes partent d'un même point, c'est-à-dire, de ce qu'il y a de commun dans l'organisation & dans les besoins. Il s'agir donc d'observer les hommes dans les premiers pas qu'ils ont faits. Bornons-nous à découvrir comment ils ont commencé, & nos conjectures en auront plus de vraisemblance.

Dans toutes les langues, les accens communs aux deux *langages* ont sans doute été les premiers noms. C'est la nature qui les donne, & ils suffisent pour indiquer nos besoins, nos craintes, nos desirs, tous nos sentimens. Susceptibles de différens mouvemens & de différentes inflexions, ils semblent se moduler sur toutes les cordes sensibles de notre ame; & leur expression varie comme nos besoins.

Les hommes n'avoient donc qu'à remarquer ces accens, pour démêler les sentimens qu'ils éprouvoient, & pour distinguer dans ces sentimens jusqu'à des nuances. Dans la nécessité de se demander & de se donner des secours, ils firent une étude de ce *langage*. Ils apprirent donc à s'en servir avec plus d'art; & les accens, qui n'étoient d'abord pour eux que des signes naturels, devinrent insensiblement des signes artificiels qu'ils modifièrent avec différentes articulations. Voilà vraisemblablement pourquoi la prosodie a été dans plusieurs langues une espèce de chant.

Lorsque les hommes s'étudioient à observer leurs sensations, ils ne pouvoient pas ne pas remarquer qu'elles leur arrivoient par des organes qui ne se ressemblent pas, & que, par cette raison, ils distinguoient facilement. Il ne s'agissoit donc plus que de convenir des noms qu'on donneroit à ces organes.

Si ces noms avoient été pris arbitrairement & comme au hasard, ils n'auroient été entendus que de celui qui les auroit choisis. Cependant, pour passer en usage, il falloit qu'ils fussent également entendus de tous ceux qui vivoient ensemble. Or il est évident qu'il n'y a que des circonstances communes à tous, qui aient pu déterminer à choisir certains mots plutôt que d'autres. Ce sont donc proprement les circonstances qui ont nommé les organes des sons. Mais quelles sont ces circonstances? je réponds qu'elles ont été différentes suivant les lieux. C'est pourquoi je crois inutile de chercher à les deviner.

Si les hommes, lorsqu'ils observoient leurs sensations, ont été conduits à observer les organes qui les transmettoient à l'ame, ils ont été également conduits à observer les objets qui les faisoient naître en eux, en agissant sur les organes mêmes. Ils ont donc observé les objets sensibles, & ils ont distingué par des noms, suivant qu'ils ont eu besoin de se rendre raison de leurs plaisirs, de leurs peines, de leurs douleurs, de leurs craintes, de leurs desirs, &c. ces noms ont été imitatifs, toutes les fois que les choses ont pu être représentées par des sons.

Les langues auront été long-temps bien bornées, parce que plus elles l'étoient, moins elles fournissoient de moyens pour faire de nouvelles analyses; & cependant il falloit, pour les enrichir, analyser encore. D'ailleurs les hommes, accoutumés au *langage d'action* qui leur suffisoit presque toujours, n'auront imaginé de faire des mots, qu'autant qu'ils y auront été forcés pour se faire entendre plus facilement. Or ils n'y auront été forcés que bien lentement; car ne remarquant les choses que parce qu'elles avoient quelques rapports à leurs besoins, ils en auront remarqué d'autant moins que leurs besoins étoient en petit nombre. Ce qu'ils ne remarquoient pas, n'existoit pas pour eux, & n'aura pas été nommé.

On peut donc supposer que les langues, dans l'origine, n'étoient qu'un supplément au *langage d'action*, & qu'elles n'offroient qu'une collection de mots semblables à ceux-ci, *arbre*, *fruit*, *loup*, *toucher*, *manger*, *fuir*, & qu'on n'aura pu faire que des phrases semblables à *fruit manger*, *loup fuir*, *arbre voir*. Ces mots réveilloient assez distinctement les sentimens que les besoins font naître; & ils ne retraçoient au contraire des objets qu'une idée confuse, où l'on démêloit seulement s'il faut les fuir ou les rechercher. Cette analyse étoit donc bien imparfaite. Les mots, en petit nombre, ne désignoient encore que des idées principales; & la pensée n'achevoit de s'exprimer, qu'autant que le *langage d'action*, qui les accompagnoit, offroit les idées accessoires. Cependant il n'est pas difficile de comprendre comment les langues auront fait de nouveaux progrès.

Si les hommes avoient déjà donné des noms aux sentimens de l'ame, aux organes de la sensation & à quelques objets sensibles, c'est que le *langage d'action* avoit suffisamment décomposé la pensée, pour faire remarquer successivement toutes ces choses. Il est certain que si on ne les avoit pas demêlées l'une après l'autre, on n'auroit pas pu se faire séparément des idées de chacune; & si on ne les avoit pas remarqué chacune séparément, on n'auroit pas pu les nommer. Mais comme ces idées ne sont pas les seules que le *langage d'action* a dû faire distinguer, on conçoit comment il aura été possible de donner encore des noms à plusieurs autres.

Or il est évident que chaque homme, en di-

ſant, par exemple, *fruit manger*, pouvoit montrer par le *langage d'action*, s'il parloit de lui ou de celui à qui il adreſſoit la parole, ou de tout autre ; il n'eſt pas moins évident qu'alors les geſtes étoient l'équivalent de ces mots, *moi*, *vous*, *il*; il avoit donc une idee diſtincte de ce que nous appellons la première, la ſeconde & la troiſième perſonne ; & celui qui comprenoit ſa penſée, ſe faiſoit de ces perſonnes les mêmes idées que lui. Pourquoi donc n'auroient-ils pas pu s'accorder tôt ou tard l'un & l'autre, à exprimer ces idées par quelques ſons articulés ?

Ces hommes pouvoient encore faire connoître par des geſtes ſi un animal étoit grand ou petit, fort ou foible, doux ou méchant, &c. mais dès qu'une fois ils avoient démêlé ces idées, ils avoient fait le plus difficile. Il ne leur reſtoit plus qu'à ſentir qu'il ſeroit commode de les déſigner par des ſons. On fit donc des adjectifs, c'eſt-à-dire, des noms qui ſignifioient les qualités des choſes, comme on avoit fait des ſubſtantifs, c'eſt-à-dire, des noms qui indiquoient les choſes mêmes.

On pouvoit, avec la même facilité, après avoir montré deux lieux différens, marquer par un geſte, celui d'où on venoit, & par un autre, celui où l'on alloit. Voilà donc deux geſtes, l'un équivalent à la prépoſition *de*, & l'autre à la prépoſition *à*. D'autres geſtes pouvoient également équivaloir à *ſur*, *ſous*, *avant*, *après*, *&c*. Or, dès qu'on a eu démêlé ces rapports dans la penſée décompoſée par le *langage d'action*, on trouvoit d'autant moins de difficultés à leur donner des noms, qu'on avoit déjà nommé beaucoup d'autres idées.

Nous verrons dans la ſuite qu'il ne faut que quatre eſpèces de mots pour exprimer toutes nos penſées ; des ſubſtantifs, des adjectifs, des prépoſitions, & un ſeul verbe, tel que le verbe *être*. Il ne reſte donc plus qu'à découvrir comment les hommes auront pu avoir un pareil verbe, & prononcer enfin des propoſitions.

Il paroît d'abord bien difficile d'imaginer comment les hommes ont donné des noms aux opérations de l'entendement. En effet, ils ne pouvoient pas les démontrer avec des geſtes, comme ils avoient montré les objets ſenſibles ; & il n'en étoit pas de ces opérations, comme des ſentimens de l'ame, dont les noms ſe trouvent faits dans les accens de la nature. Cependant, ſi nous conſidérons que, dans toutes les langues, les noms des opérations de l'entendement ſont des expreſſions figurées, qui, telles qu'*attention*, *réflexion*, *imagination*, *penſée*, offrent des images ſenſibles, nous jugerons que les hommes ne ſont parvenus à donner des noms aux opérations de l'entendement, que parce qu'ils en avoient donné à des idées ſenſibles qui pouvoient repréſenter ces opérations mêmes.

Nous pouvons conſidérer les organes de la ſenſation dans deux états différens. Ou ils reçoivent indifféremment toutes les impreſſions que les objets font ſur eux, ou ils agiſſent pour recevoir une impreſſion plutôt qu'une autre. *Voir & regarder*, par exemple, expriment ces deux états. Car pour voir, l'œil n'agit pas, il ſuffit qu'il reçoive les impreſſions qui ſe font ſur lui. Au contraire, lorſqu'il regarde, il agit, puiſqu'il ſe dirige plus particuliérement ſur un objet. C'eſt cette action qui le lui fait remarquer parmi pluſieurs autres qu'il continue de voir.

Entendre & *écouter* expriment également ces deux états par rapport à l'ouie. On entend tout ce qui frappe l'oreille, & l'organe n'a qu'à ſe laiſſer aller à toutes les impreſſions qu'il reçoit. On n'écoute, au contraire, que ce qu'on veut entendre par préférence ; & l'organe agit pour le fermer, en quelque ſorte, à tout bruit qui pourroit nous diſtraire. On peut faire la même obſervation ſur tous les ſens.

Or, ſuppoſons qu'on ait choiſi le mot *attention*, pour exprimer l'action de l'œil, lorſqu'il regarde; ce mot joint au mot *oreille*, aura paru dès-lors fort commode pour exprimer l'action de l'ouie, lorſqu'on écoute. On aura continué de l'employer de la ſorte : on ſe ſera fait une habitude de le joindre au nom de chaque organe ; & par conſéquent, il aura ſignifié ce que fait chaque ſens, lorſqu'il agit pour être attentif à une impreſſion, & pour ſe diſtraire de toute autre.

Attention œil, il faut me permettre ce *langage*, aura donc ſignifié ce que nous faiſons, lorſque nous donnons notre attention à une des choſes que nous voyons ; *attention oreille*, aura ſignifié ce que nous faiſous lorſque nous donnons notre attention à une des choſes que nous entendons, &c.

Or, dès qu'une fois le mot *attention* eſt propre à exprimer l'action de chaque organe, au moment que nous ſommes attentifs par la vue, par l'ouie, par le toucher, &c. nous n'aurons qu'à l'employer tout ſeul, & alors il exprimera cette action ſeule. L'idée qu'il réveillera ne ſera donc plus ni l'action de la vue, ni celle de l'ouie, ni celle du toucher : ce ſera cette action, conſidérée en faiſant abſtraction de tout organe. Nous ne penſerons pas même aux organes, & par conſéquent le mot attention ſignifiera ſeulement l'action en général par laquelle nous ſommes attentifs. Or cette action, ainſi conſidérée, eſt une operation de l'entendement. Voilà donc une opération de l'entendement, qui a un nom.

Vous pouvez vous convaincre par vous-même que c'eſt ainſi que les hommes ſont parvenus à nommer cette opération. En effet, ſi toutes les fois qu'on a prononcé devant vous le mot *attention* ; on ne l'avoit employé que pour déſigner une opération de l'entendement, vous n'y auriez jamais rien compris. Mais parce que vous avez remarqué que, lorſqu'on le prononçoit, on re-

gardoit ou on écoutoit, vous avez jugé que donner son attention, c'étoit regarder ou écouter ; & en conséquence vous avez bientôt pensé que, sans regarder & sans écouter, vous donniez votre attention, lorsque vous vous occupiez par préférence d'une idée qui s'offroit à votre esprit. Vous voyez donc que le mot *attention* n'est devenu pour vous le nom d'une opération de l'entendement, qu'après avoir été le nom de l'action de l'œil qui regarde ou de l'oreille qui écoute.

Cette opération ayant été nommée, il est aisé de comprendre comment toutes les autres peuvent l'être, puisque comparer, juger, réfléchir, raisonner, ne sont que différentes manières de conduire notre attention. Passons au verbe *être*, & observons les hommes au moment qu'ils vont prononcer la proposition, *je suis*.

Comme j'ai supposé que le mot *attention* a été donné à l'action des organes, lorsque nous sommes attentifs par la vue, par l'ouie, par le toucher, je suppose que le mot *être* a été choisi pour exprimer l'état où se trouve chaque organe, lorsque, sans action de sa part, il reçoit les impressions que les objets font sur lui. Dans cette supposition, il est évident qu'*être*, joint à *œil*, aura signifié *voir*, & que joint à *oreille*, il aura signfié *entendre*. Ce mot sera donc devenu un nom commun à toutes les impressions ; & en même temps qu'il aura exprimé ce qui paroît se passer dans les organes, il aura exprimé ce qui se passe en effet dans l'ame. Qu'alors on fasse abstraction des organes, ce mot prononcé tout seul, deviendra synonyme de ce que nous appellons *avoir des sensations*, *sentir*, *exister*. Or voilà précisément ce que signifie le verbe *être*. Réfléchissez sur vous-même, & vous verrez que c'est ainsi que vous êtes parvenu à saisir la signification de ce mot.

Ce verbe ayant été trouvé, chaque homme a pu prononcer des propositions équivalentes à celle-ci *je suis*, ou même équivalentes à beaucoup d'autres, telles, *je vois*, *j'entends*, *je donne mon attention*, *je juge*. Il ne falloit pour cela que joindre le nom de la première personne aux mots qui signifioient l'action de voir, d'entendre, de donner son attention, de juger.

Quand une fois un homme a fait la proposition *je suis*, en parlant de lui-même, il la peut faire en parlant de tout autre, & il peut la répéter à l'occasion de tout ce qu'il observe. Après avoir dit *je suis*, il dira donc, *il est*, *ils sont* ; & il prononcera l'existence de tous les objets qui viendront à sa connoissance. Il prononcera également d'autre qualité : car qui l'empêchera de dire, *il est grand*, *il est petit*, s'il a déjà imaginé des noms adjectifs ?

Au reste je ne prétends pas que les hommes au moment qu'ils commençoient à prononcer des propositions, fussent déjà en état de démêler toutes les idées qu'elles renfermoient, ce seroit leur supposer bien gratuitement une sagacité que nos philosophes mêmes n'ont pas toujours. La proposition *je suis*, par exemple, comprend d'un côté toutes les impressions & toutes les actious dont un corps vivant & organisé est capable ; & de l'autre toutes les sensations & toutes les opérations qui appartiennent à l'ame, & qui n'appartiennent qu'à elle. Car je ne suis ou n'existe qu'autant que tout cela, ou une partie de tout cela est en moi. Cependant la plupart de ceux qui font cette proposition, sont bien éloignés de démêler toutes ces choses ; & ils ne les voient que d'une manière confuse, parce qu'ils sont incapables de faire l'analyse des mots dont ils se servent. Mais enfin cette proposition a toujours la même signification, soit qu'on en fasse l'analyse ou qu'on ne la fasse pas ; & d'une bouche à l'autre, elle ne diffère, que parce qu'elle offre aux uns des idées distinctes, tandis qu'aux autres elle n'offre qu'une masse confuse d'idées.

Sans doute, dans l'origine des langues, cette proposition n'offroit aussi qu'une masse confuse dans laquelle on distinguoit peu d'idées ; & il a fallu bien des observations avant que les hommes qui la prononçoient, pussent comprendre eux-mêmes tout ce qu'ils disoient. Ils parloient comme nous parlons souvent ; & nous leur ressemblons plus qu'on ne pense.

Il faut encore remarquer qu'on a été longtemps avant de pouvoir exprimer dans des propositions toutes les vues de l'esprit, & que par conséquent les langues n'ont pu se perfectionner que bien lentement. Il falloit créer des mots pour les idées accessoires comme pour les idées principales : il falloit apprendre à les employer d'une manière propre à développer une pensée, & à la montrer successivement dans tous ses détails. Il falloit donc déterminer l'ordre qu'ils devoient suivre dans le discours, & convenir des variations qu'on leur feroit prendre, pour en marquer plus sensiblement les rapports. Tout cela demandoit beaucoup d'observations & des analyses bien faites. J'ai fait voir comment on a commencé ; c'est tout ce que je me proposois. Si on pouvoit observer une langue dans ses progrès successifs, on verroit des règles s'établir peu-à-peu. Cela est impossible. Il ne nous reste qu'à observer notre langue, telle qu'elle est aujourd'hui, & à chercher les loix qu'elle suit dans l'analyse de la pensée.

Comment se fait l'analyse de la pensée dans les langues formées & perfectionnées.

Prenons une pensée développée dans un long discours, & observons-en l'analyse. Je trouve un exemple très-propre à mon dessein dans le discours que Racine prononça, lorsque Thomas Corneille, qui succédoit à Pierre, fut reçu à l'académie françoise.

« Vous savez, dit Racine, en quel état se trou- » voit la scène françoise, lorsqu'il (Pierre Cor-

» neille) commença à travailler : quel désordre ! » quelle irrégularité ! nul goût, nulle connoissance des véritables beautés du théatre : les » auteurs, aussi ignorans que les spectateurs ; » la plupart des sujets extravagans & dénués de » vraisemblance : point de mœurs, point de ca- » ractères : la diction encore plus vicieuse que l'ac- » tion, & dont les pointes & de misérables jeux » de mots faisoient le principal ornement : en » un mot, toutes les règles de l'art, celles mêmes » de l'honnêteté & de la bienséance par-tout » violées.

» Dans cette enfance, ou, pour mieux dire, » dans ce cahos du poëme dramatique parmi » nous, votre illustre frère, après avoir quel- » que temps cherché le bon chemin, & lutté, » si je l'ose dire ainsi, contre le mauvais goût » de son siècle ; enfin, inspiré d'un génie ex- » traordinaire, & aidé de la lecture des anciens, » fit voir sur la scène, la raison, mais la raison » accompagnée de toute la pompe & de tous » les ornemens dont notre langue est capable, » accordant heureusement la vraisemblance & » le merveilleux, & laissant bien loin derrière » lui tout ce qu'il avoit de rivaux, dont la plu- » part, désespérant de l'atteindre, & n'osant » plus entreprendre de lui disputer le prix, se » bornèrent à combattre la voix publique décla- » rée pour lui, & essayèrent en vain, par leurs » discours & par leurs frivoles critiques, de ra- » baisser un mérite qu'ils ne pouvoient égaler.

» La scène retentit encore des acclamations » qu'excitèrent à leur naissance le Cid, Horace, » Cinna, Pompée, tous ces chefs-d'œuvre re- » présentés depuis sur tant de théatres, traduits » en tant de langues, & qui vivront à jamais » dans la bouche des hommes. A dire le vrai, » où trouvera-t-on un poëte qui ait possédé à » la fois tant de grands talens, tant d'excellentes » parties, l'art, la force, le jugement, l'esprit ? » Quelle noblesse ! quelle économie dans les su- » jets ! quelle véhémence dans les passions ! quelle » gravité dans les sentimens ! quelle dignité & » en même temps quelle prodigieuse variété dans » les caractères ! Combien de rois, de princes, » de héros de toute nation nous a-t-il repré- » sentés, toujours tels qu'ils doivent être, tou- » jours uniformes avec eux-mêmes, & jamais » ne se ressemblant les uns aux autres. Parmi » tout cela une magnificence d'expression pro- » portionnée aux maîtres du monde qu'il faisoit » souvent parler, capable néanmoins de s'abais- » ser, quand il veut, & de descendre jusqu'aux » plus simples naïvetés du comique, où il est » encore inimitable. Enfin, ce qui est sur-tout » particulier, une certaine force, une certaine » élévation qui surprend, qui enlève, & qui » rend jusqu'à ses défauts, si on peut lui en re- » procher quelques-uns, plus estimables que les » vertus des autres ; personnage véritablement né » pour la gloire de son pays, comparable, je ne » dis pas à tout ce que l'ancienne Rome a eu » d'excellens poëtes tragiques, puisqu'elle con- » fesse elle-même qu'en ce genre elle n'a pas » été fort heureuse, mais aux Eschyles, aux » Sophocles, aux Euripides, dont la fameuse » Athènes ne s'honore pas moins que des Thé- » mistocles, des Périclès, des Alcibiades, qui » vivoient en même temps qu'eux ».

C'est ainsi que Racine parle de Corneille : Racine, qui a contribué lui-même aux progrès de la poésie dramatique, qui a enrichi notre langue, & lui a donné toute l'élégance dont elle est susceptible. Lorsque ce grand maître s'exprimoit de la sorte sur des choses qui lui étoient familieres ; & qu'il avoit méditées jusques dans les moindres détails, je puis, sans rien hasarder, supposer que sa pensée lui offroit tout à la fois ce que son discours n'offre que successivement.

Le théatre doit beaucoup à Corneille : voilà le fond de sa pensée. Il ne peut développer ce fond qu'autant qu'il en apperçoit toutes les parties.

Ce développement suppose qu'il voit l'état où étoit le théatre avant Corneille, l'état où Corneille l'a mis, & enfin les talens de Corneille. Ainsi sa pensée se décompose en trois parties, qu'il distingue, en les séparant en trois alinéa.

Vous voyez par-là que dans le discours écrit, les alinéa contribuent à distinguer d'une manière plus sensible les différentes parties d'une pensée. Ils marquent où chacune finit, où chacune commence ; & par cet artifice, elles se démêlent beaucoup mieux.

S'il faut distribuer dans plusieurs alinéa les différentes parties d'une pensée, il faut, à plus forte raison, séparer de la même manière plusieurs pensées différentes.

Cependant cette précaution nécessaire pour plus de clarté, lorsque ce développement a une certaine étendue, devient inutile, lorsqu'il est fort court. Alors les pensées sont suffisamment distinguées par les points qui les terminent.

Dans le discours prononcé, les repos de la voix tiennent lieu d'alinéa & de points. C'est par ces repos que Racine distinguoit les différentes parties de sa pensée, lorsqu'il prononçoit son discours.

De pareils repos supposent un sens fini. Mais des sens finis peuvent tenir les uns aux autres, & n'être tous ensemble que les parties d'un même développement. C'est pourquoi les points qui sont dans le cours des alinéa, ne marquent pas un repos aussi grand que ceux qui les terminent.

Si vous considérez même que le premier alinéa fait attendre le second, & le second le troisième ; vous jugerez que le dernier point est celui qui

marque le repos le plus grand. C'eſt qu'alors la première penſée eſt développée, & Racine va paſſer au développement d'une autre.

Une penſée qui demande un développement d'une certaine étendue, telle que celle qui nous ſert d'exemple, forme ce qu'on appelle un *paragraphe* : pluſieurs paragraphes, un chapitre : pluſieurs chapitres font un livre : pluſieurs livres font un traité. Cette ſeule conſidération vous fait entrevoir comment les parties d'un grand ouvrage ſe démêlent avec ordre. En effet, il ſuffit de regarder l'objet d'un grand ouvrage comme une ſeule penſée; & l'on voit auſſi-tôt que la méthode qui doit le développer, eſt la même que celle qui développeroit une penſée peu compoſée.

Nous remarquerons à ce ſujet, que penſer & bien rendre ce qu'on penſe, font deux choſes bien différentes. On pourroit avoir la même penſée que Racine, & ne pas s'expliquer avec la même clarté, la même préciſion, avec la même élégance : c'eſt qu'il faut avoir appris à faire l'analyſe de ſes penſées. Celui qui n'a pas fait cette étude, court riſque de ne pas expoſer ſes idées dans l'ordre le plus propre au développement de toutes celles qui font à la fois préſentes à ſon eſprit. Il mettra au commencement ce qui devroit être à la fin, il oubliera des idées qu'il ne falloit pas ommetre, ou même il embarraſſera une penſée avec des idées étrangères qu'il croit en faire partie, parce qu'elles s'offrent à lui en même temps. Voilà ce qui fait le déſordre & l'obſcurité du diſcours.

Dès que Racine a eu diſtingué trois parties dans ſa penſée, il s'eſt appliqué au développement de la première; & dans cette vue, il a fait l'énumération des défauts qu'il remarquoit dans les tragédies faites avant Corneille.

Ce développement étant achevé, amène celui de la ſeconde, dans lequel Racine expoſe les eſſais de Corneille, les moyens & les ſuccès. Delà paſſant à la troiſième, il décompoſe, pour ainſi dire, le génie de ce poëte, & il en montre les talens.

Chacun de ces alinéa eſt formé de parties diſtinctes; & vous remarquerez, en y jetant les yeux, qu'elles font ſéparées, tantôt par un point, tantôt par deux, tantôt par un point & une virgule, tantôt par une virgule.

Les deux points marquent un repos moins grand que le point; & le point & la virgule un repos plus foible encore.

Ces repos ne font inégaux que parce que le ſens eſt plus ou moins ſuſpendu. Dans le premier alinéa, par exemple, ces mots : *vous ſavez en quel état ſe trouvoit la ſcène françoiſe, lorſqu'il commença à travailler*, font terminés par un point, parce qu'ils font un ſens fini. Au contraire, toutes les autres parties de cet alinéa font terminées par deux points. Il eſt vrai que chacune pourroit offrir un ſens fini, ſi on la conſidéroit ſeule; mais étant réunies, le ſens eſt néceſſairement ſuſpendu de l'une à l'autre, parce qu'elles concourent toutes également au développement de la première, & que ce développement n'eſt achevé qu'à la fin de l'alinéa.

Dans le ſecond alinéa, vous voyez, avant ces mots *fit voir ſur la ſcène*, un point & une virgule, qu'on n'auroit pas employés, ſi l'on avoit dit : *votre illuſtre frère fit voir ſur la ſcène.* Mais les choſes qu'il inſère entre *votre illuſtre frere* & *fit voir*, & celles qu'il ajoute enſuite, font comme deux grouppes d'idées qu'il falloit diſtinguer par un repos plus ſenſible. Cependant on n'a pas mis deux points, comme entre les parties du premier alinéa, parce qu'ici le ſens, moins ſuſpendu, n'eſt achevé que par la réunion des deux grouppes : au lieu que, dans le premier alinéa, chaque partie fait par elle-même un ſens fini.

Ce que je viens de dire vous fait voir l'uſage de la virgule. Elle ſert pour diſtinguer les dernières parties dans leſquelles on ſubdiviſe une penſée. Quant aux points d'admiration & d'interrogation, leur dénomination ſeule vous en fait connoître l'emploi.

Quelquefois on ne ſait ſi l'on doit mettre deux points, ou un point & une virgule : quelquefois auſſi on ne ſait s'il faut deux points, ou s'il n'en faut qu'un. Mais les cas où l'on eſt embarraſſé, font préciſément ceux où le choix eſt plus indifférent; & vous pouvez alors ponctuer comme vous jugerez à propos. Il ſuffit de diſtinguer ſenſiblement toutes les parties d'un diſcours.

Au reſte, mon deſſein n'eſt pas de vous donner un traité de ponctuation. Je veux ſeulement vous faire voir comment les différentes parties d'un diſcours ſe diſtinguent les unes des autres, & vous concevez que je ne pouvois mieux y réuſſir, qu'en vous faiſant remarquer les ſignes que l'analyſe emploie à cet effet.

Comment le diſcours ſe décompoſe en propoſitions principales, ſubordonnées, incidentes, en phraſes & en périodes.

Pour continuer notre analyſe, il faut découvrir la nature des différentes parties que nous avons démêlées dans le diſcours de Racine.

J'ai dit que tout diſcours eſt un jugement ou une ſuite de jugemens. Or un jugement exprimé avec des mots, eſt ce qu'on nomme *propoſition*. Tout diſcours eſt donc une propoſition ou une ſuite de propoſitions.

Au premier coup-d'œil, nous appercevons pluſieurs eſpèces de propoſitions dans le diſcours que nous analyſons : *votre illuſtre frère fit voir ſur la ſcène la raiſon.* Voilà une propoſition à laquelle ſe rapportent tous les détails du ſecond alinéa. Ils font deſtinés à la développer ; ils

ſont l'expreſſion des acceſſoires qui la modifient. Auſſi quand Racine dit que Corneille a quelque temps cherché le bon chemin, & qu'il a lutté contre le mauvais goût de ſon ſiècle, il prend un tour qui force à rapporter ces deux propoſitions à celles qu'il veut modifier.

Ces deux propoſitions étant conſidérées par rapport à cette ſubordination, j'appelle *principale* celle-ci, *votre illuſtre frère fit voir ſur la ſcène la raiſon*, & *ſubordonnées*, les deux autres, *après avoir cherché le bon chemin*, *après avoir lutté contre le mauvais goût*.

Au commencement du troiſième alinéa, je découvre une autre eſpèce de propoſition : *la ſcène retentit encore des acclamations qu'excitèrent à leur naiſſance le Cid, Horace*. *Qu'excitèrent le Cid, Horace* n'eſt pas une propoſition principale : ce n'eſt pas non plus une propoſition ſubordonnée a une autre : elle ne ſe rapporte qu'au mot *acclamations*, en déterminant de quelles acclamations la ſcène retentit. *Qui ſurprend*, *qui enlève* ſont encore deux propoſitions de même eſpèce, lorſque Racine dit plus bas : *une certaine élévation qui ſurprend, qui enlève.* Je donne à ces propoſitions le nom d'*incidentes.*

Or une propoſition eſt faite pour une autre qu'elle développe, ou elle eſt faite pour un mot qu'elle modifie, ou enfin c'eſt à elle que tout le diſcours ſe rapporte. Les propoſitions conſidérées ſous ce point de vue, ſe réduiſent donc aux trois eſpèces que nous venons de remarquer : elles ſont néceſſairement ou principales, ou ſubordonnées, ou incidentes.

Ce qui caractériſe une propoſition principale, c'eſt qu'elle a pareillement un ſens fini. Vous le voyez dans *votre illuſtre frère fit voir ſur la ſcene la raiſon.* Car ce que Racine ajoute n'eſt pas pour terminer le ſens, mais uniquement pour développer une penſée, dont cette propoſition eſt la partie principale.

Il n'en eſt pas de même des propoſitions ſubordonnées. Le ſens n'en eſt pas fini, il eſt ſuſpendu, & fait attendre la propoſition principale. Ainſi, quand vous avez lu, *après avoir quelque temps cherché le bon chemin*, & *lutté contre le mauvais goût de ſon ſiècle*, vous ne pouvez pas vous arrêter, vous attendez quelqu'autre choſe, & vous continuez de lire juſqu'à *fit voir ſur la ſcène la raiſon.*

Les propoſitions incidentes ont cela de particulier, que quelquefois elles ſont néceſſaires pour faire un ſens fini, & quelquefois elles ne le ſont pas. Dans *la ſcène françoiſe retentit encore des acclamations*, vous voyez que ce tour, *des acclamations*, fait attendre quelque choſe ; & que la propoſition incidente, *qu'excitèrent à leur naiſſance, le Cid, Horace*, achèvent le ſens. De même Racine dit quelques lignes après, *où trouvera-t-on un poëte*, le ſens, pour être fini, demande qu'on ajoute, *qui ait poſſédé à la fois tant de grands talens.*

Si vous conſidérez ces expreſſions, *des acclamations*, *un poëte*, vous appercevrez que le ſens n'en eſt pas déterminé : car, ſi l'on s'arrêtoit à ces mots, vous demanderiez de quelles acclamations ? quel poëte ? Les propoſitions incidentes, qui vous répondent *des acclamations qu'excitèrent le Cid, Horace*, *un poëte qui ait poſſédé tant de grands talens*, déterminent donc le ſens de ces mots, *acclamations*, *poëte* ; & c'eſt en le déterminant, qu'elles achèvent le développement de la propoſition principale. Tel eſt le caractère des propoſitions incidentes, lorſqu'elles ſont neceſſaires pour terminer un ſens.

La fin du dernier alinéa nous donne deux exemples de propoſitions incidentes, ſans leſquelles le ſens pourroit être achevé. C'eſt lorſque Racine dit que Corneille eſt *comparable aux Eſchyles*, *aux Sophocles*, *aux Euripides*, *dont la fameuſe Athènes ne s'honore pas moins que des Thémiſtocles*, *des Périclès*, *des Alcibiades*, *qui vivoient en même temps qu'eux.*

Racine pouvoit finir ſon diſcours à Alcibiades, il pouvoit même le finir à Euripides ; & n'attendant rien de plus, vous n'auriez point fait de queſtion. Or, ſi ſes propoſitions, *dont la fameuſe Athènes*, &c. *qui vivoient*, &c. ne ſont pas néceſſaires pour faire un ſens fini, c'eſt que les mots auxquels elles ſe rapportent ont par eux-mêmes une ſignification déterminée, qui ne fait rien attendre. Cependant elles ſont néceſſaires pour achever le développement de la penſée, ou pour faire voir, comme Racine le deſiroit, tout le cas qu'on doit faire de Corneille.

Voilà donc deux ſortes de propoſitions incidentes, l'une qui détermine la ſignification d'un mot, qui par, cette raiſon, eſt néceſſaire pour achever le ſens d'une ſignification déterminée, & qui ne devient néceſſaire, qu'autant qu'elle achève de développer une penſée.

Comme les propoſitions ſubordonnées, lorſqu'elles commencent le diſcours, ſont attendre la principale ; elles la ſuppoſent, lorſqu'elles le terminent. Dans le ſecond alinéa, Racine pouvoit finir à ces mots, *fit voir ſur la ſcène la raiſon* : mais, parce qu'alors il n'auroit pas développé toutes les idées qui s'offroient à lui, il ajoute : *mais la raiſon accompagnée de toute la pompe, & de tous les ornemens dont notre langue eſt capable, accordant heureuſement la vraiſemblance & le merveilleux, & laiſſant bien loin derriere lui tout ce qu'il avoit de rivaux.*

Peut-être que, dans la fin de cet alinéa, vous n'appercevez pas d'abord des propoſitions ſubordonnées, auſſi facilement que vous les avez apperçues dans le commencement. En effet, elles y ſont un peu déguiſées. Il y en a deux néanmoins, dont l'une commence au mot *accordant*, & l'autre au mot *laiſſant* ; car ce tour revient à

à-peu-près à celui-ci, *parce qu'il accordoit*, & *parce qu'il laiſſoit*, où vous voyez deux propoſitions ſubordonnées, qui ſe rapportent à la principale, *fit voir ſur la ſcène la raiſon*.

Cette obſervation vous fait découvrir une nouvelle différence entre les propoſitions ſubordonnées & les propoſitions incidentes. C'eſt que les premières peuvent être tantôt avant tantôt après la principale, & que, par conſéquent, elles peuvent avoir deux places dans le diſcours. Les autres au contraire, n'en ont jamais qu'une, parce qu'elles doivent toujours être à la ſuite du mot dont elles développent, ou dont elles déterminent l'idée.

Vous remarquez, dans le ſecond alinéa, pluſieurs propoſitions de différentes eſpèces, qui concourent au développement d'une ſeule penſée. Vous voyez encore qu'elles forment un diſcours, dont les principales parties, ſans avoir un ſens fini, ſont diſtinguées par des repos plus marqués. Or, ces différentes parties ſont ce que l'on appelle *membres*, & le diſcours entier eſt ce qu'on nomme période. Tout ce qui précède *fit voir* appartient au premier membre, & tout ce qui ſuit appartient au ſecond. L'un & l'autre pourroient même ſe diviſer en deux : car après *dans cette enfance*, *ou*, *pour mieux dire*, *dans ce cahos du poëme dramatique parmi nous*, le repos eſt plus ſenſible qu'après les autres mots, où il eſt également marqué par des virgules. Il en eſt de même de celui qui eſt après, *de tous les ornemens dont notre langue eſt capable*. Ainſi une période peut être compoſée de deux membres, de trois ou de quatre. Lorſque nous étudierons l'art d'écrire, vous verrez des périodes ou la diſtinction des membres ſera plus marquée.

Vous ne trouvez pas de pareils membres dans ce diſcours, *vous ſavez en quel état ſe trouvoit la ſcène françoiſe, lorſqu'il commença à travailler*. Quoiqu'il ſoit compoſé de deux propoſitions, il n'y a preſque point de repos de l'une à l'autre, & la penſée eſt développée dans un ſeul membre dont le ſens eſt fini. Voilà ce qu'on nomme une *phraſe*.

Quel déſordre ! *quelle irrégularité* ! ſont encore deux phraſes formées chacune d'une propoſition. Elles ont un caractère particulier, c'eſt qu'elles laiſſent quelque choſe à ſuppléer. Le ſens eſt *quel déſordre n'y avoit-il pas* ! *quelle irrégularité n'y avoit-il pas* ! Ces tours ſe nomment *ellipſes*. Or vous appercevrez, dans le reſte de cet alinéa, autant de phraſes elliptiques, que vous y remarquerez de parties ſéparées par deux points.

Toutes les phraſes de cet alinéa ſont autant de phraſes principales. Il eſt vrai qu'elles concourent toutes enſemble au développement de la première ; mais elles ſont indépendantes les unes des autres : elles ont chacune par elles-mêmes un ſens fini, & elles font un tout bien différent de celui que font les propoſitions ſubordonnées dans le ſecond alinéa.

Peut-être ne ſaurez-vous quelquefois ſi pluſieurs propoſitions font une période ou une phraſe. Alors elles ſeront tout ce que vous voudrez : il ne faut pas diſputer ſur les mots. Le grand point eſt que chaque penſée ſoit developpée avec clarté, avec préciſion, avec énergie.

Analyſe de la propoſition.

Nous avons vu le diſcours décompoſé d'abord en pluſieurs parties, ſe décompoſer enſuite en différentes propoſitions, & ces propoſitions former des périodes ou des phraſes. Il nous reſte à faire l'analyſe des propoſitions.

Puiſqu'une propoſition eſt l'expreſſion d'un jugement, elle doit être compoſée de trois mots, enſorte que deux ſoient les ſignes de deux idées que l'on compare, & que le troiſième ſoit le ſigne de l'opération de l'eſprit, lorſque nous jugeons du rapport de ces deux idées.

Corneille eſt poëte, voilà une propoſition. Le premier mot qu'on nomme *ſujet* ou *nom*, & le ſecond qu'on nomme *attribut*, ſont les ſignes de deux idées que vous comparez. Le troiſième eſt le ſigne de l'opération de votre eſprit qui juge du rapport entre *Corneille* & *poëte*. Ce mot eſt ce qu'on nomme *verbe*. Toute propoſition eſt donc compoſée d'un ſujet, d'un verbe & d'un attribut. Ellle s'exprime par conſéquent avec trois mots ou avec deux équivalens à trois. *Je parle*, par exemple, eſt pour *je ſuis parlant*.

Corneille eſt poëte eſt une propoſition ſimple, parce que n'ayant qu'un ſujet & qu'un attribut, elle eſt l'expreſſion d'un jugement unique dans lequel on ne compare que deux idées.

Mais *des acclamations qu'excitèrent le Cid*, *Horace*, *Cinna*, *Pompée*, eſt une propoſition compoſée, parce qu'elle eſt l'expreſſion abrégée de pluſieurs jugemens ; & ces jugemens que vous répétez avec Racine, ſont *qu'excita le Cid*, *qu'excita Horace*, *qu'excita Cinna*, *qu'excita Pompée*.

Vous remarquerez qu'un jugement ne ſe compoſe pas comme une propoſition. Il eſt toujours ſimple, parce qu'il ne peut jamais être formé que de deux idées que nous comparons. Une propoſition, au contraire, ſe compoſe, lorſqu'elle renferme pluſieurs jugemens dans ſon expreſſion ; & que par conſéquent elle peut ſe décompoſer en pluſieurs propoſitions.

La dernière propoſition que nous avons priſe pour exemple, eſt compoſée, parce qu'elle a pluſieurs ſujets. Une propoſition, qui n'auroit qu'un ſujet, ſeroit également compoſée, ſi elle avoit pluſieurs attributs. Par exemple, *Corneille a une magnificence d'expreſſion proportionnée aux maîtres du monde qu'il fait parler*, *une certaine force*, *une certaine élévation*. . . Vous voyez que cette propoſition peut ſe décompoſer en trois : *Corneille a*

une magnificence d'expreſſion, il a une certaine force, il a une certaine élévation.

D'après ces exemples, vous pouvez facilement imaginer une propoſition qui ſeroit doublement compoſée, c'eſt-à-dire, qui auroit tout à-la-fois pluſieurs ſujets & pluſieurs attributs. Autant elle renfermeroit de ſujets & d'attributs, autant elle renfermeroit de propoſitions ſimples.

Vous appercevez facilement que *Corneille eſt poëte* eſt une propoſition ſimple : car ſi vous voyez qu'il n'y a que deux idées dans le jugement qu'elle exprime, vous voyez auſſi que chaque idée eſt rendue par un ſeul mot. Mais peut-être ſeriez-vous étonné ſi je vous donnois, pour une propoſition ſimple, la période qui commence par ces mots : *Corneille, après avoir quelque temps....*

Vous me demanderez ſans doute comment cette période pourroit ne former qu'une propoſition ſimple, puiſqu'en l'analyſant, nous y avons découvert des propoſitions de pluſieurs eſpèces. Je répondrai que, dans le chapitre précédent, nous conſidérions les propoſitions ſous un autre point de vue. En effet, les propoſitions ſubordonnées & les propoſitions incidentes ne ſont qu'un développement de la propoſition principale ; & par conſéquent elles ne ſont que les idées partielles du ſujet & de l'attribut, qui continuent l'un & l'autre d'être un, avec elles ou ſans elles.

Quand on dit que Corneille eſt poëte, qu'entend-on par *poëte* ? un homme de génie qui, en s'aſſujettiſſant à la meſure des vers, a une magnificence d'expreſſion proportionnée aux perſonnages qu'il introduit ſur la ſcène, qui a une certaine force & une certaine élévation...

Vous concevez donc que, ſi cette propoſition, *Corneille eſt poëte*, eſt ſimple, elle doit l'être encore, lorſque ſubſtituant au mot *poëte* les mots qui en développent l'idée, vous dites, *Corneille eſt un homme de génie qui...*

Cette propoſition ſera ſimple encore, ſi déſignant Corneille ſans le nommer, vous dites : *celui qui a fait le Cid, Horace, Cinna, Pompée eſt un homme de génie qui....*

En effet, il y a également unité dans le ſujet & dans l'attribut, ſoit qu'on les énonce chacun par un ſeul mot, ſoit qu'on les déſigne l'un & l'autre par un long diſcours. Or, dès qu'il n'y a qu'un ſujet & qu'un attribut, il n'y a qu'un jugement ; & par conſéquent la propoſition eſt ſimple. Revenons actuellement à la période de Racine.

Tout le premier membre eſt l'expreſſion d'un ſujet unique ; car celui qui fit voir ſur la ſcène la raiſon, c'eſt Corneille conſidéré comme ayant quelque temps cherché le bon chemin, comme ayant lutté... de même le ſecond membre eſt l'expreſſion d'un ſeul attribut avec ſes acceſſoires, & ces acceſſoires ſont *mais la raiſon accompagnée...* une idée rendue par pluſieurs mots en eſt mieux développée ; mais elle ne ceſſe pas d'être une.

Analyſe des termes de la propoſition.

Conſidérons actuellement les trois termes d'une propoſition. Le ſujet eſt la choſe dont on parle, l'attribut eſt ce qu'on juge lui convenir, & le verbe prononce l'attribut du ſujet. Telles ſont les idées qu'on ſe fait de ces trois ſortes de mots.

Pour parler d'une choſe, il faut lui avoir donné un nom, ou pouvoir la déſigner par pluſieurs mots équivalens ; & pour lui donner un nom, ou pour la déſigner par pluſieurs mots, il faut qu'elle exiſte, ou que nous puiſſions la regarder comme exiſtante ; car ce qui n'exiſteroit ni dans la nature ni dans notre manière de concevoir, ne ſauroit être l'objet de notre eſprit. Le néant même prend une ſorte d'exiſtence, lorſque nous en parlons.

Les noms donnés aux individus ſe nomment *noms propres*. Or, puiſque les individus ſont les ſeules choſes qui exiſtent dans la nature, nous ne parlerions que des individus, ſi nous ne parlions que des choſes qui exiſtent réellement, & nous n'aurions que des noms propres.

Mais parce que les idées générales s'offrent à nous comme quelque choſe qui convient à pluſieurs individus, elles prennent dans notre eſprit une ſorte de réalité & d'exiſtence. Voilà pourquoi nous avons pu leur donner des noms, & ces noms ſont généraux comme elles.

Ces idées ſont de deux eſpèces ; les unes diſtinguent par claſſes les individus qui exiſtent véritablement. Tels ſont *philoſophe, poëte, prince, homme, &c.* ; les autres diſtinguent par claſſes des qualités que nous conſidérons comme exiſtantes avec d'autres qualités qui les modifient. Tels ſont *figure, rondeur, couleur, blancheur, vertu, prudence, courage, &c.* ; ces noms généraux de l'une & de l'autre eſpèce, ainſi que tous les noms d'individus ſont compris ſous la dénomination générale de *ſubſtantifs*.

Puiſque ces noms comprennent tout ce qui exiſte dans la nature & tout ce qui exiſte dans notre eſprit, ils comprennent toutes les choſes dont nous pouvons parler. Tout nom qui eſt le ſujet d'une propoſition, eſt donc un nom ſubſtantif.

Lorſque Racine dit, en parlant à Thomas Corneille, *votre illuſtre frère fit voir....* vous remarquez que *votre* & *illuſtre* ajoute chacun quelque acceſſoire à l'idée que *frère* rappelle. Par cette raiſon ces mots ſont nommés *adjectifs* d'un mot latin qui ſignifie *ajouter*.

Frere, ainſi que tout autre ſubſtantif, exprime un être exiſtant, ou qu'on regarde comme exiſtant. Au contraire, *votre* & *illuſtre* expriment des qualités, que l'eſprit ne conſidère pas comme ayant une exiſtence par elles-mêmes, mais plutôt

comme n'ayant d'exiftence que dans le fujet qu'elles modifient.

De ces trois idées, celle de *frère* eft la principale ; & les deux autres, qui n'exiftent que par elle, font nommées *acceffoires* : mot qui fignifie qu'elles viennent fe joindre à la principale, pour exifter en elle & la modifier.

En conféquence, nous dirons que tout fubftantif exprime une idée principale, par rapport aux adjectifs qui le modifient, & que les adjectifs n'exprimenr jamais que des idées acceffoires.

Illuftre modifie *frére*; mais *frère* modifie Pierre Corneille, que Racine indique & qu'il ne nomme pas. Voilà donc un adjectif & un fubftantif qui modifient également : en quoi donc diffèrent-ils? C'eft que l'adjectif modifie en faifant exifter la qualité dans le fujet, *illuftre* dans *frère*; & que le fubftantif modifie en faifant exifter le fujet dans une certaine claffe, Corneille dans la claffe qu'on nomme *frère*. On connoît donc les fubftantifs, en ce qu'ils font des noms de claffe, tels font *roi*, *philofophe*, *poëte*. Si les noms propres font des fubftantifs, parce qu'ils expriment les chofes qui ont une exiftence dans la nature, les noms de claffes en font également, puifqu'ils expriment des chofes qui ont une exiftence dans notre efprit.

Dans *votre illuftre frère*, vous remarquerez deux acceffoires. *Votre* détermine de qui eft frère celui dont on parle, & *illuftre* explique ou développe l'idée que l'on fe fait de *votre frère*.

Or, une idée principale ne peut être modifiée qu'autant qu'on la développe ou qu'on la détermine. Les acceffoires ne font donc en général que de deux efpèces, & tous les adjectifs peuvent fe renfermer dans deux claffes ; les adjectifs qui déterminent, les adjectifs qui développent. Leur ufage eft précifément le même que celui des propofitions incidentes. C'eft pourquoi *votre illuftre frère* eft la même chofe que *votre frère qui eft illuftre*, ou que *l'illuftre frère qui eft le vôtre*.

Les adjectifs & les propofitions incidentes ne font pas les feuls tours propres aux acceffoires : car nous difons *poëte de génie* pour *poëte qui en a* ; & *poëte fans génie* pour *poëte qui n'en a pas*.

Or, dans *poëte de génie*, comme dans *poëte fans génie*, vous voyez deux noms fubftantifs, *poëte* & *génie*, & un mot qui vous force à confidérer le fecond fous le rapport d'une idée acceffoire à une idée principale que le premier défigne. Tous les mots employés à cet ufage, fe nomment *prépofitions*. *Sans*, *de* font donc des prépofitions. Il en eft de même d'*a*, dans l'exemple fuivant : *homme à talens* pour *homme qui a des talens*.

Un nom, qui eft le fujet d'une propofition, eft donc un fubftantif feul, ou un fubftantif auquel on ajoute des acceffoires; & ces acceffoires font exprimés, ou par des adjectifs, ou par des prepofitions incidentes, ou par un fubftantif précédé d'une propofition. Voilà toutes les manières d'exprimer les modifications du fujet d'une propofition. Paffons aux modifications de l'attribut.

L'attribut d'une propofition eft un nom fubftantif, *Corneille eft un poëte*, ou un adjectif, *Corneille eft fublime*.

Si l'attribut eft un fubftantif; vous jugez qu'il peut être fufceptible des mêmes acceffoires que le fujet, & que ces acceffoires peuvent être exprimés par des adjectifs, par des propofitions incidentes, ou par des fubftantifs précédés d'une prépofition. Nous n'avons donc rien à ajouter à ce que nous avons dit, en traitant des modifications du fujet. Mais il nous refte à obferver fi le fubftantif qui eft attribut, eft toujours de la même efpèce que le fubftantif qui eft fujet.

Lorfque vous dites, *Corneille eft un poëte*, *un poëte eft un écrivain*, *un écrivain eft un homme*, vous remarquez que le fubftantif, qui eft l'attribut, eft un nom plus général que le fubftantif qui eft le fujet; & vous ne diriez pas *un homme eft un écrivain*, *un écrivain eft un poëte*, *un poëte eft Corneille*.

Pour comprendre fur quoi cette remarque eft fondée, il fuffit de vous rappeller la génération des idées générales. Elle commence, comme nous avons dit, aux individus. Vous avez lu le lutrin, & l'idée de poëte n'étoit encore pour vous qu'une idée individuelle, identique avec celle de Defpréaux. Vous avez enfuite lu quelques tragédies de Corneille, plufieurs de Racine, & beaucoup de comédies de Molière. Alors l'idée individuelle de poëte eft devenue une idée générale ou une idée commune à Defpréaux, Corneille, Racine, Molière.

Or, cette idée ne leur eft commune que parce qu'elle fe trouve dans chacun d'eux; & elle ne s'y trouve, que parce qu'elle eft une idée pareille de l'idée que vous vous faites fucceffivement de tous quatre. De même l'idée d'écrivain eft une partie de celle de poëte, & celle d'homme une partie de celle d'écrivain. En un mot, fi vous remontez de claffe en claffe, vous verrez que l'idée que vous vous faites d'une claffe fupérieure, n'eft jamais qu'une partie de l'idée que vous avez d'une claffe inférieure. Quand par conféquent vous dites qu'*un poëte eft un écrivain*, la propofition eft la même que fi vous difiez, *l'idée d'écrivain eft une partie de l'idée de poëte*, ce qui eft vrai; & vous ne diriez pas qu'*un écrivain eft un poëte*, parce que ce feroit dire que l'idée de poëte eft une partie de celle d'écrivain. Vous comprenez donc pourquoi l'attribut, dans les exemples que je viens de donner, eft toujours un fubftantif plus général que le fujet.

Je dis dans les exemples que je viens de donner, parce que lorfque l'attribut eft identique

avec le ſujet, il ne ſauroit être plus général. Auſſi peut-il alors devenir lui-même le ſujet de la propoſition. Par exemple, vous pouvez dire à votre choix : l'*infant eſt le duc de Parme*, ou *le duc de Parme eſt l'infant*.

Quand les deux termes d'une propoſition ne ſont pas identiques, il n'y a donc entr'eux d'autre différence, ſinon que le ſubſtantif, qui eſt l'attribut, eſt toujours plus général que le ſubſtantif, qui eſt le ſujet.

Les adjectifs, lorſqu'ils ſont employés comme attributs, peuvent être diſtingués en deux eſpèces. Ou ils achèvent par eux-mêmes le ſujet d'une propoſition : tel eſt *ſublime* dans cette phraſe, *Corneille eſt ſublime*. Ou ils ne l'achèvent pas, & ils font néceſſairement attendre quelque choſe. Ainſi quand Racine a dit, *Corneille eſt comparable*, il faut qu'il ajoute, *je ne dis pas à ce que Rome ... mais aux Eſchiles....*

Quelquefois pour achever de développer une penſée, on a beſoin d'ajouter quelqu'acceſſoire à un adjectif qui fait un ſens fini. On dira, par exemple, *il eſt économe ſans avarice ; il eſt hardi avec prudence.*

Dans ces exemples, vous voyez que les acceſſoires de l'adjectif ſont tous exprimés par un ſubſtantif précédé d'une prépoſition. Or il n'y en a point qu'on ne puiſſe exprimer par ce moyen. Mais il faut remarquer que nous employons quelquefois à cet effet des expreſſions abrégées, qui ſont l'équivalent d'un ſubſtantif précédé d'une prépoſition. Telles ſont *prudemment*, *ſagement*, pour *avec prudence*, *avec ſageſſe*.

Ces expreſſions, parce qu'elles ſont formées d'un ſeul mot, ont paru ſimples aux grammairiens, & ils les ont miſes parmi les élémens du diſcours. Cependant vous voyez que ſi nous en jugeons par la ſignification, elles équivalent à deux élémens, & que par conſéquent, il faudra les mettre parmi les expreſſions compoſées. Nous en parlerons bientôt.

Nous avons expliqué toutes les différentes manières d'exprimer les acceſſoires de l'attribut & du ſujet. Nous allons faire l'analyſe du verbe & de ſes acceſſoires.

Continuation de la même matière, ou analyſe du verbe.

Ce que nous avons dit, lorſque nous obſervions la neceſſité des ſignes pour démêler la génération de l'entendement, nous fera découvrir la nature du verbe.

Quand le rapport entre l'attribut & le ſujet, n'eſt conſidéré que dans la perception que nous en avons, le jugement, comme nons l'avons remarqué, n'eſt encore qu'une ſimple perception Au contraire, quand nous conſidérons ce rapport dans les idées que nous comparons, & que, par ces idées, nous nous repréſentons les choſes comme exiſtantes indépendantes de notre perception; alors juger n'eſt pas ſeulement appercevoir le rapport de l'attribut avec le ſujet, c'eſt encore affirmer que ce rapport exiſte. Ainſi quand nous avons fait cette propoſition *cet arbre eſt grand*, nous n'avons pas ſeulement voulu dire que nous appercevons l'idée d'arbre ave l'idée de grandeur; nous avons encore voulu affirmer que la qualité de grandeur exiſte en effet avec les autres qualités qui conſtituent l'arbre.

Voilà donc le jugement, qui après avoir été une ſimple perception, devient affirmation ; & cette affirmation emporte que l'attribut exiſte dans le ſujet.

Or, le verbe *être* exprime cette affirmation ; il exprime donc encore la coexiſtence de l'attribut avec le ſujet ; & par conſéquent dans *Corneille eſt poëte*, la coéxiſtence de la qualité de poëte avec Corneille eſt tout ce que le verbe peut ſignifier. En effet, puiſque nous ne parlons des choſes, qu'autant qu'elles ont une exiſtence, au moins dans notre eſprit; il ne ſe peut pas que le mot que nous choiſiſſons pour prononcer nos jugemens, n'exprime pas cette exiſtence. Or, ce mot eſt le verbe. Si nous nous bornions à ne voir, dans le verbe, que la marque de l'affirmation, nous ſerions embarraſſés à appliquer les propoſitions négatives, puiſque nous verrions l'affirmation dans toutes. Mais lorſqu'on a dit que le verbe ſignifie la coexiſtence, une propoſition eſt affirmative, ſi elle affirme que le ſujet & l'attribut coexiſtent, & elle eſt négative, ſi elle affirme qu'ils ne coexiſtent pas. Il ſuffit, pour la rendre négative, de joindre au verbe les ſignes de la négation : *Corneille n'étoit pas géomètre.*

Il ne faut que des ſubſtantifs pour nommer tous les objets dont nous pouvons parler : il ne faut que des adjectifs pour en exprimer toutes les qualités : il ne faut que des prépoſitions pour en indiquer les rapports : enfin il ne faut que le ſeul verbe *être* pour prononcer tous nos jugemens. Nous n'avons donc pas, rigoureuſement parlant, beſoin d'autres mots, & par conſéquent tous les élémens du diſcours ſe réduiſent à ces quatre eſpèces.

Mais les hommes, dans la vue d'abréger, ont imaginé d'exprimer ſouvent, par un ſeul mot, l'idée du verbe *être* réunie avec l'idée d'un adjectif ; & ils ont dit, par exemple, *vivre*, *aimer*, *étudier*, pour *être vivant*, *être aimant*, *être étudiant.* Ces verbes ſe nomment *verbes adjectifs*, pour les diſtinguer du verbe *être* qu'on nomme *verbe ſubſtantif.* Nous allons traiter des uns & des autres.

Il ne faut pas confondre le verbe ſubſtantif avec le verbe *être* pris dans le ſens d'*exiſter*. Quand on dit qu'une choſe exiſte, on veut ditre qu'elle eſt réellement exiſtante. En pareil cas, on peut ſe ſervir du verbe *être*, & on dira fort bien : *Corneille étoit du temps de Racine ;* c'eſt-à-dire, *exiſtoit.*

Mais quand je dis, *Corneille eſt poëte*, il ne s'agit pas d'une exiſtence réelle, puiſque Corneille n'exiſte plus, & cependant cette propoſition eſt auſſi vraie que du vivant de Corneille : peut être l'eſt-elle plus encore. La coexiſtence de Corneille & de poëte n'eſt donc qu'une vue de l'eſprit, qui ne ſonge point ſi Corneille vit ou ne vit pas, mais qui voit Corneille & poëte comme deux idées coexiſtantes.

Les verbes expriment avec différens rapports: rapport à la perſonne, *je parle*, *vous parlez*; rapport au nombre, *je parle*, *nous parlons*; rapport au temps, *je parle*, *je parlai*. L'uſage vous a appris qu'ils ſont à cet effet ſuſceptibles de différentes variations; mais je ne veux obſerver ici que les autres acceſſoires qui peuvent accompagner le verbe.

Quand je dis, *Corneille fit*, on demandera quoi? voir. Mais encore que fit-il voir? la raiſon. Pour abréger, je conſidérerai *fit voir* comme un ſeul verbe, parce que des deux il ne réſulte qu'une ſeule idée, qui pourroit être rendue par un ſeul mot, *montra*. Je conviens que *faire voir* & *montrer* ne ſont pas exactement ſynonymes, mais dans ce moment, mon objet ne demande pas que nous cherchions en quoi ces expreſſions different. Il ſuffit que nous puiſſions les conſidérer, chacune également, comme un ſeul verbe.

Dans *Corneille fit voir la raiſon*, j'appelle *la raiſon* l'objet du verbe *fit voir*. Sur quoi il faut remarquer que tous les verbes n'ont pas un objet, tel eſt *marcher*, & qu'avec ceux qui en ont, nous ne l'exprimons pas toujours. Nous diſons, par exemple, *il monte*, *il deſcend*; mais quand nous ne l'exprimons pas, il s'offre cependant à l'eſprit un objet quelconque; & quelquefois la circonſtance l'indique elle-même. *Il monte*, l'objet ſera, par exemple, l'eſcalier, la montagne.

L'objet peut donc être ſous-entendu. Mais quand il eſt exprimé, à quoi le reconnoît-on? à la place qu'il occupe. Nous n'avons pas d'autre moyen pour marquer le rapport qu'il a avec le verbe; & c'eſt à quoi vous jugez que *la raiſon* eſt l'objet de *fit voir*.

Nous diſons également *parler affaires* & *parler d'affaires*, par où il paroîtroit que l'objet du verbe *parler* peut être précédé d'une prépoſition. Mais *parler d'affaires* eſt une phraſe elliptique dans laquelle l'objet du verbe eſt ſous-entendu. Pour remplir l'ellipſe, il faudroit dire, *parler*, *entre autres choſes*, *choſes d'affaires*; & alors on reconnoîtroit que *choſe* eſt l'objet de *parler*. Pour ſe convaincre qu'il faut ainſi remplir l'ellipſe, il ſuffit de conſidérer que *parler affaires*, c'eſt en faire ſon unique objet, au lieu que *parler d'affaires* n'exclut pas tout autre objet dont on voudroit parler par occaſion.

A qui Corneille fit-il voir la raiſon? *à des ſpectateurs qui juſqu'alors*... *des ſpectateurs* eſt le terme de *fit voir*, & ſon rapport le marque par une prépoſition, *à*.

Où fit-il voir la raiſon? *ſur la ſcène*. Rapport au lieu, marqué par une prépoſition, *ſur*.

Quand fit-il voir la raiſon? *Dans cette enfance, dans ce cahos*... rapport au temps, marqué par une prépoſition, *dans*.

Qu'avoit-il fait auparavant? *Après avoir cherché le bon chemin*, &.... rapport de l'action du verbe à une autre action qui l'a précédée, marqué par une prépoſition, *après*.

Comment Corneille étoit-il alors? *inſpiré d'un génie extraordinaire*, & *aidé de la lecture des anciens*: rapport du verbe à l'état du ſujet; & ce rapport eſt marqué par des adjectifs qui modifient Corneille.

Ces acceſſoires appartiennent proprement au nom; mais je vous les fais remarquer, afin que vous ſentiez qu'il ne ſuffit pas de donner au ſujet d'une propoſition des modifications qui lui conviennent; & qu'il faut choiſir celles qui ont le plus de rapport avec l'action qu'on lui attribue. Tout autre acceſſoire ſeroit faux, louche, ou du moins inutile.

Comment Corneille a-t-il fait voir la raiſon? *en accordant heureuſement la vraiſemblance & le merveilleux*: rapport au moyen ou à la maniere, marqué par une prépoſition, *en*.

Pourquoi a-t-il fait voir la raiſon? Pour acquérir de la gloire: rapport au motif ou à la fin, marqué par une prépoſition, *pour*.

Enfin par qui la raiſon a-t-elle été montrée? par Corneille: rapport à la cauſe marqué par une prépoſition, *par*. En général autant on peut faire de queſtions ſur un verbe, autant il peut avoir d'acceſſoires différens; & ſi on excepte l'objet, dont le rapport eſt toujours marqué par la place ſeule, celui des autres acceſſoires eſt toujours indiqué par une prépoſition énoncée ou ſous-entendue. Vous pourrez encore remarquer que ces exemples confirment ce que nous avons dit que les prépoſitions ſont, par leur nature, deſtinées à indiquer le ſecond terme d'un rapport.

Je viens de dire que les prépoſitions ſont énoncées ou ſous entendues: c'eſt qu'en effet on les omet ſouvent, & ces omiſſions ſont fréquentes dans toutes les langues. Quelquefois même nous omettons le verbe, qu'on regarde avec raiſon comme le principal mot du diſcours, & ſans lequel il ſemble que nous ne puiſſions pas prononcer un jugement. Je vous ai fait remarquer pluſieurs de ces ellipſes dans le paſſage de Racine. Si j'y ai ſuppléé, pour vous rendre raiſon de la phraſe, vous ſentez que celui qui lit, n'a rien à ſuppléer: car vous voyez que les idées qui ſont exprimées, enveloppent ſuffiſamment celles qui ne le ſont pas. En effet quand nous décompoſons notre penſée, c'eſt en quelque ſorte malgré nous, & parce que nous y ſommes forcés. Nous voudrions, s'il étoit poſſible, la pré-

senter tout à la fois, & en conséquence nous omettons tous les mots qu'il est inutile de prononcer. Ce tour plaît, par sa précision, à celui qui lit, parce qu'il lui présente plusieurs idées, comme elles sont naturellement dans l'esprit; c'est-à-dire, toutes ensemble.

En résumant ce que nous avons dit dans ce chapitre, il en résulte que les accessoires dont un verbe peut être susceptible, sont l'objet, le terme, les circonstances de temps, celles de lieu, une action qui suppose celle que le verbe exprime, le moyen ou la manière, la cause, la fin ou le motif. Parmi ces accessoires, les uns appartiennent proprement au verbe *être*, telles sont les circonstances de temps & de lieu : les autres appartiennent plus particulièrement aux verbes adjectifs, ou plutôt aux adjectifs dont on a fait des verbes. Un exemple suffira pour vous rendre la chose sensible. *Il aimoit dans ce temps-là l'étude avec passion.* Substituez au verbe *aimoit* les élémens dont il est l'équivalent : vous aurez *il étoit dans ce temps-là aimant avec passion l'étude.* Or, dans cette phrase, il est évident que *dans ce temps-là* modifie *étoit*, & qu'*avec passion* est un accessoire de l'adjectif *aimant.*

Nous avons vu le discours se décomposer en différentes parties. Nous y avons découvert des propositions principales, subordonnées, incidentes, simples, composées. Nous avons trouvé dans ces propositions des noms substantifs, des adjectifs, des prépositions & des verbes. Nous avons observé les différens accessoires dont le sujet, le verbe & l'attribut peuvent être modifiés; & nous avons remarqué tous les signes dont on se sert pour exprimer toute espèce d'idées & toute espèce de rapport. Voilà donc le discours réduit à ses vrais élémens, & nous en avons achevé l'analyse.

Mais vous avez vu que les hommes, pour abréger, ont imaginé des verbes adjectifs. Or, ces verbes qu'on prend pour des élémens, n'en sont pas. Ce sont des expressions composées, équivalentes à plusieurs élémens. Il y a encore d'autres expressions de cette espèce.

De quelques expressions qu'on a mises parmi les élémens du discours, & qui, simples en apparence, sont, dans le vrai, des expressions composées équivalentes à plusieurs élémens.

Une expression qui paroît simple, parce qu'elle est formée d'un seul mot, est composée, lorsqu'elle équivaut à plusieurs élémens. De ce nombre sont l'adverbe, le pronom & la conjonction. En effet, si vous jugez de la nature des mots par les idées dont ils sont les signes, vous reconnoîtrez que ceux-là ne doivent pas être mis parmi les élémens du discours.

L'adverbe est une expression abrégée qui équivaut à un nom précédé d'une préposition. On dit *sagement* pour *avec sagesse*, *plus* pour *en quantité supérieure*, *moins* pour *en quantité inférieure*; *beaucoup* pour *en grande quantité*, *peu* pour *en petite quantité*, *autant* pour *en quantité égale. Sagement*, *plus*, *moins*, *beaucoup*, *peu*, *autant* sont des adverbes. Ces exemples suffisent.

Le pronom est une expression plus abrégée encore. Il équivaut quelquefois à une phrase entière : car il tient la place d'un nom qu'on ne veut pas répéter; & de tous les accessoires dont on l'a modifié. *Je fais beaucoup de cas de l'homme dont vous me parlez & que vous aimez : je le verrai incessamment. Le* est un pronom employé pour éviter la répétition de *l'homme dont vous me parlez & que vous aimez.*

Les conjonctions plus difficiles à expliquer, demandent que nous nous rappellions quelques observations que nous avons faites.

Nous avons vu comment, dans une période ou dans une phrase dont le sens est fini, toutes les propositions & tous les mots se lient, pour représenter successivement nos idées dans les rapports qu'elles ont entr'elles. Or il est encore nécessaire de lier les unes aux autres ces phrases & ces périodes.

Pour cet effet, Racine divise sa pensée en trois principales parties, qu'il développe successivement dans trois alinéa. De la sorte, il les distingue, & cependant il les lie, parce qu'il les met chacune à leur place. L'ordre est donc la meilleure manière de lier les parties d'un discours, & on n'y sauroit suppléer par aucun autre moyen.

Mais, quoique l'ordre les lie, on veut quelquefois prononcer davantage la liaison, & c'est en effet ce que vouloit Racine, lorsqu'il a commencé son second alinéa par ces mots : *dans cette enfance, ou, pour mieux dire, dans ce cahos du poëme dramatique parmi nous....* Or remarquez que ces expressions ne font que présenter, avec de nouveaux accessoires, la pensée qu'il a expliquée dans le premier alinéa; mais elles la présentent plus briévement. Par-là elles la rapprochent davantage de celle qui doit être expliquée dans le second.

Ce tout est donc un passage d'une partie du discours à l'autre; & après l'ordre, c'est celui qui les lie le mieux. J'appelle *conjonction* tout mot employé à cet usage.

Dans ce temps-là, *de la sorte*, *par conséquent* ne sont qu'un passage d'une proposition à une autre; & ces tours rappellent quelqu'idée de la phrase précédente. Mais ils sont formés de plusieurs élémens; & par conséquent il faut les regarder comme des expressions composées. Nous ne devons donc mettre dans la classe des conjonctions que les mots équivalens à de pareils tours. Tels sont *alors* pour *dans ce temps-là*, *ainsi* pour *de la sorte*, *donc* pour *par conséquent.*

La conjonction *&* est également un passage d'une première proposition à une seconde. Elle

rappelle une premiere affirmation qu'on a faite, & elle fait pressentir qu'on en va faire une autre. *Vous étudiez, & vous vous instruirez.*

Il en est de même, lorsqu'elle est entre deux substantifs. Si je dis *l'infant & l'infante*, vous jugez que je vais faire sur l'infante la même affirmation que sur l'infant; & si j'ajoute *vous aiment*, vous voyez que j'ai réuni deux prépositions en une, & que le passage de l'une à l'autre exprimé par la conjonction &, en est plus rapide.

La conjonction *ni* donne lieu aux mêmes observations, avec cette différence, qu'au lieu de rappeller une affirmation, elle rappelle une négation: *ni l'infant ni l'infante ne vous haïssent.*

Tout ce que je viens de dire s'applique parfaitement à la conjonction *que*, dont nous ferons un grand usage. Pour le reconnoître, il suffit de mettre, à la place de cette conjonction, les mots dont elle tient lieu. *Je vous assure que les connoissances sont sur-tout nécessaires aux princes*, est pour *je vous assure cette chose qui est, les connoissances sont sur-tout nécessaires aux princes. Cette chose qui est*, voilà les mots qui font passer de la premiére proposition *je vous assure*, à la seconde *les connoissances sont sur-tout nécessaires aux princes.* Or, si nous supposons, avec quelque fondement, qu'on a dit autrefois *que est* pour *qui est*; il en résultera que, pour avoir la conjonction *que*, il n'a fallu que prendre l'habitude d'ometre quelques mots. Je présume en effet que c'est ainsi que toutes les conjonctions ont été trouvées.

LOGIQUE, f. f. (*Philol.*) La *logique* est l'art de penser juste, ou de faire un usage convenable de nos facultés rationnelles, en définissant, en divisant & en raisonnant. Ce mot est dérivé de λογοσ, terme grec, qui, rendu en latin, est la même chose que *sermo*, & en françois que *discours*, parce que la pensée n'est autre chose qu'un espèce de discours intérieur & mental, dans lequel l'esprit converse avec lui-même.

La *Logique* se nomme souvent *dialectique*, & quelquefois l'*art canonique* comme étant un canon & une règle pour nous diriger dans nos raisonnemens.

Comme, pour penser juste, il est nécessaire de bien appercevoir, de bien juger, de bien discourir, & de lier méthodiquement ses idées, il suit de là que l'appréhension ou perception, le jugement, le discours & la méthode deviennent les quatre articles fondamentaux de cet art. C'est de nos réflexions sur ces quatre opérations de l'esprit, que se forme la *Logique.*

Le Lord Bacon tire la division de la *Logique* en quatre parties, des quatre fins qu'on s'y propose; car un homme raisonne, ou pour trouver ce qu'il cherche, ou pour raisonner de ce qu'il a trouvé, ou pour retenir ce qu'il a jugé, ou pour enseigner aux autres ce qu'il a retenu: de là naissent autant de branches de l'art de raisonner; savoir, l'art de la recherche ou l'invention, l'art de l'examen ou du jugement, l'art de retenir ou de la mémoire, l'art de l'élocution ou de s'énoncer.

Comme on a fait un grand abus de la *logique*, elle est tombée maintenant dans une espèce de discrédit. Les écoles l'ont surchargée de tant de termes & de phrases barbares, elles l'ont tellement noyée dans de sèches & vaines subtilités, qu'elle semble un art, qui a plutôt pour but d'exercer l'esprit dans des querelles & des disputes, que de l'aider à penser juste. Il est vrai que, dans son origine, c'étoit plutôt l'art de pointiller que celui de raisonner. Les Grecs, parmi lesquels elle a commencé, étoient une nation qui se piquoit d'avoir le talent de parler dans le moment, & de savoir soutenir les deux faces d'un même sentiment; de là leurs dialecticiens, pour avoir toujours des armes au besoin; ils inventèrent je ne sais quel assemblage de mots & de termes, propres à la contention & à la dispute, plutôt que des règles & des raisons qui pussent être d'un usage réel.

La *Logique* n'étoit alors qu'un art de mots, qui n'avoient souvent aucun sens, mais qui étoient merveilleusement propres à cacher l'ignorance, au lieu de perfectionner le jugement, à se jouer de la raison plutôt qu'à la fortifier, & à défigurer la vérité plutôt qu'à l'éclaircir. On prétend que les fondemens en ont été jetés par Zénon d'Elée, qui fleurissoit vers l'an 400 avant l'ere chrétien. Les péripatéticiens & les stoïciens avoient prodigieusement bâti sur ses fondemens; mais leur édifice énorme n'avoit que très-peu de solidité. Diogène Laerce donne, dans la vie de Zénon, un abrégé de la dialectique stoïcienne, où il y a bien des chimères & des subtilités inutiles à la perfection du raisonnement. On sait ce que se proposoient les anciens sophistes; c'étoit de ne jamais demeurer courts, & de soutenir le pour & le contre avec une égale facilité sur toutes sortes de sujets. Ils trouvèrent donc dans la dialectique des ressources immenses pour ce beau talent, & ils l'approprièrent toute à cet usage. Cet héritage ne demeura pas en friche entre les mains de ces scholastiques, qui enchérirent sur le ridicule de leurs anciens prédécesseurs. Universaux, catégories & autres doctes bagatelles firent l'essence de la *logique* & l'objet de toutes les méditations & de toutes les disputes. Voilà l'état de la *logique* depuis son origine jusqu'au siècle passé, & voilà ce qui l'avoit fait tomber dans un décri dont bien des gens ont encore de la peine à revenir. Et véritablement il faut avouer que la manière dont on a traité la *logique* dans nos écoles, jusqu'à ces derniers temps, ne contribue pas peu à fortifier le mépris que beaucoup de personnes ont toujours pour cette science.

En effet, soit que ce soit un vieux respect qui parle encore pour les anciens, ou quelque autre chimère de cette façon, ce qu'il y a de certain, c'est que les pointilleries de l'ancienne école régnent toujours dans les nôtres, & qu'on y traite la Philosophie comme si l'on prenoit à tâche de la rendre ridicule & d'en dégoûter sans ressource. Qu'on ouvre les cahiers qui se dictent dans les universités, n'y trouverons-nous pas toutes ces impertinentes questions?

Savoir si la Philosophie, prise d'une façon collective ou d'une façon distributive, loge dans l'entendement ou dans la volonté.

Savoir si l'être est univoque à l'égard de la substance de l'accident.

Savoir si Adam a eu la Philosophie habituelle.

Savoir si la *Logique* enseignante spéciale est distinguée de la *Logique* pratique habituelle.

Savoir si les degrés métaphysiques dans l'individu sont distingués réellement, ou s'ils ne le sont que virtuellement & d'une raison raisonnée.

Si la relation du père à son fils se termine à ce fils considéré absolument, ou à ce fils considéré relativement.

Si l'on peut prouver qu'il y ait autour de nous des corps réellement existans.

Si la matière seconde ou l'élément sensible est dans un état mixte.

Si, dans la corruption du mixte, il y a une résolution jusqu'à la matière première.

Si toute vertu se trouve causalement ou formellement placée dans le milieu, entre un acte mauvais par excès, & un acte mauvais par défaut.

Si le nombre des vices est parallèle ou double de celui des vertus.

Si la fin meut selon son être réel, ou selon son être intentionnel.

Si, syngatégoriquement parlant, le concret & l'abstrait se .... je vous fais grace d'une infinité d'autres questions qui ne sont pas moins ridicules, sur lesquelles on exerce l'esprit des jeunes gens. On veut les justifier, en disant que l'exercice en est très-utile, & qu'il subtilise l'esprit. Je le veux; mais si toutes ces questions, qui sont si fort éloignées de nos besoins, donnent quelque pénétration & quelque étendue à l'esprit qui les cultive, ce n'est point du tout parce qu'on lui donne des règles de raisonnement, mais uniquement parce qu'on lui procure de l'exercice: & exercice pour exercice, la vie étant si courte, ne vaudroit-il pas mieux exercer tout d'abord l'esprit, la précision & tous les talens sur des questions de service & sur des matières d'expérience? Il n'est personne qui ne sente que ces matières conviennent à tous les états; que les jeunes esprit les saisiront avec feu, parce qu'elles sont intelligibles; & qu'il sera trop tard de les vouloir apprendre, quand on sera tout occupé des besoins plus pressans de l'état particulier qu'on aura embrassé.

On ne peut pardonner à l'école son jargon inintelligible, & tout cet amas de question frivoles & puériles dont elle amuse ses élèves, sur-tout depuis que les hommes, heureusement inspirés & secondés d'un génie vif & pénétrant, ont travaillé à la perfectionner, à l'épurer & à lui faire parler un langage plus vrai & plus intéressant.

Descartes, le vrai restaurateur du raisonnement, est le premier qui a amené une nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosopie même, dont une bonne partie est fausse ou fort incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises. C'est à lui qu'on est redevable de cette précision & de cette justesse qui règne non-seulement dans nos bons ouvrages de Physique & de Métaphysique, mais dans ceux de Religion, de Morale, de Critique. En général, les principes & la méthode de Descartes ont été d'une grande utilité, par l'analyse qu'ils nous ont accoutumés de faire plus exactement des mots & des idées, afin d'entrer plus surement dans la route de la vérité.

La méthode de Descartes a donné naissance à la *Logique* dite l'*art de penser*. Cet ouvrage conserve toujours sa réputation. Le temps qui détruit tout ne fait qu'affermir de plus en plus l'estime qu'on en fait. Il est estimable sur-tout par le soin qu'on a pris de le dégager de plusieurs questions frivoles. Les matières qui avoient de l'utilité parmi les logiciens au temps qu'elle fut faite, y sont traitées dans un langage plus intelligible qu'elles ne l'avoient été ailleurs en françois. Elles y sont exposées plus utilement, par l'application qu'on y fait des règles à diverses choses dont l'occasion se présente fréquemment, soit dans l'usage des sciences ou dans le commerce de la vie civile: au lieu que les *logiques* ordinaires ne faisoient presque nulle application des règles à des usages qui intéressent le commun des honnêtes gens. Beaucoup d'exemples qu'on y apporte sont bien choisis; ce qui sert à exciter l'attention de l'esprit, & à conserver le souvenir des règles. On y a mis en œuvre beaucoup de pensées de Descartes, en faveur de ceux qui ne les auroient pas aisément ramassées dans ce philosophe.

Depuis l'*art de penser*, il a paru quantité d'excellens ouvrages dans ce genre. Les deux ouvrages si distingués de M. Lock sur l'entendement humain, & du P. Mallebranche sur la recherche de la vérité, renferment bien des choses qui tendent à perfectionner la *Logique*.

M. Lock est le premier qui ait entrepris de démêler les opérations de l'esprit humain, immédiatement d'après la nature, sans se laisser conduire à des opinions appuyées plutôt sur des systêmes que sur des réalités; en quoi sa Philosophie

ſophie ſemble, par rapport à celle de Deſcartes & de Mallebranche, ce qu'eſt l'hiſtoire par rapport aux romans. Il examine chaque ſujet par les idées les plus ſimples, pour en tirer peu à peu des vérités intéreſſantes. Il fait ſentir la fauſſeté de divers principes de Deſcartes par une analyſe des idées qui avoient fait prendre le change. Il diſtingue ingénieuſement l'idée de l'eſprit d'avec l'idée du jugement : l'eſprit aſſemble promptement des idées qui ont quelque rapport, pour en faire des peintures qui plaiſent ; le jugement trouve juſqu'à la moindre différence entre des idées qui ont d'ailleurs la plus grande reſſemblance ; on peut avoir beaucoup d'eſprit & peu de jugement. Au ſujet des idées ſimples, M. Lock obſerve judicieuſement que ſur ce point les hommes diffèrent peu de ſentimens, mais qu'ils diffèrent dans les mots auxquels chacun demeure attaché. On peut dire en général de cet auteur qu'il montre une inclination pour la vérité qui fait aimer la route qu'il prend pour y parvenir.

Pour le père Mallebranche, ſa réputation a été ſi éclatante dans le monde philoſophique, qu'il paroît inutile de marquer en quoi il a été le plus diſtingué parmi les philoſophes. Il n'a été d'abord qu'un pur cartéſien ; mais il a donné un jour ſi brillant à la doctrine de Deſcartes, que le diſciple l'a plus répandue, par la vivacité de ſon imagination & par le charme de ſes expreſſions, que le maître n'avoit fait par la ſuite de ſes raiſonnemens & par l'invention de ſes divers ſyſtêmes.

Le grand talent du père Mallebranche eſt de tirer d'une opinion tout ce qu'on peut en imaginer d'impoſant pour les conſéquences, & d'en montrer tellement les principes de profil, que du côté qu'il les laiſſe voir, il eſt impoſſible de ne s'y pas rendre.

Ceux qui ne ſuivent pas aveuglément ce philoſophe, prétendent qu'il ne faut que l'arrêter au premier pas ; que c'eſt la meilleure & la plus courte manière de le réfuter & de voir clairement ce qu'on doit penſer de ſes principes. Ils les réduiſent particulièrement à cinq ou ſix, à quoi il faut faire attention ; car, ſi on les lui paſſe une fois, on ſera obligé de faire avec lui plus de chemin qu'on n'auroit voulu. Il montre dans tout leur jour les difficultés de l'opinion qu'il réfute ; & à l'aide du mépris qu'il en inſpire, il propoſe la ſienne par l'endroit le plus plauſible ; puis, ſans d'autre façon, il la ſuppoſe inconteſtable, ſans voir ou ſans faire ſemblant de voir tout ce qu'on y peut & tout ce qu'on y doit oppoſer.

Outre ces ouvrages, nous avons bon nombre de *logiques* en forme. Les plus conſidérables ſont celle de M. Leclerc, & celle de M. de Crouzas. La première a une grande prérogative ſur pluſieurs autres ; c'eſt que renfermant autant de choſes utiles, elle eſt beaucoup plus courte. L'auteur y fait appercevoir l'inutilité d'un grand nombre de règles ordinaires de *logique* ; il ne laiſſe pas de les rapporter & de les expliquer aſſez nettement. Ayant formé ſon plan d'après le livre de M. Lock *de intellectu humano*, à qui il avoue, en lui dédiant ſon ouvrage, qu'il n'a fait qu'un abrégé du ſien, il a parlé de la nature & de la formation des idées d'une manière plus juſte & plus plauſible que l'on n'avoit fait dans les *logiques* précédentes. Il a choiſi ce qui ſe rencontre de meilleur dans la *logique* dite l'*art de penſer*. Il tire des exemples de ſujets intéreſſans. Empruntant des ouvrages que je viens de nommer ce qui eſt de meilleur dans le ſien, il ne dit rien qui ſerve à découvrir les mépriſes qui y ſont échappées. Il ſeroit à ſouhaiter qu'il n'eût pas ſuivi M. Lock dans ſes obſcurités & dans des réflexions auſſi écartées du ſentiment commun que des principes de la morale.

Le deſſein que ſe propoſe M. de Crouzas dans ſon livre eſt conſidérable. Il y prétend raſſembler les principes, les maximes, les obſervations qui peuvent contribuer à donner à l'eſprit plus d'étendue, de force, de facilité, pour comprendre la vérité, la découvrir, la communiquer, &c. Ce deſſein, un peu vaſte pour une ſimple *logique*, traite ainſi des ſujets les plus importans de la Métaphyſique. L'auteur a voulu recueillir ſur les diverſes opérations de l'eſprit les opinions de divers philoſophes de ce temps. Il n'y a guères que le livre de M. Lock, auquel M. de Crouzas n'ait pas fait une attention qui en auroit valu la peine. Il y a un grand nombre d'endroits qui donnent entrée à des réflexions ſubtiles & judicieuſes. Pluſieurs réflexions n'y ſont pas aſſez développées ; les ſujets ne paroiſſent ni ſi amenés par ce qui précède, ni aſſez ſoutenus par ce qui ſuit. L'élocution, quelquefois négligée, diminue de l'extrême clarté que demandent des matières abſtraites. Cet ouvrage a pris diverſes formes & divers accroiſſemens ſous la main de l'auteur. Tous les éloges de M. de Fontenelle, qui y ſont fondus, ne contribuent pas peu à l'embellir & à y jetter de la variété. L'édition de 1712, deux vol. in-12. eſt la meilleure pour les étudians, parce que c'eſt la plus dégagée, & que les autres ſont comme noyées dans les ornemens.

Tels ſont les jugemens que le père Buffier a portés de toutes ces différentes *logiques*. Ses principes du raiſonnement ſont une excellente *logique*. Il a ſur-tout parfaitement bien demêlé la vérité logique d'avec celle qui eſt propre aux autres ſciences : il y a du neuf & de l'original dans tous les écrits de ce père, qui a embraſſé une eſpece d'encyclopédie, que comprend l'ouvrage in-folio intitulé *cours des ſciences*. L'agrément du ſtyle rend amuſant ce livre, quoiqu'il contienne véritablement l'exercice des ſciences les plus épineuſes. Il a trouvé le moyen de changer leurs épines en fleurs, & ce qu'elles ont de

fatiguant en ce qui peut divertir l'imagination. On ne peut rien ajouter à la précision & à l'enchaînement des raisonnemens & des objections dont il remplit chacun des sujets qu'il traite. La manière facile & peut-être égayée dont il expose les choses, répand beaucoup de clarté sur les matières les plus abstraites.

M. Wolf a ramené les principes & les règles de la *logique* à la démonstration. Nous n'avons rien de plus exact sur cette science que la grande *logique* latine de ce philosophe, dont voici le titre: *Philosophia rationalis, sive Logica methodo scientificâ pertractata, & ad usum scientiarum atque vitæ aptata. Præmittitur discursus præliminaris de Philosophiâ in genere.*

Il a paru depuis peu un livre intitulé *Essai sur l'origine des connoissances humaines.* M. l'abbé de Condillac en est l'auteur; c'est le systême de M. Locke, mais extrêmement perfectionné. On ne peut lui reprocher, comme à M. Leclerc, d'être un copiste servile de l'auteur anglois. La précision françoise a retranché toutes les longueurs, les répétitions & le désordre qui régnent dans l'ouvrage anglois; & la clarté, compagne ordinaire de la précision, a répandu une lumière vive & éclatante sur les tours obscurs & embarrassés de l'original. L'auteur se propose, à l'imitation de M. Locke, l'étude de l'esprit humain, non pour en découvrir la nature, mais pour en connoître les opérations. Il observe avec quel art elles se combinent, & comment nous devons les conduire, afin d'acquérir toute l'intelligence dont nous sommes capables. Remontant à l'origine des idées, il en développe la génération, les suit jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, & fixe par-là l'étendue & les bornes de nos connoissances. La liaison des idées, soit avec des signes, soit entr'elles, est la base & le fondement de son systême. A la faveur de ce principe, si simple en lui-même & si fécond en même temps dans ses conséquences, il montre quelle est la source de nos connoissances, quels en sont les matériaux, comment ils sont mis en œuvre, quels instrumens on y emploie, & quelle est la manière dont il faut s'en servir. Ce principe n'est ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite, mais une expérience constante, dont toutes les conséquences sont confirmées par de nouvelles expériences. Pour exécuter son dessein, il prend les choses d'aussi haut qu'il lui est possible. D'un côté, il remonte à la perception, parce que c'est la première opération qu'on peut remarquer dans l'ame; & il fait voir comment & dans quel ordre elle produit toutes celles dont nous pouvons acquérir l'exercice. D'un autre côté, il commence au langage d'action: il explique comment il a produit tous les arts qui sont propres à exprimer nos pensées; l'art des gestes, la danse, la parole, la déclamation, l'art de la noter, celui des pantomimes, la musique, la poésie, l'éloquence, l'écriture & les différens caractères des langues. Cette histoire du langage sert à montrer les circonstances où les signes ont été imaginés; elle en fait connoître le vrai sens, apprend à en prévenir les abus; & ne laisse aucun doute sur l'origine des idées. Enfin après avoir développé les progrès des opérations de l'ame & ceux du langage, il indique par quels moyens on peut éviter l'erreur, & montre les routes qu'on doit suivre, soit pour faire des découvertes, soit pour instruire les autres de celles qu'on a déjà faites. Selon cet auteur, les sensations & les opérations de notre ame sont les matériaux de toutes nos connoissances; mais c'est la réflexion qui les met en œuvre, en cherchant par des combinaisons les rapports qu'ils renferment. Des gestes, des sons, des chiffres, des lettres, sont les instrumens dont elle se sert, quelque étrangers qu'ils soient à nos idées, pour nous élever aux connoissances les plus sublimes. Cette liaison des signes avec nos idées, que Bacon a soupçonnée, & que M. Locke a entrevue, il l'a parfaitement approfondie. M. Locke s'est imaginé qu'aussitôt que l'ame reçoit des idées par les sens, elle peut à son gré les répéter, les composer, les unir ensemble avec une variété infinie, & en faire toutes sortes de notions complexes. Mais il est constant que, dans l'enfance, nous avons éprouvé des sensations, long-temps avant que d'en savoir tirer des idées. Ainsi, l'ame n'ayant pas, dès le premier instant, l'exercice de toutes ses opérations, il étoit essentiel, pour mieux développer les ressorts de l'entendement humain, de montrer comment elle acquiert cet exercice, & quel en est le progrès. M. Locke, comme je viens de le dire, n'a fait que l'entrevoir; & il ne paroît pas que personne lui en fait le reproche ou ait essayé de suppléer à cette partie de son ouvrage. Enfin pour conclure ce que j'ai à dire sur sur cet ouvrage, j'ajouterai que son principal mérite est d'être bien fondu & d'être travaillé avec cet esprit d'analyse, cette liaison d'idées qu'on y propose comme le principe le plus simple, le plus lumineux & le plus fécond, auquel l'esprit humain devoit tous ses progrès, dans le temps même qu'il n'en remarquoit pas l'influence.

Quelque diverses formes qu'ait pris la *logique* entre tant de differentes mains qui y ont touché, tous conviennent cependant qu'elle n'est qu'une méthode pour nous faire découvrir le vrai, & nous faire éviter le faux, à quelque sujet qu'on la puisse appliquer: c'est pour cela qu'elle est appellée l'*organe de la vérité, la clef des sciences, & le guide des connoissances humaines.* Or il paroît qu'elle remplira parfaitement ses fonctions, pourvu qu'elle dirige bien nos jugemens; & telle est, ce me semble, son unique fin.

Car, si je possède l'art de juger sainement de tous les sujets sur lesquels ma raison peut s'exer-

cer, certainement dès lors j'aurai la *logique* universelle. Quand, avec cela, on pourroit se figurer qu'il n'y eût plus au monde aucune règle pour diriger la première & la troisième opération de l'esprit, c'est-à-dire, la simple représentation des objets & la conclusion des syllogismes, ma *logique* n'y perdroit rien. On voit par là ou que la première & la troisième opération ne sont essentiellement autres que le jugement, soit dans sa totalité, soit dans ses parties, ou du moins que la première ou la seconde opération tendent elles mêmes au jugement, comme à leur dernière fin. Ainsi j'aurai droit de conclure que la dernière fin de la *logique* est de diriger nos jugemens & de nous apprendre à bien juger; ensorte que tout le reste à quoi elle peut se rapporter, doit uniquement se rapporter tout entier à ce but. Le jugement est donc la seule fin de la *logique*. Un grand nombre de philosophes se récrient contre ce sentiment, & prétendent que la *logique* a pour fin les quatre opérations de l'esprit; mais, pour faire voir combien ils s'abusent, il n'y a qu'à lever l'équivoque que produit le mot *fin*.

Quelques-uns se figurent d'abord la *logique* (& à proportion les autres arts & sciences) comme une sorte d'intelligence absolue ou de divinité qui prescrit certaines loix à quoi il faut que l'univers s'assujettisse; cependant cette prétendue divinité est une chimère. Qu'est-ce donc réellement que la *logique*? rien autre chose qu'un amas de réflexions écrites, appellées *règles*, pour faciliter & diriger l'esprit à faire ses opérations aussi bien qu'il en est capable: voilà au juste ce que c'est que la *logique*. Qu'est-ce que *fin* présentement? c'est le but auquel un être intelligent se propose de parvenir.

Ceci supposé, demander si la *logique* a pour fin telles ou telles opérations de l'ame, c'est demander si un amas de réflexions écrites ou non écrites a pour fin telle ou telle chose. Quel sens peut avoir une proposition de cette nature? Ce ne sont donc pas les réflexions mêmes ou leur amas qui peuvent avoir une fin, mais uniquement ceux qui font ou qui ont fait ces réflexions; c'est-à-dire, que ce n'est pas la *logique* qui a une fin ou qui en doit avoir une, mais uniquement les logiciens.

Je sais ce qu'on dit communément à ce sujet, qu'autre est la fin de la *logique*, & autre est la fin du logicien; autre la fin de l'ouvrage, *finis operis*, & autre la fin de celui qui fait l'ouvrage ou de l'ouvrier, *finis operantis*. Je sais, dis-je, qu'on parle ainsi communément; mais je sais aussi que souvent ce langage ne signifie rien de ce qu'on imagine: car qu'elle fin, quel but, quelle intention peut se proposer un ouvrage? il ne se trouve donc aucun sens déterminé sous le mot de fin, *finis*, quand il s'attribue à des choses inanimées, & non aux personnes qui seules sont capables d'avoir & de se proposer une fin.

Quel est donc le vrai de ces mots *finis operis*? c'est la fin que se proposent communément ceux qui s'appliquent à cette sorte d'ouvrage; & la fin de l'ouvrier, *finis operantis*, est la fin particulière que se proposeroit quelqu'un qui s'applique à la même sorte d'ouvrage: outre la fin commune que l'on s'y propose d'ordinaire en ce sens, on peut dire que la fin de la peinture est de représenter des objets corporels par le moyen des linéamens & des couleurs; car telle est la fin commune de ceux qui travaillent à peindre, au lieu que la fin du peintre est une fin particulière, outre cette fin commune; savoir, de gagner de l'argent, ou d'acquérir de la réputation, ou simplement de se divertir. Mais en quelque sens qu'on le prenne, la fin de l'art est toujours celle que se propose, non pas l'art même, qui n'est qu'un amas de réflexions incapables de se proposer une fin, mais celle que se proposent en général ceux qui ont enseigné ou étudié cet art.

La chose étant exposée sous ce jour, que devient cette question, quelle est la fin de la *logique*? Elle se résout à celle-ci: quelle est la fin que se sont proposée communément ceux qui ont donné des régles & fait cet amas de réflexions, qui s'appelle l'art ou la science de la *logique*? Or cette question n'est plus qu'un point de fait avec lequel on trouvera qu'il y a tant de fins différentes de la *logique*, qu'il y a eu de différens logiciens.

La plupart ayant donné des règles & dirigé leurs réflexions à la forme & à la pratique du syllogisme, la fin de la *logique* en ce sens sera la manière de faire des syllogismes dans toutes les sortes de modes & de figures, dont on explique l'artifice dans les écoles; mais une *logique* où les auteurs ont regardé comme peu important l'embarras des règles & des réflexions nécessaires pour faire des syllogismes en toutes sortes de modes & de figures; une *logique* de ce caractère, dis-je, n'a point du tout la fin d'une logique ordinaire, parce que le logicien ne s'est point proposé cette fin.

Au reste, il se trouvera néanmoins une fin commune à tous les logiciens, c'est d'atteindre toujours à la vérité interne; c'est-à-dire, à une juste liaison d'idées pour former des jugemens vrais, d'une vérité interne, & non pas d'une vérité externe, que le commun des logiciens ont confondue avec la vérité interne: ce qui leur a fait aussi méconnoître quelle est ou quelle doit être la fin spéciale de la *logique*.

On demande aussi si la *logique* est une science: il est aisé de satisfaire à cette question. Elle mérite ce titre, si vous appellez *science* toute connoissance infaillible acquise avec le secours de certaines réflexions ou règles; car ayant la connoissance de la *logique*, vous savez démêler infailliblement une conséquence vraie d'avec une fausse.

Mais est-elle un art? question aussi aisée à ré-

ſoudre que la précédente. Elle eſt l'un ou l'autre, ſuivant le ſens que vous attachez au mot *art*. L'un veut ſeulement appeller *art* ce qui a pour objet quelque choſe de matériel ; & l'autre veut appeller *art* toute diſpoſition acquiſe qui nous fait faire certaines opérations ſpirituelles ou corporelles, par le moyen de certaines règles ou réflexions. Là-deſſus il plaît aux logiciens de diſputer ſi la *logique* eſt ou n'eſt pas un art; & il ne leur plaît pas toujours d'avouer ni d'enſeigner à leurs diſciples que c'eſt une pure ou puérile queſtion de nom.

On forme encore dans les écoles une autre queſtion ; ſavoir ſi la *logique* artificielle eſt néceſſaire pour acquérir toutes les ſciences dans leur perfection. Pour répondre à cette queſtion, il ne faut qu'examiner ce que c'eſt que la *logique* artificielle : or cette *logique* eſt un amas d'obſervations & de règles faites pour diriger les opérations de notre eſprit ; & delà elle n'eſt point abſolument néceſſaire : pourquoi? parce que, pour que notre eſprit opère bien, il n'eſt pas néceſſaire d'étudier comment il y réuſſit. C'eſt un inſtrument que Dieu a fait & qui eſt très-bien fait. Il eſt fort inutile de diſcuter métaphyſiquement ce que c'eſt que notre entendement & de quelles pièces il eſt compoſé ; c'eſt comme ſi l'on ſe mettoit à diſſéquer les pièces de la jambe humaine pour apprendre à marcher. Notre raiſon & notre jambe font tres-bien leurs fonctions ſans tant d'anatomies & de préambules ; il ne s'agit que de les exercer, ſans leur demander plus qu'elles ne peuvent. D'ailleurs, ſi l'eſprit ne pouvoit bien faire ſes opérations ſans les ſecours que fournit la *logique* artificielle, il ne pourroit être ſûr ſi les règles qu'il a établies ſont bien faites. Au reſte, nous prouvons que les ſyllogiſmes ne ſont rien moins que néceſſaires pour découvrir la vérité.

La *logique* ſe diviſe en *docente* & *utente* ; la docente eſt la connoiſſance des règles & des préceptes de la *logique*, & la *logique* utente eſt l'application de ces mêmes règles. On peut appeller la première *théorétique*, & la ſeconde *pratique* : elles ont beſoin mutuellement l'une de l'autre. Les règles appriſes & compriſes s'effacent bientôt, ſi on ne s'exerce ſouvent à les appliquer, tout comme la danſe ou le manège s'oublient aiſément, quand on diſcontinue ces exercices. Tel croit être logicien, parce qu'il a fait un cours de *logique*; mais quand il faut venir au fait & à l'application, ſa *logique* ſe trouve en défaut : pourquoi? c'eſt parce qu'il avoit jeté une bonne ſemence, mais qu'il l'a mal cultivée.

Diſons auſſi que le ſuccès de la *logique* artificielle dépend beaucoup de la *logique* naturelle: celle-ci varie & ſe trouve en différens degrés chez les hommes. Comme tel eſt naturellement plus agile ou plus fort que ſon camarade, le même tel eſt meilleur logicien; c'eſt-à-dire, qu'il a plus d'ouverture d'eſprit & de ſolidité de jugement.

L'expérience prouve qu'entre douze diſciples qui étudieront la même ſcience ſous le même maître, il y aura toujours une gradation qui vient en partie du fonds, en partie de l'éducation ; car la *logique* naturelle acquiſe a auſſi ſes degrés. Avec un même fonds, on peut avoir eu ou moins d'attention à les cultiver, ou des circonſtances plus ou moins favorables. Cette diverſité de diſpoſitions, tant naturelles qu'acquiſes, qu'on apporte à l'étude de la *logique* artificielle, déterminent donc les progrès que l'on y fait.

Des différentes eſpèces de Philoſophie.

La Philoſophie morale, qui eſt la ſcience de la nature humaine, peut être traitée de deux manières différentes, dont chacune a ſes avantages particuliers, & qui l'une & l'autre contribuent à l'inſtruction & à la correction du genre humain. En ſuivant la première, on conſidére l'homme principalement comme né pour agir ; guidé dans ſes actions par le goût & par le ſentiment, il recherche & il évite les objets conformément à leur valeur apparente, & au point de vue ſous lequel ils ſont placés à ſon égard. Ce qu'il y a de plus aimable, c'eſt la vertu ; auſſi les philoſophes dont nous parlons, pour la peindre des plus belles couleurs, empruntent tous les charmes de la poéſie & de l'éloquence. Ils ornent leur ſujet de toutes les graces propres à flatter notre imagination & à exciter notre amour. Tirant leurs obſervations de la vie commune dont ils choiſiſſent les cas les plus frappans, ils font contraſter avec art les caractères oppoſés ; & après nous avoir mis dans les ſentiers de la vertu par la gloire & le bonheur qu'ils offrent en perſpectives, ils y dirigent nos pas par les préceptes les plus ſains & par les exemples les plus ſublimes. Mettant dans tout ſon jour la différence qui eſt entre le vice & la vertu, ils font naître & règlent tout-à-la-fois nos ſentimens; car pourvu qu'ils gravent dans nos cœurs l'amour de la probité & du véritable honneur, ils ſont parvenus au but où ils tendoient.

Les philoſophes de la ſeconde eſpèce traitent plus l'homme en être raiſonnable qu'en être actif: ils s'attachent davantage à former ſon entendement qu'à cultiver ſes mœurs. Le genre humain eſt pour ceux-ci un objet de ſpéculation: ils examinent notre nature le compas à la main, ils cherchent à découvrir ces premiers principes qui déterminent notre eſprit, qui produiſent nos ſentimens, & qui nous portent à approuver ou à blâmer tel ou tel objet, telle ou telle action ou façon d'agir en particulier. Ce ſeroit, penſent-ils, un reproche honteux à faire aux lettres, que la philoſophie ne fût pas encore parvenue à fixer, avec

une entière certitude, les fondemens de la morale, du raisonnement & de la critique : & que nous fussions condamnés à parler éternellement de vice & de vertu, de vérité & de fausseté, de beauté & de laideur, sans être en état de marquer les différences fondamentales de ces choses. Dans une entreprise aussi pénible, aucune difficulté ne les effraie. Après avoir réduit les cas particuliers à des principes généraux, ils poussent leurs recherches, ils vont de généralité en généralité, & ne sont point satisfaits qu'ils ne soient parvenus à ces principes primordiaux qui dans toute science sont les limites de notre curiosité. Leurs spéculations paroissent abstraites & hors de la portée commune; mais ils n'aspirent qu'à l'applaudissement du savant & du sage ; & pourvu qu'ils découvrent quelques vérités cachées qui puissent servir à l'instruction de la postérité, ils se croient suffisamment payés d'une vie passée toute entière dans l'étude & dans le travail.

Il est sûr que la philosophie dont le tour est aisé & populaire, prévaudra toujours dans l'esprit du grand nombre sur cette philosophie précise & abstruse : on la préférera, non-seulement comme plus agréable, mais encore comme plus utile. C'est qu'elle entre davantage dans le plan de la vie commune; qu'elle forme, pour ainsi dire, le cœur & les affections; & que touchant aux premiers ressorts de nos actions, elle règle notre conduite, & nous rapproche du modèle parfait qu'elle décrit. La philosophie abstruse au contraire, étant fondée sur un tour d'esprit particulier qui n'entre pour rien dans les actions & dans les affaires de la vie, disparoît aussi tôt que le philosophe, quittant ses ténèbres, vient se montrer au grand jour : il est rare que ses préceptes aient de l'influence sur notre conduite & sur nos mœurs : la vivacité de nos sentimens, la force de nos affections, le désordre de nos passions, dissipent d'abord toutes les idées qui doivent leur origine à des conséquences philosophiques, & font rentrer daus la foule du vulgaire le philosophe le plus profond.

Il faut avouer encore que la philosophie qu'on peut nommer pratique a procuré à ceux qui s'y sont distingués la renommée la plus durable aussi bien que la plus juste. Les raisonneurs abstraits paroissent n'avoir joui jusqu'ici que de réputations momentanées, fruits du caprice & de l'ignorance de leur siècle; ils n'ont pu soutenir le jugement plus équitable de la postérité. Il arrive aisément à un esprit profond de s'égarer dans la subtilité de ses raisonnemens : & comme aucune conclusion n'est capable de l'effrayer, ni par sa nouveauté, ni par son contraste avec les opinions communes, une méprise vient à la suite de l'autre, & elles vont toujours en s'accumulant. Au contraire, s'il arrive au philosophe qui n'a pour but que de représenter les notions communes à tous les hommes sous des couleurs agréables & avec des traits engageans ; s'il lui arrive, dis-je, de tomber dans quelque méprise, il ne va pas plus loin ; il s'arrête, il consulte le bon sens, il s'en rapporte aux sentimens naturels de son ame : & rentrant ainsi dans le droit chemin, il se précautionne désormais contre le danger des illusions. La renommée de Cicéron conserve encore aujourd'hui tout son éclat ; celle d'Aristote est presqu'éteinte. La Bruyere passe la mer, son nom se soutient, l'estime accordée à son ouvrage s'accroît ; Mallebranche demeure confiné dans sa nation & dans son siècle.

Un homme qui n'est que philosophe, n'est pas, pour l'ordinaire, trop favorablement accueilli dans le monde, parce que vivant éloigné de toute liaison avec ses semblables, imbu de principes différens & de notions éloignées des leurs, on ne suppose pas qu'il puisse contribuer en rien soit au plaisir, soit à l'avantage de la société. D'un autre côté, un homme trop ignorant est encore plus méprisé : dans un temps & chez une nation où les sciences fleurissent, la marque la plus certaine d'un petit esprit, c'est de n'avoir ni goût ni sensibilité pour des plaisirs aussi nobles. Le caractère le plus parfait entre ces deux extrêmes, c'est celui d'un homme également propre pour le cabinet, pour la compagnie, & pour les affaires ; qui porte dans la conversation le discernement & la délicatesse que donnent les Belles-Lettres, & dans les affaires, cette probité & cette exactitude qui sont le fruit d'une saine philosophie. Pour donner plus de cours & de perfection à un caractère aussi accompli, rien n'est plus utile que les compositions dont le genre & le style sont aisés, & qui s'écartant peu des notions de la vie commune, ne demandent, pour être comprises, ni une application trop soutenue, ni une réflexion trop profonde. De tels exercices renvoient, pour ainsi dire, l'homme d'étude dans le monde, rempli de sentimens nobles & de sages principes, qu'il réduit en pratique dans chaque occurrence de la vie ; ils embellissent la vertu, mettent de l'agrément dans les sciences, éclairent la société, font goûter mille douceurs dans la retraite.

L'homme est un être raisonnable, la science est sa nourriture & son aliment propre ; mais les bornes de son entendement sont si etroites, qu'il ne peut espérer que peu de satisfaction, soit de l'étendue, soit de la certitude des connoissances qu'il peut acquérir. L'homme n'est pas moins un être sociable qu'un être doué de raison ; mais il ne sauroit ni trouver toujours une société qui l'amuse, ni même soutenir toujours son goût pour la société. L'homme est encore un être actif ; & cette disposition, jointe aux divers besoins de la vie, le contraint à se livrer aux oc-

cupations & aux affaires ; mais l'esprit demande du relâchement : il souffriroit trop de demeurer tendu sans cesse ; une continuité d'application & de travaux l'épuise. La nature paroît donc avoir tracé à l'espèce humaine un genre de vie variée, parce que c'est le plus convenable pour elle. Sa voix secrette semble nous exhorter à ne pas permettre qu'aucun de ces ressorts tire trop à lui, de peur qu'il ne nous rende incapables d'user des autres. Livrez-vous, dit-elle, à votre penchant pour la science ; mais que votre science soit humaine, qu'elle se rapporte directement à l'action & à la société. J'interdis toute pensée trop abstruse, toute recherche trop profonde ; & je punirai sévérement ceux qui me désobéiront, par la noire mélancolie où ces méditations les plongeront, par l'incertitude sans fin où elles les tiendront, par l'acceuil glacé que je procurerai à leurs prétendues découvertes, lorsqu'ils les mettront au jour. Soyez philosophe ; mais au milieu de votre philosophie, soyez homme.

Si on se contentoit de préférer la philosophie commune à la philosophie profonde & abstraite, sans faire tomber ni blâme ni mépris sur cette dernière, nous devrions peut-être, nous conformer en ceci à l'opinion du grand nombre, & laisser chacun suivre en liberté son goût & son sentiment propre ; mais, comme souvent on pousse les choses trop loin, & qu'on va jusqu'à proscrire entièrement les raisonnemens abstraits, & cette étude qu'on appelle la *Métaphysique*, nous allons voir ce qui peut raisonnablement être dit en sa faveur.

Commençons par observer un avantage considérable qui résulte de la philosophie précise & abstraite ; c'est le service qu'elle rend à la philosophie commune, qui, sans elle, ne sauroit atteindre à un degré suffisant d'exactitude, ni dans ses préceptes, ni dans ses raisonnemens, ni dans les sentimens qui en résultent. Les belles-lettres n'étant que le tableau de la vie humaine sous diverses faces & dans diverses situations, elles produisent les idées différentes de louange ou de blâme, elles excitent les divers sentimens d'admiration ou de dérision, selon les qualités des objets qu'elles exposent à notre vue. Celui qui travaille sur ces objets est d'autant plus assuré de réussir, qu'à un goût délicat & à une imagination vive, il joint une connoissance solide de la nature de l'homme, des opérations de son entendement, du jeu de ses passions & des diverses espèces de sentimens par lesquels il distingue le vice de la vertu. Quelque pénible que soit cette recherche interne, elle devient en quelque sorte indispensable à ceux qui veulent décrire avec succès la vie humaine telle qu'elle se montre au-dehors. L'anatomie offre à l'œil le plus dégoûtant de tous les spectacles ; cependant, avec son secours, les images d'Hélène & de Vénus s'embellissent sous le pinceau ; il ne suffit point au peintre de relever les plus belles physionomies par le coloris le plus brillant ; il faut encore que son attention se porte sur la structure interne du corps humain, sur la position des muscles, sur la fabrique des os, sur l'usage en un mot & sur la figure de chaque organe. L'exactitude sert à la beauté, & la justesse d'esprit à la délicatesse des sentimens. C'est en vain qu'on voudroit relever le prix de l'une de ces choses aux dépens de l'autre.

Nous pouvons faire une autre remarque qui regarde précisément les arts & les professions qui intéressent le plus la vie humaine, & qui demandent le plus d'activité ; c'est que plus on y met de cet esprit d'exactitude, plus aussi on les perfectionne & les rend utiles au bien public. Que le philosophe choisisse la retraite & renonce aux emplois civils, je le veux ; mais l'esprit philosophique, dès qu'une fois il est cultivé par un certain nombre de personnes, ne se répand pas moins sur toute la société, & n'en fait pas moins sentir son influence dans tous les arts & dans tous les états. Dès-lors la politique subdivise plus subtilement & balance plus judicieusement les forces dont elle fait son objet : l'homme de loi raisonne avec plus de méthode & sur des principes plus solides : le général fait mieux observer la discipline militaire, devient plus circonspect dans ses plans & dans ses opérations. Si l'on compare les états modernes aux anciens par rapport à la consistance, & la philosophie moderne à l'ancienne par rapport à l'exactitude, on trouve des progrès semblables de part & d'autre ; & il est à présumer que les choses iront en croissant par des gradations proportionnelles.

Mais n'y eût-il aucun autre avantage à espérer de ces études, elles fourniront toujours le moyen de satisfaire une innocente curiosité ; & ce n'est pas une chose à mépriser qu'un pareil surcroît à cette petite somme de plaisirs que l'on peut goûter en sureté & sans crime. Le chemin le moins rude & le plus agréable que l'on puisse choisir dans le voyage de ce monde, c'est celui qui mène par les routes du savoir & de l'érudition : quiconque en fait ouvrir de nouvelles, doit être compté au nombre des bienfaiteurs du genre humain. Quelque pénibles & fatiguantes que paroissent ces recherches, il en est de certains esprits comme de certains corps, qui doués d'une santé vigoureuse à la fleur de leur âge, demandent des exercices violens, & supportent avec le plus grand plaisir ce qui paroît un fardeau accablant à la plus grande partie des hommes. L'obscurité déplaît à l'esprit comme à l'œil ; rien de plus délicieux que de pouvoir changer les ténèbres en lumière, quelque travail qu'il en coûte.

Mais on ne se contente pas de reprocher à la philosophie abstraite une obscurité désagréable & rebutante ; on veut encore qu'elle soit la

ſource inévitable de l'incertitude & de l'erreur. C'eſt ici en effet l'objection la plus plauſible qu'on puiſſe former contre une grande partie de la Métaphyſique. On prétend que ce n'eſt pas une ſcience à proprement parler, que ce n'eſt que l'effet ſtérile de la vanité de l'homme, qui veut follement pénétrer dans des ſujets pour leſquels ſon entendement n'eſt point fait : ou bien on attribue ſon origine à l'artificieuſe ſuperſtition, qui ne pouvant ſoutenir un combat égal en raſe campagne, ſe couvre de buiſſons & de ronces entrelacées, & veut y cacher ſa foibleſſe : ſemblable au brigand qui, chaſſé des lieux découverts, ſe réfugie dans l'épaiſſeur des forêts, & y guette le voyageur au paſſage, la ſuperſtition obſerve les avenues les moins gardées de nos ames, y fait des irruptions imprévues, & remplit l'homme de préjugés & de terreurs paniques. Ceux qui la déteſtent le plus, pour peu qu'ils ſe relâchent de leur vigilance, riſquent de ſuccomber ſous ſes attaques; & combien n'y en a-t-il pas de fous & de lâches qui ouvrent eux-mêmes les portes à l'ennemi, & le reçoivent avec autant de reſpect & de ſoumiſſion que s'il étoit leur légitime ſouverain ?

Mais eſt ce là une bonne raiſon pour détourner les philoſophes de ces recherches ? & faut-il laiſſer la ſuperſtition dans la jouiſſance tranquille de ſon uſurpation ? Un homme raiſonnable n'en tirera-t il pas une concluſion directement oppoſée ? ne ſentira t-il pas la néceſſité de porter la guerre juſques dans les recoins les plus cachés où ſe retranche cette impérieuſe ennemie ? En vain eſpérerions-nous que les hommes, rebutés par la fréquence des mauvais ſuccès, abandonnaſſent ces ſciences creuſes, & découvriſſent à la fin l'enceinte où la raiſon doit ſe tenir renfermée; outre que pluſieurs d'entr'eux trouvent leur intérêt à rebattre ſans ceſſe ces lieux communs, il ne paroît pas raiſonnable non plus de ſacrifier l'étude des ſciences à un aveugle déſeſpoir. Quoique toutes les tentatives aient échoué juſqu'ici, on ſe flatte toujours que l'induſtrie, la bonne fortune, ou la ſagacité ſupérieure de notre ſiècle, pourront atteindre à des découvertes inconnues aux générations paſſées. Les génies entreprenans brûleront toujours du deſir de remporter ce prix diſtingué; & les chûtes de leurs prédéceſſeurs, loin de les décourager, les animeront plutôt par la douce eſpérance que le ciel leur a réſervé la gloire de mettre à fin cette périlleuſe aventure. Il ne reſte donc qu'un ſeul moyen de délivrer nos connoiſſances, une fois pour toutes, de ce mélange de queſtions abſtruſes; c'eſt de faire un examen ſérieux de la nature de l'entendement humain, & de nous convaincre, par une analyſe exacte de ſes facultés, qu'il n'eſt point fait pour atteindre à des matières auſſi abſtraites & auſſi tranſcendantes. C'eſt un travail dont il faut eſſuyer la fatigue pour vivre déſormais en repos. Il faut cultiver la vraie métaphyſique avec ſoin, pour n'être plus dupes de la fauſſe. S'il y a des gens que leur indolence naturelle mette à l'abri des tromperies de la Philoſophie ſophiſtique, il en eſt d'autres en qui la curioſité domine, & que les accès de déſeſpoir, qui les ſaiſiſſent de temps en temps, ne ſont point capables de guérir; une imagination échauffée les emportant toujours, les livre de nouveau à des eſpérances chimériques. L'exactitude & la juſteſſe du raiſonnement ſont le ſeul remède univerſel, le ſeul qui convienne à toutes ſortes de perſonnes & de caractères, le ſeul capable de bannir cette Philoſophie creuſe, avec le mélange de ſuperſtition & de jargon métaphyſique qui la fait valoir, & qui, en rempliſſant de ſes ténèbres les eſprits ſuperficiels, lui donne un air important & ſcientifique.

C'eſt déjà n'avoir pas perdu ſes peines, que de pouvoir ſe défaire, après un examen mûr, de la partie la plus incertaine & la plus déſagréable de nos connoiſſances; mais d'autres avantages plus poſitifs peuvent encore réſulter d'une recherche exacte de nos facultés. C'eſt une choſe remarquable que les opérations de notre ame, quoique préſentes à nous de la façon la plus intime, paroiſſent ſe cacher dans une profonde nuit, dès que nous tournons nos réflexions de leur côté : & rien n'eſt plus difficile que de tracer les lignes qui les ſéparent les unes des autres. Ce ſont des objets trop ſubtils pour demeurer long-temps ſous le même point de vue & dans la même ſituation; il faut les ſaiſir dans un inſtant indiviſible; & pour les ſaiſir, il faut cette pénétration ſupérieure, don précieux de la nature, qui ſe perfectionne par l'habitude de réfléchir. C'eſt donc déjà une ſcience très-eſtimable que de connoître ces diverſes opérations de l'eſprit, de ſavoir les diſtinguer les unes des autres, les ranger ſous certaines claſſes, & corriger ce déſordre apparent qui y régne, lorſqu'elles deviennent les objets de nos recherches. Cet arrangement peu important par rapport aux corps externes qui frappent nos ſens, devient, par rapport aux opérations intérieures de l'entendement, d'un prix proportionné à la difficulté & au travail qu'il coûte. C'eſt comme une carte géographique de l'ame, une délinéation de ſes différentes parties ou propriétés; & quand nous ne pourrions pas aller plus loin, il ſeroit toujours agréable d'avoir pu arriver juſques-là. Quand même on mépriſeroit cette ſcience, (& elle n'eſt nullement à mépriſer) tous ceux qui ſe diſent ſavans & philoſophes ne doivent-ils pas trouver l'ignorance de ces choſes infiniment plus mépriſable encore.

Enfin, nous ne ſaurions ſoupçonner cette ſcience d'être entiérement incertaine & chimérique, ſans donner dans un ſcepticiſme qui détruiroit en même temps toute ſpéculation & toute pratique. L'ame (on n'en ſauroit douter) a des

facultés tout-à-fait différentes les unes des autres : les choses que nous appercevons comme réellement distinctes peuvent être distinguées par la réflexion ; il y a par conséquent du vrai & du faux dans les propositions qui les concernent, je dis un vrai & un faux, qui ne passe point les bornes de notre compréhension. Plusieurs de ces distinctions sautent aux yeux de tout le monde ; par exemple, celle qui est entre la volonté & l'entendement, ou celle qui est entre l'imagination & les passions ; il n'y a point d'homme qui ne puisse les saisir ; les autres, pour être plus fines & plus philosophiques, n'en sont pas moins réelles & moins certaines ; seulement elles sont plus difficiles à comprendre. Quelques exemples pourroient nous faire concevoir une idée plus juste & plus avantageuse de la solidité & de la certitude de cette branche de nos connoissances ; & nous en aurions de fort récens à citer pour montrer qu'on peut la cultiver avec succès. Seroit-il donc possible que nous crussions le temps d'un philosophe bien employé quand il s'en sert à nous tracer le vrai système planétaire, à déterminer la position & l'ordre qu'observent ces corps éloignés, pendant que nous ferions si peu de cas de ceux qui réussissent à marquer les régions de notre entendement, & à décrire des choses qui nous touchent de si près ?

Mais ne pourrions-nous pas espérer encore que la Philosophie, cultivée avec soin, & encouragée par la faveur du public, pût pousser ses recherches plus loin, & découvrir au moins jusqu'à un certain degré, ces principes & ces ressorts cachés qui animent l'esprit humain, & qui excitent ses opérations ? Les astronomes se sont contentés long temps de prouver par les phénomènes le vrai mouvement, l'ordre & la grandeur des corps célestes ; mais un philosophe s'est élevé de nos jours qui par des preuves supérieures paroît avoir fixé les loix mêmes qui règlent leurs révolutions, & déterminé les forces qui les dirigent. On a poussé avec le même succès d'autres branches des sciences naturelles ; & pourquoi faudroit-il désespérer de réussir dans les recherches qui concernent l'économie spirituelle & les facultés de l'entendement, sur-tout si l'on y apporte la même capacité & la même circonspection. Il est très-probable que chacune des opérations de l'ame, aussi bien que chacun de ses principes, dépend d'autres opérations, d'autres principes, qui peuvent encore être réduits à des chefs plus généraux. Déterminer exactement jusqu'où cela peut aller, ce seroit une chose fort difficile : il faut auparavant faire plusieurs essais, & les faire avec beaucoup de soin. Peut-être même que ces essais ne produiront rien ou peu de chose. Ce qu'il y a de certain, c'est que les philosophes même les plus superficiels font tous les jours des tentatives de cette nature ; il ne s'agit que de les faire avec une application soutenue & une attention pénétrante ; en s'y prenant de cette manière, l'entreprise doit réussir, à moins qu'elle ne surpasse les forces de l'esprit humain : & dans ce dernier cas, on aura gagné au moins de pouvoir l'abandonner avec confiance & en toute sureté. Ce n'est point, à la vérité, un parti à prendre trop à la légère ; car alors combien ne faudroit-il pas rabattre de la haute estime que nous aurions conçue pour ce genre de Philosophie ? Les moralistes, après avoir considéré le nombre & la diversité des actions humaines, qui excitent notre approbation ou notre blâme, se sont appliqués à chercher un principe commun d'où pût dépendre cette variété de sentimens : & quoique l'esprit systématique les ait souvent emportés trop loin, nous devons pourtant les excuser en faveur de la beauté du dessein, qui n'alloit pas moins qu'à établir des principes généraux auxquels toutes les vertus & tous les vices puissent être réduits. Les critiques, les logiciens & les politiques se sont proposé une tâche pareille, & n'ont pas toujours échoué dans leurs entreprises. Le temps, une plus grande exactitude, une application plus ardente, porteront peut-être ces sciences à un plus haut point de perfection. Il y auroit plus d'imprudence, de précipitation, & même de dogmatisme, à renoncer tout-à-la-fois aux prétentions de ce genre, qu'il n'y en auroit à se jeter dans la Philosophie la plus positive & la plus téméraire qui ait jamais tenté d'assujettir le genre humain à ses opinions & à ses principes.

Mais ces raisonnemens sur la nature humaine sont abstraits & difficiles à comprendre. Soit ; cela n'autorise point à présumer que ce sont de faux raisonnemens ; il doit, tout au contraire, paroître impossible que ce qui jusqu'ici a échappé à tant de sages & profonds philosophes puisse être à la portée du commun & facile à saisir. Et quelque peine que puissent coûter ces recherches, n'en sommes-nous pas suffisamment récompensés par leur utilité & par le plaisir qui y est attaché ? Si de cette manière, nous pouvons augmenter les trésors de nos connoissances, & acquérir de nouvelles lumières sur des sujets d'une si grande importance, sur quoi nos plaintes seroient-elles fondées ?

Avouons après tout que le tour abstrait de ces spéculations n'est pas précisément ce qui les rend recommandables ; c'est plutôt un inconvénient qu'il faut tâcher de surmonter ; & cela ne sera peut-être pas impossible avec de l'industrie, & en écartant les détails superflus. C'est ce que nous avons tâché de faire dans les essais suivans, où nous nous proposons de répandre du jour sur des sujets dont l'incertitude a jusqu'ici rebuté les sages, & dont l'obscurité a effrayé les ignorans. Heureux, si saisissant le point de réunion des différentes méthodes philosophiques, nous pouvons allier la profondeur à la clarté, & la vérité

à

rité à la nouveauté! Plus heureux encore, si par des raisonnemens aisés & naturels, nous sappons les fondemens d'une Philosophie abstruse, qui semble n'avoir encore servi que d'abri à la superstition, & de refuge aux absurdités & à l'erreur!

Sur l'origine des idées.

Qu'un homme sente l'incommodité que cause une chaleur excessive, ou le plaisir qui naît d'une chaleur tempérée, que le même homme se rappelle ces sentimens après coup, ou qu'il les imagine d'avance, tout le monde tombera d'accord qu'il y a une différence considérable entre ces deux façons d'appercevoir. La mémoire peut retracer les perceptions sensibles, l'imagination peut les imiter; mais ni l'une ni l'autre ne sauroit atteindre au degrè de force & de vivacité de la sensation primordiale. Lorsque ces facultés agissent le plus efficacement, on dit tout au plus qu'on croiroit presque voir ou toucher les objets qu'elles représentent; mais jamais cela n'ira au point de faire confondre entièrement ces deux sortes de perceptions, à moins que l'ame ne soit mise hors de son assiette par une maladie ou par un dérangement du cerveau. Le coloris le plus brillant de la Poésie, ses peintures les plus naturelles ne nous feront jamais prendre la description d'un paysage pour le paysage même. L'image la plus forte demeure toujours au-dessous de la sensation la plus foible.

Cette distinction s'applique à toutes les perceptions de l'esprit : l'homme est affecté bien différemment dans un accès de colère, que lorsqu'il ne fait qu'y penser après coup & de sang-froid. Vous me parlez d'une personne transportée d'amour; je comprends le sens de vos paroles; & je me fais une idée juste de l'état qu'elles expriment; mais jamais cette idée ne me trompera au point que je croie sentir moi-même le desordre & les agitations que l'amour excite. Nos sentimens passés sont réfléchis dans notre imagination, comme dans un miroir fidèle : c'est un peintre qui fait ses portraits d'après nature; mais ses couleurs sont fades & éteintes en comparaison de celles dont les perceptions étoient revêtues. Il n'est besoin ni d'un discernement bien délicat ni d'un esprit métaphysique pour faire cette observation.

Ces différens degrés de force & de vivacité deviennent une marque distinctive, par laquelle toutes nos perceptions se séparent en deux classes. On nomme communément les perceptions moins fortes & moins vives *idées* ou *pensées* : la seconde espèce n'a point encore reçu de dénomination commune, ni dans notre langue, ni dans la plupart des autres; cela vient, si je ne me trompe, de ce qu'une pareille dénomination n'est d'usage que pour des vues philosophiques. On me permettra d'user ici d'une petite liberté & de les nommer *impressions*, en employant ce terme dans un sens un peu différent de celui qu'on a coutume d'y attacher. Je comprends donc sous ce terme d'*impression* toutes les perceptions qui ont un degré de force, comme sont celles de l'ouie, de la vue & du toucher; & j'y joins aussi l'amour, la haine, le desir & la volition. En opposant les idées aux impressions, j'entends par idées les perceptions les moins vives dont nous soyons affectés; perceptions que l'ame éprouve, lorsqu'elle se replie sur ses sensations.

Au premier aspect, rien ne paroît plus libre que la pensée : c'est peu qu'elle brave toute l'autorité des puissances de la terre, les bornes de la nature & de la réalité sont trop étroites pour la contenir. Il ne lui en coûte pas plus de produire des monstres & des figures grotesques, en réunissant les choses les plus discordantes, que de concevoir les objets les plus naturels & les plus familiers. Tandis que notre corps se traîne péniblement sur cette planete, la pensée nous transporte aux régions les plus éloignées de l'univers, au-delà même de ses limites, dans ces espaces immenses où l'on a placé l'empire du cahos, la confusion totale de la nature & des élémens : rien ne se soustrait à ce pouvoir; ce qu'on ne vit, ce qu'on n'entendit jamais, pourvu qu'il n'implique point contradiction, l'esprit le conçoit.

Cependant, quelque illimitée que puisse paroître cette liberté, un examen plus mûr nous la montrera resserrée dans des bornes fort étroites; & ce pouvoir créateur de l'ame se réduira à celui de composer, de déplacer, d'augmenter & de diminuer les matériaux qui lui sont fournis par les sens & par l'expérience. En pensant à une montagne d'or, nous ne faisons que joindre deux idées qui peuvent subsister ensemble, l'idée d'or & celle de montagne. Pourquoi pouvons-nous concevoir un cheval vertueux? c'est parce que, connoissant la vertu par sentiment, nous la pouvons réunir à la figure & à l'organisation du cheval; choses qui nous sont très-familières. En un mot, tous les matériaux de nos pensées sont pris ou des sens extérieurs, ou du sentiment interne; la fonction de l'ame consiste à en faire l'assortiment ou le mélange; ou, pour parler plus philosophiquement, les idées sont les copies des impressions; & chaque perception languissante est l'affoiblissement de quelque perception plus vive.

Deux raisons suffiront pour nous en convaincre. Premièrement, si nous analysons nos pensées ou nos idées, quelque composées, quelque sublimes qu'elles soient, elles se résoudront toujours en un assemblage d'idées simples, dont chacune est copiée d'après quelque sentiment ou quelque sensation correspondante. Par une recherche exacte, on ramène à cette origine les idées même qui d'abord en paroissent les plus éloignées : telle est l'idée de Dieu; c'est-à-dire, d'un être dont l'intelligence, la sagesse & la bonté sont infinies;

elle nous vient en réflechissant sur les opérations de notre ame, & en donnant une étendue illimitée aux qualités de sagesse & de bienfaisance que nous remarquons en nous. Qu'on pousse cet examen jusqu'où l'on voudra, on trouve toujours que chaque idée vient d'une impression correspondante. Si quelqu'un doute de l'universalité de notre proposition, nous avons un moyen aisé de le convaincre : qu'il produise sa prétendue exception; je veux dire, l'idée qui, selon lui, ne dérive point de la source indiquée; & ce sera à nous de maintenir notre doctrine, en produisant l'impression qui lui correspond.

En second lieu, lorsqu'il arrive, par un défaut dans les organes, qu'un homme n'est pas susceptible d'une certaine espèce de sensation, nous le trouvons toujours également privé des idées qui en naissent. C'est ainsi qu'un aveugle-né n'a point la notion des couleurs, ni un sourd celle des sons. Rendez à l'un ou à l'autre le sens qui lui manque, ce nouveau canal, ouvert aux sensations, servira en même temps de passage aux idées, & il concevra sans difficulté des choses qui jusques-là lui étoient entiérement inconnues. Le cas est le même, lorsque les objets propres à exciter une certaine sensation n'ont jamais été appliqués à l'organe : ainsi un lapon ou un nègre n'a point d'idée de la sève du vin. Enfin, quoiqu'il n'y ait que peu d'exemples d'un défaut pareil dans l'ame, par lequel un homme n'auroit jamais eu, ni même pu avoir quelqu'un des sentimens ou quelqu'une des passions qui font le partage de l'espèce humaine, notre observation ne laisse pas de se trouver ici, quoiqu'à la vérité d'une manière moins frappante. Un homme de mœurs douces n'aura point d'idées de la cruauté ni d'une haine implacable : une ame intéressée ne concevra pas aisément le sublime de l'amitié ou d'une généreuse bienveillance. Enfin on convient que d'autres êtres peuvent avoir plusieurs sens que nous n'imaginons pas, parce que les idées qui devroient nous les faire connoître n'ont jamais été introduites en nous, ni par le sentiment, ni par la sensation actuelle, qui sont les seuls moyens propres à faire naître une idée.

Il y a cependant un phénomène contraire à notre thèse, & qui pourroit prouver qu'il n'est pas absolument impossible aux idées de devancer les impressions qui y correspondent. On accordera, je crois, aisément que les idées des diverses couleurs, que nous acquérons par la vue, différent les unes des autres à certains égards, quoiqu'elles se ressemblent à d'autres ; & qu'il en est de même que des sons que nous connoissons par les organes de l'ouie. Mais si cela est vrai des differentes couleurs, il le doit être aussi des diverses nuances de la même couleur ; je veux dire, que chaque nuance produira son idée distincte & indépendante des autres. Si on le nioit, il faudroit admettre que, par une gradation continuelle de nuances, on pût changer insensiblement chaque couleur en toute autre couleur, en celle même dont elle approcheroit le moins ; puisque là où il n'y a point de milieu different, il seroit absurde de contester l'identité des extrêmes.

Supposons maintenant un homme qui ait joui de la vue pendant trente ans, & qui ait acquis la connoissance de toutes sortes de couleurs, à l'exception d'une seule, comme, par exemple, d'une nuance particulière de bleu, qu'il n'a jamais eu occasion de voir. Plaçons devant lui toutes les nuances de bleu, en descendant du plus foncé au plus clair, & n'omettons que la nuance en question, il est évident que cet homme s'appercevra d'une lacune à l'endroit où elle manque; il sentira que la distance entre les couleurs contiguës est plus grande en cet endroit que par-tout ailleurs. Or je demande si son imagination est capable par elle-même de suppléer à ce défaut, en substituant l'idée de cette nuance particulière dont les sens ne lui ont jamais fourni le modèle? Je crois que la plupart de mes lecteurs décideront pour l'affirmative; & ceci peut servir de preuve que les idées ne dérivent pas toujours, & dans tous les cas sans exception, d'impressions correspondantes. Cependant c'est ici un cas si particulier & si singulier même, qu'il mérite à peine d'être remarqué; & je ne pense pas que pour lui seul il faille réformer notre maxime générale.

La proposition que nous venons d'établir est non-seulement simple & intelligible en elle-même; si l'on sait en faire un bon usage, elle peut servir encore à dissiper l'obscurité de toutes les disputes, en les dépouillant de ce jargon qui régne depuis si long-temps dans les raisonnemens métaphysiques, & qui leur a fait essuyer tant de disgraces. Toutes les idées, en comparaison des sensations, ont quelque chose d'obscur, &, pour ainsi dire, de languissant ; mais les idées abstraites plus que les autres; notre ame n'a que peu de prise sur elles, & leur ressemblance est cause qu'on les confond aisément. Cependant nous n'y faisons pas attention : il suffit d'avoir souvent employé un mot, quoique sans y avoir jamais attaché de sens fixe, pour se persuader qu'il est lié à une idée déterminée. Il en est tout autrement des impressions : les sensations, soit externes, soit internes, nous affectent d'une manière forte & vive ; leurs limites sont marquées avec plus d'exactitude; & il est difficile de se méprendre à leur égard. Dès que nous soupçonnons donc un terme philosophique d'être vuide de sens & de n'avoir point d'idée correspondante, comme cela n'arrive que trop fréquemment, nous n'avons qu'à nous demander, à quelle impression cette prétendue idée rapporte son origine? Si nous ne lui en trouvons point, ce sera une marque que notre soupçon étoit fondé; & en faisant passer

nos idées par cette épreuve, nous pouvons nous flatter raisonnablement d'abréger toutes les disputes qui s'éleveront touchant leur nature & leur réalité.

Sur le sens du mot inné.

Il est probable que ceux qui ont rejetté les idées innées ne vouloient dire autre chose, sinon que chaque idée est copiée d'après une impression. Il faut l'avouer pourtant, ces philosophes n'ont pas été assez circonspects dans le choix de leurs expressions, ni ne les ont pas assez bien définies, pour prévenir toutes les méprises. Car qu'est-ce qu'on entend par le terme d'*inné* ? s'il est équivalent à celui de *naturel*, il est incontestable que toutes les idées & toutes les perceptions de l'ame lui sont naturelles de quelque façon qu'on entende le mot de *naturel*, soit qu'on l'oppose à ce qui est peu commun, à l'artificiel ou au miraculeux. Si le terme d'*inné* signifie ce qui est contemporain à notre naissance, rien de plus frivole que cette dispute; ce n'est assurément pas la peine de se guinder l'esprit pour savoir en quel temps précisément nous avons pensé pour la première fois, si c'est avant ou après que nous fûmes nés. Mais pour l'ordinaire, le mot même d'*idée* est pris dans un sens très-vague chez ces philosophes, sans en excepter M. Locke, qui lui fait signifier *perception*, *sensation* & *passion*, aussi bien que *pensée*. Or je voudrois bien savoir ce qu'on peut entendre, en disant que l'amour propre, le ressentiment des injures, le penchant réciproque entre les deux sexes ne sont point innés.

Il s'ensuit de là qu'en prenant ces termes d'*impression* & d'*idée* dans le sens que nous leur avons donné, & en faisant signifier au terme d'*inné* ce qui est original, ou qui n'est copié sur aucune perception précédente, il faudra dire que nos impressions sont innées, & que nos idées ne le sont pas.

Pour parler plus franchement encore, j'estime que, dans ce sujet, M. Locke a été trompé par les Philosophes de l'école, qui, à l'aide de termes indéfinis, avoient le secret de donner aux disputes une longueur fastidieuse, sans jamais toucher au point controversé. De là l'ambiguité & la circonlocution qui se trouvent dans tous les raisonnemens de ce grand homme sur cette matière.

Sur la liaison des idées.

Il est évident qu'il y a des principes qui lient nos pensées; car elles sont introduites dans l'esprit les unes par les autres : c'est avec un certain degré de méthode & de régularité qu'elles se présentent à la mémoire ou à l'imagination. Cela se remarque aisément dans les réflexions soutenues & dans les discours sérieux. Une pensée étrangère vient-elle troubler la marche, ou rompre la chaîne de nos idées; nous nous en appercevons aussitôt, & nous la mettons à l'écart. Que dis-je ? dans nos rêveries les plus vagues & les plus extravagantes, dans nos songes même, l'imagination ne court pas tout-à-fait à l'aventure : en y réfléchissant, on découvre toujours de la liaison entre les idées qui se succèdent. Si l'on écrivoit la conversation la plus libre & la plus décousue en apparence, il arriveroit de deux choses l'une; ou l'on verroit à l'œil les liens qui ont amené ces transitions; ou, en cas que cela ne fût point, la personne qui auroit rompu le fil du discours, pourroit au moins nous dire qu'il s'est fait dans son ame une révolution secrette qui l'a détournée peu-à-peu du sujet de la conversation. Enfin, en comparant ensemble les langues de plusieurs peuples, entre lesquels on ne peut soupçonner ni liaison ni commerce, on trouve pourtant une correspondance étroite dans les mots qui représentent les idées les plus composées; marque certaine que les idées simples dont ils expriment la collection, sont unies par un principe universel, qui exerce son influence sur tout le genre humain.

Cependant, quoique d'un côté cette liaison des idées seroit trop sensible pour pouvoir échapper aux observations, & que de l'autre elle mérite toute l'attention des curieux, je ne connois aucun philosophe qui ait entrepris d'en indiquer les différens principes, & de les réduire en deux classes : pour moi, je ne trouve que trois de ces principes, celui de ressemblance, celui de contiguité de temps ou de lieu, & celui de causalité.

Peut-on douter que ces principes ne servent à réunir les idées ? De la vue d'un portrait, n'est-il pas naturel de passer à l'idee de l'original ? On parle d'un appartement; aussi-tôt il s'élève des questions sur les pièces contiguës. En pensant à une blessure reçue, peut-on s'abstenir de penser à la douleur qui en est la suite ? Cependant que mon énumération soit complette, & qu'il n'y ait point d'autres principes de liaison que ceux que je viens de proposer, c'est ce dont je ne saurois ni convaincre mon lecteur ni me convaincre moi-même. Tout ce que nous pourrions faire à cet égard, ce seroit d'examiner soigneusement, & dans plusieurs cas, les principes qui lient nos pensées, & d'en pousser la généralisation jusqu'où elle peut aller. Plus le nombre de cas que nous aurons examiné sera grand, plus nous aurons porté d'exactitude dans notre examen ; & plus aussi nous pourrons nous en fier à l'énumération déduite du tout, plus nous aurons raison de la croire entière & complette. Mais au lieu d'entrer dans un détail de cette nature, qui nous mèneroit à trop de vaines subtilités, considérons plutôt quelques-uns des principaux effets que la liaison des idées produit sur les passions & sur l'imagination de l'homme. Ces spéculations nous promettent plus d'agrément que

les précédentes; & peut-être feront-elles plus inftructives.

L'homme eft un être raifonnable, mais en même temps un être agité fans ceffe par le defir de fe rendre heureux : & comme il fe flatte toujours de trouver le bonheur, foit en contentant quelque paffion, foit en fe livrant à quelqu'attachement; il ne lui arrive guères d'agir, de parler ou de penfer fans deffein. Il fe propofe toujours un but; & bien que fouvent il fe propofe des moyens peu propres à l'y conduire, il ne le perd point de vue. Jamais il ne prendra la peine de tourner fes réflexions fur un fujet, fi ce n'eft parce qu'il efpère d'en recueillir quelqu'avantage.

De là vient que tout ouvrage de génie doit être dreffé fur un plan & avoir un objet. La force de l'enthoufiafme peut bien emporter le poëte lyrique loin de fon fujet principal; il eft même permis, dans une épitre ou dans un effai, de s'écarter avec une négligence apparente de fon but; mais il faut pourtant que le tout faffe paroître quelqu'intention : & fi cette intention n'eft pas marquée dans tout le cours de votre ouvrage, au moins faut-il qu'on fache pourquoi vous avez pris la plume. Une production deftituée de but reffembleroit plutôt aux délires d'un habitant des petites maifons, qu'aux efforts d'un homme qui fe poffède.

Cette règle n'ayant point d'exception, elle demande, lorfqu'on l'applique au genre narratif, que les événemens dont on fait le récit tiennent les uns aux autres par un nœud commun; & l'imagination n'en faifit point les rapports, à moins qu'ils ne forment une efpèce d'unité, qui la met en état de les réduire dans un même plan & fous un même point de vue. Cette unité doit être le grand objet & le dernier but de tous ceux qui fe mêlent d'écrire.

Parmi cette diverfité de faits qui peuvent entrer dans un poëme ou dans une hiftoire, c'eft au poëte ou à l'hiftorien à choifir, des divers principes de liaifon, celui qui s'accorde le mieux à fon deffein. Ovide ayant bâti fes métamorphofes fur le principe de la reffemblance, toute transformation fabuleufe, opérée par le pouvoir furnaturel des dieux, s'eft trouvée propre à remplir fon canevas. Avec cette feule circonftance, un événement peut figurer dans le plan fur lequel ce poëte a travaillé.

Un annalyfte ou un hiftorien, qui entreprendroit de tranfmettre à la poftérité ce qui s'eft paffé en Europe pendant la durée d'un fiècle, s'affujettiroit au principe de contiguité. Son deffein embrafferoit tous les événemens arrivés dans cette proportion déterminée d'efpace & de temps, quelque différens, quelque détachés les uns des autres que ces événemens fuffent à d'autres égards, parce que, malgré toutes leurs différences, il leur refteroit encore une efpèce d'unité.

Mais la liaifon la plus ufitée dans les récits, c'eft celle qui naît des caufes & des effets. Avec fon fecours, l'hiftorien nous trace la fuite des actions dans leur ordre naturel, il remonte aux refforts fecrets & aux principes cachés, & en déduit les conféquences les plus éloignées. Ayant pris pour fujet une partie de cette grande chaîne d'événemens qui compofe l'hiftoire du genre humain; fa principale étude doit être de toucher à chaque chaînon; mais fouvent une ignorance invincible s'oppofe à tous fes efforts : fouvent auffi les conjectures viennent remplir le vuide de fes connoiffances; mais il fent bien que fon ouvrage eft d'autant plus parfait, qu'il préfente la chaîne plus complette au lecteur. La fcience des caufes eft la plus fatisfaifante pour l'efprit : elle eft fondée fur le rapport le plus folide & le plus étroit de tout; elle eft encore la plus féconde en leçons utiles, puifque c'eft elle feule qui nous rend les maîtres des événemens, & nous donne une efpèce d'empire fur les temps à venir.

Ici nous pouvions nous faire quelqu'idée de cette unité d'action dont les critiques ont tant parlé d'après Ariftote, mais le plus fouvent en vain, parce que leur goût n'étoit point dirigé par la jufteffe philofophique. Non-feulement le genre épique & tragique, mais tous les genres fans exception, exigent de l'unité : un auteur qui fouhaite d'élever un monument durable, ne doit jamais permettre à fes penfées de courir au hafard. Selon moi, l'hiftorien qui écriroit la vie d'Achille ne feroit pas moins obligé de lier les événemens par leurs dépendances & leurs rapports, que le poëte qui choifiroit la colère de ce héros pour le fujet de fes chants. Ce n'eft pas feulement dans le cours d'une portion limitée de la vie que les actions de l'homme tiennent les unes aux autres; cette liaifon s'étend à toute fa durée, depuis le berceau jufqu'au fépulcre; & l'on ne fauroit détacher le moindre anneau de cette chaîne, fans altérer la férie des événemens qui en dépendent. Ainfi l'unité d'action qui a lieu dans l'hiftoire des Etats, ou dans celle des particuliers, ne diffère point en genre, mais en degré, de celle qu'on obferve dans la Poéfie épique. Dans celle-ci le lien eft plus ferré & fe fait fentir davantage, la narration embraffe moins de temps, & les acteurs fe hâtent d'arriver à quelque période remarquable, propre à fatisfaire la curiofité du lecteur. Cela eft fondé fur le ton particulier où l'imagination, tant du lecteur que du poéte, eft montée dans le genre épique : la première y prend plus de vie, & la feconde plus de feu que dans l'hiftoire tant générale que particulière, ou dans les autres narrations qui fe bornent au réel & à l'exacte vérité. Confidérons les effets de ces deux circonftances dans la Poéfie, & principalement dans la Poéfie épique,

où ils sont plus frappans que par-tout ailleurs : & voyons pourquoi ils exigent dans la fable une unité plus précise & plus scrupuleuse.

Premièrement la Poesie étant une espèce de peinture nous rapproche davantage des objets que toute autre sorte de récits; elle met ces objets dans un plus grand jour, elle dessine plus distinctement ces circonstances légères, qui, quelque superflues qu'elles paroissent à l'histoire, servent pourtant beaucoup à animer le tableau, & à charmer l'imagination. S'il n'étoit pas fort nécessaire qu'Homère, à chaque fois que son héros boucle ses souliers & attache ses jarretières, nous en avertît, je ne sais d'un autre côté si l'auteur de la Henriade n'auroit pas dû entrer dans de plus grands détails; il passe sur les événemens avec une rapidité qui nous laisse à peine le loisir de prendre connoissance de l'action & de la scène. Si donc le poëte vouloit embrasser dans son sujet un grand espace de temps ou une longue suite d'événemens, s'il vouloit déduire la mort d'Hector de ses causes les plus éloignées, & reprendre les choses depuis le rapt d'Hélène ou depuis le jugement de Pâris, il ne pourroit remplir ce vaste cannevas de peintures & d'images qui eussent leurs justes proportions, sans faire un poëme d'une longueur démesurée. L'imagination enflammée par une suite de descriptions poétiques, & ses passions tenues en haleine par cette sympathie qui attache aux acteurs, n'iroient jamais jusqu'au bout; elles languiroient long-temps avant la fin de la narration: la violence réitérée des mêmes émotions produiroit infailliblement la lassitude & le dégoût.

Une seconde raison sert à confirmer que le poëte épique ne doit jamais prendre ses causes de trop loin; elle est tirée d'une propriété des passions très-remarquable par sa singularité. Dans une composition bien ordonnée, toutes les affections excitées par les divers événemens, décrits ou représentés, se prêtent une force mutuelle. Pendant que tous les héros sont engagés dans une scène commune, & que chaque action tient au tout par une liaison étroite, l'intérêt se soutient, & les passions passent d'objet en objet par des transitions aisées. Cette connexion des événemens, en même temps quelle applanit le passage d'une pensée à l'autre, fait aussi que les passions se transmettent plus facilement; elle les resserre dans le même canal, & les fait couler dans la même direction. C'est ainsi que l'intérêt que nous prenons à Eve nous prépare à en prendre un pareil pour Adam. La sympathie ne perd rien dans ce passage, & l'esprit saisit immédiatement les nouveaux objets, qui ont des rapports bien marqués avec ceux qui le remplissent déjà. Au lieu que si le poëte faisant une digression totale de son sujet, s'avise d'introduire un nouvel acteur, qui n'ait aucun rapport avec les personnages qui ont figuré auparavant; l'imagination s'appercevant qu'on lui présente un objet postiche, se trouvera arrêtée, & n'entrera que froidement dans la nouvelle scène qu'on lui ouvre. Bientôt elle ne jettera plus que par intervalle des étincelles mourantes; & supposé qu'elle tâche de se remettre dans le sujet du poëme, ce sera à recommencer : passant comme sur une terre étrangère, il faudra qu'elle aille à la découverte du pays, pour réveiller l'intérêt endormi, & s'exciter de nouveau à prendre part aux acteurs principaux. Le même inconvénient a lieu, quoique dans un moindre degré, lorsque le poëte écarte trop les événemens les uns des autres, lersqu'il lie ensemble des actions qui, pour n'être pas tout-à-fait séparées, n'ont pas néanmoins autant de connexion qu'il en faut pour faciliter le passage aux passions. C'est ce qui a fait imaginer l'artifice des narrations obliques, employées avec tant de dextérité dans l'Odyssée & dans l'Enéide : on y place d'abord le héros tout près du dénouement : & puis on nous découvre, comme en perspective, les causes & les événemens plus éloignés. De cette façon, la curiosité du lecteur ne souffre jamais d'interruption : les événemens se suivent avec rapidité & dans un ordre serré : l'intérêt ne perd rien de sa force, & le rapport prochain des objets le fait aller en croissant depuis le commencement du récit jusqu'à sa fin.

La même règle s'observe dans la Poésie dramatique. Dans une pièce de théatre régulière, on ne souffre point de rôle qui n'ait point, ou qui n'ait que peu de liaison avec les principaux personnages de la fable : il n'est jamais permis de détourner l'intérêt par des scènes détachées & qui fassent un corps à part ; cela arrête les passions au milieu de leur course, en coupant cette communication par laquelle les scènes se prêtent une force mutuelle, de façon que la pitié & la terreur, qui naissent du tragique, se transmettent d'une scène à l'autre, jusqu'à ce qu'il en résulte cette vivacité de mouvemens que le théâtre seul est capable de produire. La chaleur de l'intérèt que je prends au spectacle sera bientôt éteinte, si je suis frappé subitement d'une action toute nouvelle & de personnages nouveaux qui n'ont point d'affinité avec les précedens ; si les liens de mes idées rompus me font sentir des lacunes & des vuides au plus fort de la passion ; si, au lieu de transporter ma sympathie de scène en scène, je suis obligé à chaque moment de faire effort sur moi-même pour m'intéresser à de nouvelles scènes & à de nouvelles intrigues.

Mais, quoique l'unité d'action soit une loi commune à la poésie rant épique que dramatique, il se présente pourtant ici une différence qui mérite quelqu'attention. Dans l'un & dans l'autre de ces genres, l'action doit être une & simple, afin que la sympathie se conserve en entier, & que l'intérêt ne soit point partagé. Cependant le genre

épique & les récits en vers, fourniſſent un fondement de plus à cette règle, pris de ce qu'avant d'entrer en matière, l'auteur eſt obligé de ſe former un plan, de ramener ſon ſujet à un point de vue général, & de le réunir dans un chef unique dont il ne doit jamais s'écarter. Cette raiſon n'a point lieu dans les fictions théatrales, où l'auteur eſt entièrement abſorbé par ſon ſujet, & où le ſpectateur ſe ſuppoſe préſent aux actions qu'on lui préſente ſur la ſcène; ce qui fait qu'on peut y introduire des dialogues particuliers, pourvu que, ſans choquer la vraiſemblance, ils entrent dans l'eſpace limité auquel le théatre eſt aſſujetti. Delà vient que l'unité de l'action n'eſt jamais obſervée à la rigueur dans nos comédies angloiſes, pas même dans celles de Congrève. Pourvu qu'il y ait entre ſes perſonnages quelque relation réelle ou autre, qu'ils ſoient unis par le ſang ou membres d'une même famille, le poëte ſe croit autoriſé à leur ménager des ſcènes à part, où ils puiſſent montrer leur humeur & déployer leur caractère, quand même ces ſcènes ne ſerviroient guères à l'action principale. Les doubles intrigues de Térence ſont des libertés de ce genre, quoique priſes avec plus de ſobriété. Cette conduite n'eſt pas tout-à-fait dans les règles; mais elle n'eſt pas abſolument contraire non plus à la nature du comique, où les mouvemens & les paſſions ne montent jamais juſqu'au ſublime de la tragédie: outre que la fiction & le jeu du théatre peuvent pallier ces licences juſqu'à un certain point. Dans le récit poétique au contraire, l'Auteur eſt reſtraint à un ſujet unique par ſa première propoſition qui contient le plan de ſon ouvrage: & ils ne ſauroient faire des écarts de cette nature, ſans qu'ils paroiſſent tout d'abord abſurdes & monſtrueux: auſſi ni Bocace même, ni La Fontaine, ni aucun des auteurs qui ont écrit dans le genre plaiſant, ne ſe les ſont-ils permis.

Revenons à la comparaiſon de l'Hiſtoire avec la Poéſie épique, & concluons des raiſonnemens que nous avons faits, que toute production dans ces deux genres demande de l'unité; mais que l'Hiſtoire en demande plus que tout autre. La liaiſon qu'elle met entre les divers événemens pour les réunir en un ſeul corps, dépend du rapport des cauſes & des effets. La Poéſie épique à cela de commun avec l'Hiſtoire; mais la liaiſon y doit être plus étroite & plus ſenſible, parce que ſes narrations tendent à faire naître des images plus vives & des paſſions plus véhémentes. La guerre du Péloponèſe, le ſiège d'Athènès & la mort d'Alcibiades, ſont des ſujets propres, le premier pour l'Hiſtoire, le ſecond pour le Poëme épique, le troiſième pour la Tragédie.

Si nous conſidérons que la ſeule différence qu'il y a entre l'Hiſtoire & la Poéſie épique conſiſte dans le degré de liaiſon qui joint les événemens, il ſera très-difficile pour ne pas dire impoſſible, de trouver des mots propres à déterminer les limites qui les ſéparent. C'eſt ici une affaire de goût plutôt que de raiſonnement; & il nous arrivera ſouvent de découvrir cette unité où, à la première vue, & en ne conſidérant les choſes qu'en gros, nous nous fuſſions le moins attendu de la trouver.

Il eſt manifeſte qu'Homère n'eſt pas exactement fidèle à ſon plan, & que dans le cours de ſon récit, il paſſe les bornes du ſujet de ſa première propoſition. Cette colère d'Achille qui occaſionna la mort d'Hector n'eſt pas la même que celle qui attira ſur la Grèce le déluge de maux dont il eſt parlé au commencement de l'Iliade. Cependant l'étroite liaiſon qui ſubſiſte entre ces deux mouvemens: le paſſage prompt & animé de l'un & l'autre, le contraſte qui règne entre les différens effets de la concorde & de la diſcorde des Princes, & la curioſité naturelle que nous devons ſentir de voir Achille en action, après l'avoir vu ſi long-temps en repos, toutes ces raiſons, dis-je, nous entraînent, & donnent au ſujet une unité dont l'eſprit ſe contente.

On peut reprocher à Milton d'avoir tiré ſes cauſes de trop loin. La rebellion des anges produit la chûte de l'homme par une trop longue ſuite d'événemens, & ne la produit que très-accidentellement; pour ne pas dire que la création du monde, dont le poëte nous fait un long épiſode, n'eſt pas plus la cauſe de cette cataſtrophe que de la bataille de Pharſale; ou de tout autre événement qui ſoit jamais arrivé. Mais ſi nous conſidérons d'un autre côté que tous ces événemens, & la rebellion des anges, & la création du monde, & la chûte de l'homme, ont cette reſſemblance commune d'être des effets miraculeux qui ſortent du cours ordinaire de la nature: ſi nous réfléchiſſons ſur la contiguité du tamps où on les place, ſi nous les enviſageons comme les ſeuls fait originaux que la révélation nous découvre, qui, détachés de tout autre fait, frappent à la fois, & ſe rappellent mutuellement; ſi, dis-je, nous faiſons attention à toutes ces circonſtances, nous trouverons que ces parties de l'action ont une unité ſuffiſante pour pouvoir être compriſes dans la même fable ou dans le même récit. Ajoutons-y une reſſemblance particulière de la rebellion des anges avec la chûte de l'homme; ces deux événemens nous prêchent, pour ainſi dire, une même doctrine morale; ſavoir, l'obéiſſance que nous devons à notre créateur. On pourroit comparer cela à ce qu'on appelle chanter *par contre-partie* en muſique.

En raſſemblant ces traits détachés, je n'ai eu d'autre deſſein que de réveiller la curioſité des philoſophes, & de leur faire ſoupçonner au moins, ſi je ne puis les perſuader pleinement, que ce ſujet eſt un des plus riches, & que pluſieurs actes de notre ame dépendent de l'aſſociation des idées que je viens d'expliquer. Ce que l'on y trouvera

peut-être de plus remarquaable, c'est cette sympathie qui règne entre les passions & l'imagination, & qui fait que l'affection qu'on a prise pour un objet se transporte aisément aux objets corrélatifs ; au lieu qu'elle ne se communique que difficilement, ou ne se communique point du tout, à ceux qui ne tiennent par aucune liaison. De là vient qu'en associant dans son ouvrage des personnes & des actions étrangères les unes aux autres, un écrivain peu judicieux n'atteint jamais l'art de faire naître l'intérêt, le seul par lequel on puisse toucher le cœur, & porter les passions à leur plus haut période. Une exposition complette de cette vérité & de ses conséquences demanderoit des raisonnemens trop profonds & trop prolixes pour ces Essais. Qu'il nous suffise pour le présent d'avoir établi les principes qui produisent la liaison de nos idées, d'en avoir fixé le nombre, & de les avoir réduits aux rapports de ressemblance, de contiguité & de causalité.

Doutes sceptiques touchant les opérations de l'entendement.

Tous les objets dont la raison humaine se propose la recherche, se divisent naturellement en deux classes; la première comprend *les relations des idées*, & la seconde *les choses de fait*. A la première appartiennent toutes les propositions de Géométrie, d'Algèbre & d'Arithmétique, toutes celles en un mot qui sont ou intuitivement ou démonstrativement certaines. Dire que le quarré de l'hypothenuse est égal aux quarrés des deux côtés, c'est exprimer une relation entre des figures. Dire que trois fois cinq sont égaux à la moitié de trente, c'est en exprimer une entre des nombres. Les propositions de ce genre se découvrent par de simples opérations de la pensée, & ne dépendent en rien des choses qui existent dans l'univers. N'y eût-il ni cercle ni triangle dans la nature, les théorêmes démontrés par Euclyde n'en conserveroient pas moins leur évidence & leur éternelle vérité.

Ce n'est pas ainsi que s'établit la certitude des choses de fait qui composent la seconde classe des objets sur lesquels la raison s'exerce : quelque grande que puisse être cette certitude, elle est d'une nature différente. Le contraire de chaque fait demeure toujours possible; & ne pouvant jamais impliquer contradiction, l'esprit le conçoit aussi distinctement & aussi facilement que s'il étoit vrai & conforme à la réalité. Le soleil se levera & le soleil ne se levera pas, sont deux propositions également intelligibles & aussi peu contradictoire l'une que l'autre. On entreprendroit en vain de démontrer la fausseté de la dernière : si elle étoit démonstrativement fausse, elle impliqueroit contradiction, & l'esprit ne pourroit jamais se la représenter d'une manière distincte.

S'il y a donc une évidence qui nous certifie les existences réelles, & sur laquelle reposent ces choses de fait qui ne sont ni présentes aux sens, ni enregistrées dans la mémoire, sa nature est un objet très propre à exciter notre curiosité. On ne trouve pas que, ni les anciens, ni les modernes se soient fort appliqués à cultiver cette branche de la Philosophie; & cela doit rendre d'autant plus excusables les doutes & les erreurs où nous pourrons tomber en travaillant à une tâche aussi importante, en nous engageant, sans guide & sans conseil, dans des sentiers aussi raboteux. Ces doutes même & ces erreurs peuvent devenir utiles, en servant à rallumer en nous le desir de connoître, & en y détruisant cette sécurité & cette foi implicite, qui sont si funestes au raisonnement & à la liberté de penser. S'il arrive que nous découvrions des défauts dans la Philosophie commune, je présume que cette découverte, loin de nous abattre, nous animera plutôt à tenter d'arriver à quelque chose de plus parfait & de plus satisfaisant.

Les raisonnemens que nous formons sur les choses de fait paroissent avoir tous pour fondement la relation qui a lieu entre les causes & les effets. Elle est en effet la seule qui puisse nous transporter au-delà de l'évidence qui accompagne les sens & la mémoire. Demandez à un homme pourquoi il croit un fait qui se passe dans des lieux où il n'est pas, par exemple, que son ami séjourne à la campagne, ou qu'il voyage en France, il vous donnera pour raison un autre fait; il allèguera une lettre qu'il a reçue de lui, des résolutions qu'il lui a vu prendre, des promesses qu'il lui a entendu faire. Je trouve dans une île déserte une montre ou quelqu'autre ouvrage de méchanique, aussi-tôt je conclus que cette île a été découverte avant que j'y abordasse. Tous les autres raisonnemens qui concernent des faits sont de la même nature; on y suppose toujours une liaison entre le fait présent & celui qu'on en déduit par manière de conséquence. S'il n'y avoit point de liaison, toutes nos inductions seroient précaires. Pourquoi une voix articulée, & un discours raisonnable, entendus dans un lieu ténébreux, m'assurent-ils de la présence d'un homme? C'est à cause que ce sont-là des actes affectés à l'organisation humaine. Analisez tous les raisonnemens de cette espèce: vous les trouverez tous appuyés sur la relation qui subsiste entre les causes & les effets; & cette relation se présentera toujours, ou prochaine ou éloignée, ou directe ou collatérale. C'est ainsi que la chaleur & la lumière sont des effets collatéraux du feu, & qu'on peut légitimement inférer l'existence de l'un de l'existence de l'autre.

Pour satisfaire donc l'esprit sur la nature de cette évidence qui nous certifie les choses de

fait, il eſt beſoin d'examiner la route que nous tenons dans la recherche des cauſes & des effets.

Je haſarderai ici une propoſition que je crois génerale & ſans exception, c'eſt qu'il n'y a pas un ſeul cas aſſignable où la connoiſſance du rapport qui eſt entre la cauſe & l'effet puiſſe être obtenue *à priori*, mais qu'au contraire cette connoiſſance eſt uniquement due à l'expérience, qui nous montre certains objets dans une liaiſon conſtante. Préſentez au plus fort raiſonneur qui ſoit ſorti des mains de la nature, à l'homme qu'elle a doué de la plus haute capacité, un objet qui lui ſoit entièrement nouveau, laiſſez-lui examiner ſcrupuleuſement toutes ſes qualités ſenſibles, je le défie, après cet examen, de pouvoir indiquer une ſeule de ſes cauſes ou un ſeul de ſes effets. Les facultés de l'ame d'Adam nouvellement créé euſſent-elles été plus parfaites encore qu'on ne les décrit, ne le mettoient pas en état de conclure de la fluidité & de la tranſparence de l'eau, que cet élément pourroit le ſuffoquer, ni de la lumière & de la chaleur du feu, qu'il ſeroit capable de le réduire en cendres. Il n'y a point d'objet qui manifeſte par ſes qualités ſenſibles les cauſes qui l'ont produit, ni les effets qu'il produira à ſon tour; & notre raiſon, dénuée du ſecours de l'expérience, ne tirera jamais la moindre induction qui concerne les faits & les réalités.

Cette propoſition : *Que ce n'eſt pas la raiſon, mais l'expérience qui nous inſtruit des cauſes & des effets*, eſt admiſe ſans difficulté, toutes les fois que nous nous ſouvenons du temps où les objets dont il s'agit nous étoient entièrement inconnus, puiſqu'alors nous nous rappellons néceſſairement l'incapacité totale où nous étions de prédire, à leur première vue, les effets qui en devoient réſulter. Montrez deux pièces de marbre poli à un homme qui ait autant de bon ſens & de raiſon qu'on en peut avoir, mais qui n'ait aucune teinture de la Phyſique, il ne découvrira jamais qu'elles s'attacheront l'une à l'autre avec une force qui ne permettra pas de les ſéparer en ligne directe, ſans faire de très-grands efforts, pendant qu'elles ne réſiſteront que légèrement aux impreſſions latérales. On attribue auſſi ſans peine à l'expérience la découverte de ces événemens qui ont peu d'analogie avec le cours connu de la nature : perſonne ne s'imagine que l'exploſion de la poudre à canon, ou l'attraction de l'aiman euſſent pu être prévues en raiſonnant *à priori*. Il en eſt de même lorſque les effets dépendent d'un méchaniſme fort compliqué, ou d'une ſtructure cachée; en ce cas encore on en revient aiſément à l'expérience. Qui ſe vantera de pouvoir expliquer, par des raiſons tirées des premiers principes, pourquoi le lait & le pain ſont des nourritures propres pour l'homme, & n'en ſont pas pour le lion ou pour le tigre?

Mais cette vérité ne nous paroît pas auſſi évidente au premier coup d'œil; lorſqu'il s'agit d'événemens avec leſquels nous ſommes familiariſés depuis notre naiſſance, qui ſe rapportent étroitement au cours ordinaire de la nature, & que nous ſuppoſons dépendre des qualités ſimples des objets, ſans tenir à la ſtructure intérieure de leurs parties : nous ſommes enclins à nous croire capables de découvrir ces effets par le ſimple uſage de la raiſon, ſans réclamer le ſecours de l'expérience; nous nous faiſons même illuſion juſqu'à croire que, quand à l'heure qu'il eſt, nous ne ferions que paroître dans ce monde, nous pourrions pourtant juger du premier coup qu'une bille étant pouſſée contre une autre, la mettroit en mouvement, & prononcer là-deſſus avec certitude, ſans avoir beſoin d'attendre l'événement. Telle eſt l'influence de la coutume : en exerçant l'empire le plus deſpotique, elle nous déguiſe notre ignorance naturelle; que dis-je? elle ſe cache à elle-même, & paroît ne prendre aucune part aux choſes, préciſément parce qu'elle y domine au plus haut degré.

Les reflexions ſuivantes ſuffiront peut-être pour nous convaincre que toutes les loix de la nature & toutes les opérations des corps, ſans en excepter aucune, ſont connues par la ſeule expérience. Suppoſons qu'un objet étant donné, nous ſoyons requis de déterminer, ſans conſulter aucune obſervation précédente, l'effet qu'il doit produire, de quelle façon, je vous prie, faudra-t-il s'y prendre? je ne vois autre choſe à faire qu'à imaginer un événement au haſard, & à le donner enſuite pour un effet de la choſe propoſée; procédé abſolument arbitraire, comme chacun peut s'en appercevoir. L'examen le plus profond ne nous peut faire lire un effet dans ſa prétendue cauſe : ce ſont-là deux choſes totalement différentes, & qui ne ſe rencontrent jamais enſemble. Le mouvement de la ſeconde bille eſt un événement tout-à-fait détaché du mouvement de la première : & il ne ſe trouve pas la moindre circonſtance dans l'un qui puiſſe ſuggérer l'idée de l'autre. Une pierre ou une pièce de métal eſt ſoutenue dans l'air : ôtez-lui ſon ſupport, elle tombera; mais, à conſidérer la choſe *à priori*, que trouvons-nous dans la ſituation de la pierre qui puiſſe nous faire naître la notion d'en-bas plutôt que celle d'en-haut ou de toute autre direction?

Et ſi, dans les opérations naturelles, tous les effets qu'on aſſigne, ſans avoir préalablement conſulté l'expérience, ne ſont que des imaginations arbitraires, il faut juger de même du lien par lequel on ſuppoſe un effet tellement dépendant de ſa prétendue cauſe, qu'il ſoit impoſſible à tout autre effet d'en réſulter. Je vois, par exemple, ſur un billard une bille ſe mouvant en ligne droite, pour en aller choquer une autre qui eſt en repos : je ſuppoſe par ſurabondance, qu'il me vienne accidentellement dans l'eſprit, que

que l'effet du contact ou de l'impulsion, sera un mouvement produit dans la seconde bille ; je demande si je n'aurois pas pu, avec le même droit, concevoir cent autres événemens tout-à-fait différens, qui eussent également pu résulter de cette cause ? Les billes ne pouvoient-elles pas demeurer toutes deux dans un repos absolu ? la première ne pouvoit-elle pas retourner en ligne droite, comme elle étoit venue ? ne pouvoit-elle pas se réfléchir dans une autre ligne, en suivant une autre direction quelconque ? Ces suppositions n'ont rien d'absurde ni d'inconcevable : pourquoi donc adopterions-nous l'une préférablement aux autres, qui sont tout aussi conséquentes, & qui ne sont pas plus difficiles à concevoir ? Qu'on argumente *à priori* tant qu'on voudra, on ne sera jamais en état de rendre raison d'une pareille préférence.

Pour récapituler en peu de mots, je dis que tout effet est un événement distinct & séparé de sa cause ; il ne peut donc être apperçu dans sa cause, & les idées qu'on voudra s'en former *à priori* seront arbitraires. Et lors même que cet effet sera connu, sa liaison avec la cause doit paroître également arbitraire, puisque l'entendement concevra toujours un certain nombre d'autres effets tout aussi naturels, & qui ne répugnent pas davantage. Il n'y a donc pas un seul cas où, sans l'aide de l'expérience, on puisse déterminer les événemens, & en inférer l'existence, soit en qualité de causes, soit en qualité d'effets. Ainsi ce ne sont-là que de vaines prétentions auxquelles il faut renoncer.

Nous comprenons maintenant pourquoi les philosophes sages & modérés ne se vantent jamais de pouvoir assigner les principales causes, ne fût-ce que d'une seule des opérations de la nature ; pourquoi ils ne tentent pas même de nous dévoiler, dans un seul effet produit par les causes que l'univers renferme, l'action de la puissance productrice. Ils conviennent que le dernier effort de la raison humaine se réduit à simplifier les principes producteurs des phénomènes naturels, & à résoudre, avec le secours de l'analogie, de l'expérience & des observations, la foule des effets individuels en un petit nombre de causes générales ; mais les causes de ces causes nous échapperont toujours, & jamais nous n'en trouverons une explication satisfaisante. Les derniers ressorts, les premiers principes, voilà l'écueil éternel de la curiosité de l'homme, & des recherches du spéculateur. Elasticité, pesanteur, cohésion des parties, communication impulsive du mouvement, voilà nos bornes : il n'est pas vraisemblable que nous puissions aller plus loin ; trop heureux encore si, par un examen précis & par des raisonnemens justes, nous parvenons à faire remonter les phénomènes jusqu'à ces principes généraux, ou à les en approcher. La Physique, dans sa plus haute perfection, ne fait que reculer un peu notre ignorance ; la Morale & la Métaphysique ne servent peut-être qu'à nous la montrer dans une plus vaste étendue : le résultat total de la Philosophie, c'est de nous apprendre combien nous savons peu de chose, & de nous convaincre de notre insuffisance. Nous avons beau nous révolter, faire des efforts pour surmonter ces inconvéniens ou pour les éviter, quelque détour que nous prenions, ils nous arrêtent au passage.

La Géométrie même, appellée au secours des sciences naturelles, ne sauroit remédier à ce défaut : cette science, si justement célébrée pour l'exactitude de ses raisonnemens, n'est pourtant pas en état de nous conduire jusqu'à la connoissance des premières causes. Toutes les parties des Mathématiques mixtes se fondent sur la supposition de certaines loix établies dans la nature : & les abstractions ne peuvent avoir que deux usages ; ou elles aident l'expérience dans la découverte de ces loix, ou elles déterminent leur influence sur les cas particuliers dans lesquels cette influence dépend d'un degré précis de distance & de quantité. C'est, par exemple, une des loix du mouvement découverte par l'expérience, que la force d'un corps qui se meut suit la raison composée de sa masse avec sa vîtesse ; d'où l'on conclut que la moindre force pourra vaincre le plus grand obstacle, & lever les poids les plus énormes, pourvu que, par quelque méchanisme artificiel, nous puissions augmenter sa vîtesse jusqu'à un certain point ; je veux dire, à ce point qui la rend supérieure à la force opposée. Or que fait ici la Géométrie ? elle nous prête son assistance dans l'application de cette loi, en traçant de justes dimensions des parties qui peuvent entrer dans la composition de toutes sortes de machines & des différentes figures qu'on peut leur donner. Mais la découverte de la loi même n'est due qu'à l'expérience ; & toutes les abstractions du monde ne nous sauroient avancer d'un seul pas dans cette recherche. En envisageant un de ces objets que nous appellons *causes*, & en raisonnant sur lui *à priori*, indépendamment de toute observation, nous ne voyons absolument rien qui nous suggère la notion distincte d'un second objet que nous puissions nommer l'effet du premier ; encore moins pourrons-nous comprendre cette liaison indissoluble & inaltérable que l'on suppose entre les deux objets. Il faudroit assurément une sagacité bien supérieure à la nôtre, pour trouver que le crystal est produit par la chaleur, tandis que la glace est produite par le froid, pour le trouver, dis-je, par une simple raisonnement, & sans avoir préalablement étudié les diverses opérations des qualités sensibles.

Nous ne sommes pas fort avancés par rapport à notre première question : loin d'arriver à une solution qui soit au moins passable, nous n'en

imaginons aucune qui ne faſſe naître de nouvelles queſtions & de nouveaux embarras, & qui ne nous renvoie à des recherches ultérieures. On veut ſavoir quelle eſt la ſource commune des raiſonnemens qui roulent ſur des choſes de fait. Nous croyons répondre en diſant qu'ils ſont tous fondés ſur la relation qui eſt entre l'effet & la cauſe. Mais, pourſuit-on, quel eſt le fondement de tous les raiſonnemens que vous faites touchant cette relation même, & de toutes les conſéquences que vous en déduiſez? Nous diſons que c'eſt l'expérience. Or, ſuppoſons qu'un de ces queſtionneurs qui veulent tout éplucher, continue à nous demander, quelle eſt la baſe ſur laquelle s'appuient les concluſions que vous tirez de l'expérience? Nous voilà engagés dans une queſtion toute neuve, bien plus embrouillée encore, & bien plus difficile à réſoudre. Un philoſophe qui affiche de grands airs, & prend un ton ſuffiſant, ſe charge d'une terrible tâche. Il eſt à plaindre, ſur-tout lorſqu'il rencontre dans ſon chemin des gens dont la curioſité malicieuſe ſe plaiſe à le tourmenter: ils le pouſſeront d'un défilé dans l'autre, ils forceront tous ſes retranchemens, & n'auront point de repos qu'ils ne l'aient réduit à quelque dilemme dangereux. Voulez-vous prévenir une pareille diſgrace? ſoyez modeſte dans vos prétentions, découvrez le premier les difficultés que vous prévoyez pouvoir vous être objectées; on vous tiendra compte de cette ingénuité, & votre ignorance même deviendra une eſpèce de mérite.

Ce que je me propoſe dans cet eſſai ne me coûtera pas de grands efforts; je ne ferai qu'une réponſe négative à la nouvelle queſtion qui vient d'être propoſée. Si l'on ſuppoſe que l'expérience nous ait actuellement fourni les notions de cauſe & d'effet; je nierai encore que les concluſions que nous tirons de cette expérience puiſſent être fondées ſur le raiſonnement, ou ſur une opération intellectuelle. Je vais tâcher d'expliquer & de défendre ma thèſe.

Il faut convenir, quelqu'envie qu'on eût de le nier, que la nature nous tient dans un grand éloignement de tous ſes ſecrets. Elle nous dérobe conſtamment toutes ces forces & tous ces principes, d'où naît l'influence réciproque des objets; elle ne nous laiſſe entrevoir qu'un petit nombre des qualités les plus ſuperficielles de ces objets. Nos ſens nous font connoître la couleur, le poids, & la conſiſtance du pain; mais ni les ſens, ni la raiſon ne ſont capables de nous inſtruire des qualités qui le rendent une nourriture propre à la conſervation du corps de l'homme. C'eſt par la vue ou par le toucher que nous acquérons l'idée du mouvement actuel; mais nous ne ſaurions nous former l'idée, même la plus éloignée, de cette merveilleuſe force qui eſt capable d'opérer un changement perpétuel de lieu, & que les corps ne perdent jamais qu'en la communiquant à d'autres corps. Cependant, nonobſtant l'ignorance où nous ſommes de ces premières forces de la nature, nous ne laiſſons pas de les croire ſemblables par-tout où nous remarquons de la reſſemblance entre les qualités ſenſibles; & nous nous attendons, dans ce cas-là, à des effets pareils à ceux que nous avons déjà expérimentés. On nous préſente un corps qui reſſemble, par la couleur & par la conſiſtance, au pain que nous avons mangé d'autres fois; loin de faire la moindre difficulté de répéter l'expérience, nous comptons avec une entière certitude d'en recevoir la même nourriture & le même ſoutien. C'eſt cette opération de l'ame dont je voudrois bien ſavoir le fondement. Il eſt inconteſtable qu'on n'apperçoit aucune liaiſon entre les qualités ſenſibles & ces forces ſecrettes: il n'y a donc rien de connu dans leur nature qui puiſſe porter l'eſprit à conclure qu'elles doivent être conſtamment & régulièrement jointes enſemble. L'expérience du paſſé ne dépoſant que par rapport à ces objets déterminés, & à ce temps précis dont elle a pu juger; de quel droit peut-on la tranſporter à d'autres temps & à d'autres objets, dont la reſſemblance avec les précédens pourroit bien, à tout prendre, n'être qu'apparente? C'eſt-là le grand point ſur lequel j'inſiſte. Le pain que je mangeois il y a quelque temps me nourriſſoit: cela revient à dire qu'un corps doué de telles ou telles qualités ſenſibles, étoit alors pourvu de telles ou telles vertus ſecrettes; mais s'enſuit il que d'autre pain doive me nourrir auſſi dans un autre temps, ou que les mêmes vertus doivent toujours ſe rencontrer avec des qualités ſemblables? Il n'y a pas ici une ombre de néceſſité. Au moins ne peut-on s'empêcher de convenir que cette conſéquence, cette ſuite de penſées, cette induction, ſont des choſes où nous ne voyons pas clair. Il s'en faut bien que la propoſition: *j'ai toujours trouvé un tel objet ſuivi d'un tel effet*, ſoit la même que celle-ci: *je prévois que tous les autres objets qui ſe reſſemblent par leurs apparences, ſe reſſembleront auſſi par leurs effets*. J'accorderai, ſi cela vous fait plaiſir, que la ſeconde peut être juſtement déduite de la première, & je ſais qu'en effet on l'en déduit tous les jours; mais ſi vous prétendez, outre cela, que cette concluſion tient à une chaîne de raiſonnemens, je vous ſomme de me les produire. La liaiſon des deux propoſitions n'eſt point apperçue par une évidence intuitive; ſi c'eſt donc l'ame qui la trouve en raiſonnant, il faut abſolument un terme moyen, pour former & fonder ce raiſonnement; or quel eſt il? En vérité, j'ai l'eſprit trop borné, pour le découvrir. C'eſt à ceux qui en affirment l'exiſtence, & qui lui rapportent toutes nos concluſions ſur les choſes de fait, à me l'indiquer.

Quoique l'argument que je viens de propoſer ſoit négatif, je ſuis perſuadé qu'avec le temps il en naîtra une pleine conviction; il ne faut pour

cela qu'un bon nombre de philosophes habiles & pénétrans qui ayant médité sur ce sujet, reconnoissent comme moi, qu'on ne sauroit découvrir aucune connexion, aucune notion intermédiaire, qui puisse soutenir l'entendement dans la conclusion mentionnée. Aujourd'hui que la question est encore toute neuve, il est assez naturel que le lecteur, se défiant de sa pénétration, n'ose conclure hardiment qu'une preuve n'existe point, par la seule raison que son examen & ses recherches ne la lui font pas connoitre. C'est ce qui nous engage à hasarder une entreprise plus difficile; savoir, celle de faire la revue de toutes les branches des connoissances humaines, & de montrer en détail qu'aucune d'entr'elles ne nous fournit la preuve desirée.

On peut diviser les raisonnemens en deux genres, en raisonnemens démonstratifs, qui concernent les relations des idées, & en raisonnemens moraux ou probables, qui concernent les choses existantes & les faits. Il me paroît évident que la démonstration n'a point lieu dans le cas que nous considérons, puisqu'il ne répugne en aucune façon, ni que le cours de la nature soit changé, ni que les objets semblables en apparence à ceux sur lesquels nous avons fait des expériences, produisent des effets différens & même contraires. Ne me fais-je pas une idée claire & distincte d'un corps tombant des nues, & semblable à la neige à tout autre égard, qui auroit le goût de sel, & qui affecteroit le toucher comme la flamme? Y a-t-il au monde une proposition plus intelligible que de dire que les arbres fleurissent en décembre & en janvier, & sont dépouillés dans les mois de mai & de juin. Or les choses intelligibles, les choses que l'on conçoit distinctement ne peuvent jamais impliquer contradiction, & leur fausseté n'est jamais démontrable par des argumens abstraits formés *à priori*.

Si nous étions donc instruits par des argumens à nous fier sur l'expérience du passé, jusqu'à en faire la règle des jugemens que nous portons de l'avenir; il faudroit, en vertu de notre décision, que ces argumens ne fussent que de simples probabilités, comme sont ceux qui concernent les choses de fait & les objets réels; mais qu'il n'y en ait point ici de cette nature, c'est ce qui doit paroître manifeste à quiconque reconnoitra la solidité de l'explication que nous avons donnée de cette classe de raisonnemens. Nous avons dit que tout argument concernant les choses existantes est fondé sur la relation de cause & d'effet. Nous avons ajouté que l'expérience seule nous fait connoître cette relation, & que toute conclusion expérimentale s'appuie sur la supposition que l'avenir sera conforme au passé. Vouloir donc prouver cette dernière supposition par des probabilités, par des argumens relatifs aux objets existans, c'est évidemment commettre un cercle, c'est poser en fait ce qui est en question.

Dans le vrai, tout argument tiré de l'expérience se fonde sur la similitude que nous découvrons entre les objets naturels: c'est elle qui fait que nous attendons des effets semblables à ceux que nous avons vu résulter de pareils objets. Et quoiqu'on ne puisse, sans renoncer au bon sens, prétendre disputer ce droit à l'expérience, & abandonner ce grand guide de la vie humaine, on ne sauroit pourtant blâmer la curiosité d'un philosophe, lorsqu'il veut au moins approfondir ce principe qui donne tant de poids à l'expérience, & qui nous fait retirer de si grands avantages de cette similarité que la nature a répandue dans ses diverses productions. De la ressemblance des causes nous concluons celle des effets; c'est-là le sommaire de toutes nos conclusions expérimentales. Or, si cette conséquence étoit l'ouvrage de la raison, il me semble qu'elle devroit être tout aussi parfaite la première fois, & dans un seul cas donné, qu'elle pourroit le devenir après le cours le plus long d'expériences réitérées. Mais il en est tout autrement: rien ne se ressemble davantage que les œufs; personne cependant n'ira se promettre, sur cette similitude apparente, de trouver dans tous le même goût. Dans chaque genre, ce n'est qu'après une longue suite d'expériences homogènes; que nous acquérons une ferme assurance, une sécurité entière, par rapport aux événemens particuliers. Mais quelle est donc cette chaîne de raisonnemens qui nous force à tirer d'un seul cas donné des conclusions si différentes de celles que nous tirons de cent cas de la même nature, & qui ne diffèrent en rien du premier? Ce n'est pas uniquement pour faire naître des difficultés, c'est dans le dessein de m'instruire, que je propose cette question. Je ne puis trouver, je ne puis même imaginer le raisonnement dont il s'agit; mais mon ame est ouverte à l'instruction, il n'y a qu'à prendre la peine de l'y introduire.

Me dira-t-on que d'une certaine quantité d'expériences uniformes, nous inférons qu'il y a une liaison nécessaire entre les qualités sensibles & les vertus secrettes? j'avouerai que je ne vois en ceci que la même difficulté répétée en d'autres termes. La question revient toujours, sur quelle suite d'argumens cette induction est-elle fondée? quel est le terme moyen? où sont les idées qui servent à réunir des extrêmes entre lesquels il y a une si grande distance? On convient généralement qu'on n'apperçoit rien ni dans la couleur, ni dans la consistance, ni dans les autres qualités sensibles du pain, qui ait la moindre affinité avec les facultés de nourrir & de conserver; si l'on y voyoit quelque chose de pareil, on seroit en état d'inférer ces facultés secrettes des qualités sensibles, dès leur première apparition, & sans recourir à l'expérience; ce qui est nié de tous les philosophes, & démenti par le fait. Ici donc se dévoile notre état naturel,

état d'ignorance totale par rapport aux facultés des objets & à l'influence qu'ils exercent sur nous. Et comment l'expérience y remédieroit-elle ? Elle ne fait que nous montrer un certain nombre d'effets uniformes, résultans de certains objets ; elle ne fait que nous apprendre que tels ou tels objets, dans tel ou tel temps, étoient doués de telles ou telles facultés : un nouvel objet paroît revêtu de qualités semblables, aussi-tôt nous lui attribuons les mêmes facultés, & nous comptons sur des effets semblables : un corps qui a la couleur & la consistance du pain, nous fait espérer que nous en serons nourris & restaurés. Mais c'est-là assurément une progression de pensées, sur laquelle il est bon de s'expliquer. Un homme dit : j'ai trouvé en toute occasion une certaine qualité sensible, accompagnée d'une certaine faculté secrette ; & il ajoute : toutes les qualités sensibles qui se ressemblent, seront toujours alliées à des facultés qui se ressembleront aussi. Cet homme-là ne tombe certainement pas dans une redite, & les deux propositions qu'il avance ne sont rien moins qu'identiques. Direz-vous que la seconde est une conséquence de la première ? Convenez au moins que ce n'est ni une conséquence intuitive ni une conséquence démontrée. Quelle est donc sa nature ? La nommer expérimentale, ce seroit supposer ce qui est en question, vu que toutes les inductions de l'expérience se fondent sur ce que l'avenir ressemblera au passé, & sur ce que la ressemblance des qualités est inséparable de celle des facultés. Dès qu'il y a donc le moindre soupçon que la nature peut changer son cours, le passé cesse d'être une régle pour l'avenir ; l'expérience perd tout usage, & ne peut faire naître aucune conclusion. Ainsi il est impossible qu'elle prouve cette ressemblance de l'avenir au passé, puisqu'elle ne sauroit employer de preuve qui ne la suppose d'avance. Je veux que la marche de la nature ait été régulière jusqu'ici ; il faudra toujours un nouvel argument, pour démontrer qu'elle continuera de l'être. En vain prétendez-vous avoir étudié la nature des corps dans le livre de l'expérience ; leur nature cachée, & par conséquent leur influence & leurs effets, pourroient avoir changé, sans qu'il se fût fait aucun changement dans leurs qualités sensibles : cela arrive quelquefois, & dans quelques objets ; pourquoi ne pourroit-il pas arriver en tout temps & dans tous les objets ? quelle logique, quelle suite de raisonnemens vous met en sureté contre cette supposition ? Votre propre conduite, me dites-vous, détruit les doutes que vous formez. Mais vous vous méprenez sur le sens de la question. Comme agent, je n'ai rien à desirer ; mais comme philosophe, qui a sa dose de curiosité, pour ne pas dire de scepticisme, je souhaite d'apprendre sur quoi cette conclusion est fondée. Ni mes lectures ni mes recherches n'ont encore pu lever cette difficulté, & me donner des clartés satisfaisantes sur un sujet d'une si grande importance ; que puis-je donc faire de mieux que de proposer mes scrupules au public, quoique peut-être avec peu d'espoir d'en obtenir la solution ? Si mes doutes ne servent point à l'accroissement de nos connoissances, ils produiront au moins le salutaire sentiment de notre ignorance.

Ce seroit, je l'avoue, une arrogance impardonnable de conclure qu'une preuve n'existe point, uniquement parce qu'elle auroit échappé à nos recherches. Je dis plus ; quand tous les savans, pendant plusieurs siècles, auroient fait d'inutiles efforts sur le même sujet, peut être y auroit-il encore de la précipitation à affirmer positivement que ce sujet passe la compréhension humaine. Après avoir examiné toutes les sources de nos connoissances, & les avoir trouvées toutes défectueuses en ce point, il peut rester des soupçons que l'énumération aura été incomplette, ou l'examen peu exact. Cependant il se présente dans le cas actuel, quelques considérations à faire, qui paroissent nous disculper du blâme de l'arrogance & de tout soupçon de méprise.

Il est certain que le paysan le plus ignorant & le plus stupide, que les enfans & même les bêtes, font leur profit de l'expérience : tous les animaux apprennent à connoître les qualités des objets naturels, en observant les effets qui en résultent : un enfant qui aura senti une fois de la douleur, en approchant sa main d'une chandelle allumée, prendra bien garde de n'y plus être attrappé ; c'est qu'il s'attendra à un effet semblable dans une cause qui a les mêmes qualités sensibles, & la même apparence externe. Si vous soutenez donc que l'enfant tire cette conclusion en vertu d'un acte de raisonnement, j'ai tous les droits du monde d'exiger de vous la production du raisonnement qu'il fait ; & il n'y a point de prétexte sous lequel vous puissiez vous soustraire à une demande aussi équitable. Vous ne sauriez dire que c'est un raisoncement abstrus & qui passe votre capacité, tandis que vous convenez qu'il est à la portée d'un enfant. Vous vous rendez donc déjà en quelque manière, pour peu que vous hésitiez à me répondre ; & si, après y avoir réfléchi, vous m'offrez quelque syllogisme profond & compliqué, vous faites l'aveu le plus formel que ce n'est pas la raison qui nous induit à croire l'avenir semblable au passé, & à conclure la ressemblance réelle des effets de la ressemblance apparente des causes. Or c'est-là précisément la proposition que j'ai voulu établir dans cet essai. Si j'ai raison, je ne prétends pas avoir fait une grande découverte ; mais si j'ai tort, il faut en vérité que j'aie bien rétrogradé dans mes études, puisqu'à l'heure qu'il est, je ne saurois rattrapper un raisonnement qui m'étoit si familier, avant même que j'eusse quitté le berceau.

Solution sceptique des doutes précédens.

L'amour de la Philosophie est sujet au même inconvénient que le zèle pour la religion. Il devroit réformer les mœurs & extirper les vices; mais par l'abus qu'on en fait, il ne sert le plus souvent que d'aliment à nos passions : il nous entraîne d'une manière plus déterminée du côté vers lequel nous ne penchons déjà que trop par la force de la nature & du tempérament. A force d'aspirer à la fermeté magnanime du sage, & de nous renfermer dans les jouissances intérieures de l'esprit, il arrivera à coup sûr à notre philosophie ce qui est arrivé à celle d'Epictète & des autres stoïciens : elle se réduira à un pur rafinement d'amour-propre; & la subtilité de nos raisonnemens ira jusqu'à nous dépouiller de toute vertu, & à nous priver de tous les agrémens de la vie sociale. Nous développons avec soin les vanités de la vie humaine, & nous nous épuisons en méditations sur le néant des biens passagers, des richesses & des honneurs. Peut-être qu'en tout cela nous ne faisons que suivre notre indolence naturelle; peut-être que haïssant le fracas du monde & le détail des affaires, nous ne cherchons que des prétextes plausibles, pour pouvoir nous livrer sans réserve à notre goût pour l'oisiveté. Il y a cependant une Philosophie qui ne paroît guères sujette à cet inconvénient, parce qu'elle ne tient à aucune passion déréglée de l'esprit, & ne se laisse séduire par aucun de ses penchans naturels; c'est la Philosophie académique ou sceptique. Les philosophes de l'académie ne nous parlent que de doutes, de suspension de jugement, du danger qu'on court en hâtant ses décisions, des bornes étroites où il faut renfermer les recherches intellectuelles : ils nous exhortent sans cesse à renoncer aux spéculations qui sortent de la sphère de la vie commune, & qui n'ont point d'usage dans la pratique. Cette Philosophie est donc ce qu'il y a de plus contraire à la molle oisiveté de l'esprit, à sa téméraire arrogance, à la sublime frivolité de ses prétentions & à sa crédulité superstitieuse : elle mortifie toutes les passions, laissant subsister le seul amour de la vérité, qui n'est jamais ni ne peut être porté trop loin. N'est-il donc pas surprenant qu'une Philosophie aussi innocente & aussi peu nuisible, soit l'objet éternel de tant de médisances & de tant de reproches mal fondés? Mais peut-être sont-ce ces caractères-même qui l'exposent à la haine & au ressentiment public. Ne flattant aucune passion désordonnée, elle ne se fait que peu de partisans, tandis que de cette foule de vices & de folies qu'elle combat, elle se fait autant d'ennemis, toujours prêts à la flétrir, à la décrier comme libertine, profane & irréligieuse.

On ne doit point appréhender qu'une Philosophie toute occupée à restraindre nos recherches à la vie commune, puisse jamais miner les fondemens de la société, ni que les doutes qu'elle propose puissent entraîner la pratique dans la ruine de la spéculation. La nature maintient ses droits, & triomphe tôt ou tard de tous les raisonnemens abstraits. Quoique, par exemple, nous ayons conclu dans l'essai précédent, qu'en raisonnant d'après l'expérience, l'ame fait un acte qui ne procède d'aucun argument ni d'aucune opération intellectuelle, il n'y a pourtant pas le moindre danger que cette découverte affecte jamais les raisonnemens fondamentaux, sur lesquels reposent presque toutes nos connoissances. Si nos conclusions expérimentales ne sont pas fondées sur des argumens en forme, il faut qu'elles le soient sur quelqu'autre principe, qui ait autant de poids & d'autorité que l'argumentation, & dont l'influence dure autant que la nature de l'homme. Mais quel est ce principe? c'est ce qui mérite d'être recherché.

Supposons qu'un homme à qui la nature auroit accordé, dans un degré peu commun, les facultés de raisonner & de réfléchir, tombât subitement dans ce monde; cet homme observeroit d'abord une succession continuelle d'objets, il verroit les événemens se suivre; mais il ne verroit rien de plus. Il n'y auroit point de raisonnement qui pût lui suggérer du premier coup les idées de cause & d'effet : d'un côté, les forces particulières par lesquelles la nature agit ne se montreroient jamais à ses sens; & de l'autre, de ce que deux événemens se suivent dans un seul cas, il ne pourroit aisément conclure que l'un est cause & l'autre effet, leur union pouvant n'être qu'arbitraire & casuelle, & rien n'engageant à inférer l'existence du second de l'apparition du premier. En un mot, cet homme ne pourroit former ni raisonnemens ni conjectures sur aucune chose de fait, sans avoir acquis plus d'expérience; il ne pourroit s'assurer que de ce qui seroit immédiatement présent à ses sens ou à sa mémoire.

Supposons ensuite qu'il eût acquis plus d'expérience, & qu'il eût vécu assez long-temps pour observer que les objets ou les événemens similaires se retrouvent constamment ensemble. A quoi cette expérience le meneroit-elle? A conclure de l'apparition d'un objet l'existence de l'autre. Mais tout son savoir n'iroit pas encore jusqu'à l'idée du pouvoir secret par lequel ces objets produisent les uns sur les autres des effets réciproques; & la conclusion même que nous venons de lui attribuer, ne seroit pas le fruit d'une conduite raisonnée : il s'y trouveroit néanmoins determiné; & quand il seroit convaincu que son entendement n'y a pas de part, ses pensées iroient toujours le même train; c'est que sans doute quelqu'autre principe l'entraîneroit à cette conclusion.

Ce principe se nomme *coutume* ou *habitude*. Toutes les fois que la réitération fréquente d'un acte particulier a fait naître une disposition à reproduire le même acte, sans que ni le raisonnement, ni aucune opération intellectuelle s'en mêlent; nous disons que cette disposition est l'effet de la coutume. En nous servant de ce terme, nous ne prétendons pas assigner une cause primitive; nous ne faisons qu'indiquer par-là un principe de la nature humaine, généralement reconnu & manifeste par ses effets. Il se peut que nos recherches ne nous conduisent pas loin; il se peut qu'il soit impossible de trouver la cause de cette cause: en ce cas, il faudra s'en contenter comme du dernier principe assignable aux conclusions que nous formons sur l'expérience. Nous avons lieu d'être satisfaits d'avoir pu aller jusques-là: & nous aurions tort de murmurer contre nos facultés de ce qu'elles sont trop bornées pour nous permettre d'aller plus loin. Quoi qu'il en soit, il est toujours sûr que nous avançons ici une proposition, sinon vraie, au moins trés-intelligible, en disant qu'après avoir observé la liaison constante de deux choses, de la chaleur, par exemple, avec la flamme, ou de la solidité avec la pesanteur, nous ne sommes déterminés que par habitude à conclure de l'existence de l'une de ces choses l'existence de l'autre. Cette hypothèse paroît même la seule propre à expliquer pourquoi nous concluons de mille cas ce que nous ne saurions conclure d'un cas unique, quoique le même à tous égards. La raison ne varie pas ainsi: les mêmes conclusions qu'elle tire de la contemplation d'un cercle, elle les tireroit encore, après avoir contemplé tous les cercles qui sont dans l'univers; au lieu que personne, après avoir vu un seul corps se mouvoir ayant été choqué par un autre, n'oseroit affirmer qae tous les corps sans exception seroient mis en mouvement par un choc semblable. Donc aucune induction expérimentale ne procède du raisonnement; elles naissent toutes de la coutume.

La coutume est le guide principal de la vie humaine; c'est elle seule qui rend nos expériences utiles, en nous montrant, dans la ressemblance des différentes séries d'événemens, un avenir semblable au passé. Sans son influence, ce que nous connoîtrions dans les choses de fait ne s'étendroit pas au-dela de la mémoire & des sens; nous ne saurions jamais comment ajuster les moyens aux fins, ni comment employer nos facultés naturelles à produire quoi que ce fût: toute notre activité & la partie la plus intéressante de nos spéculations se réduiroient à rien; ce seroit leur période fatal.

Mais il est à propos de remarquer ici que, bien que les conclusions tirées de l'expérience nous transportent au-delà des sens & de la mémoire, & nous certifient des faits qui sont arrivés dans les lieux & les temps les plus reculés; elles partent pourtant toujours de quelque fait immédiatement présent a l'esprit. Un homme qui trouveroit dans une contrée déserte les ruines d'un superbe bâtiment, concluéroit aussi-tôt que cette contrée a été anciennement la demeure d'un peuple civilisé; mais s'il n'y rencontroit rien de pareil, il lui seroit impossible de tirer cette conclusion. L'Histoire nous apprend ce qui s'est passé dans les âges précédens; mais, pour en être instruit, il faut lire les volumes qui la renferment, & remonter de témoins en témoins jusqu'aux témoins oculaires de ces événemens reculés. En un mot, nos raisonnemens ne sont qu'hypothétiques, autant de fois qu'ils ne s'appuient pas sur quelque fait qui frappe les sens, ou dont la mémoire garde le dépôt. Les chaînons auront beau être liés entr'eux, la chaîne entière ne tiendra à rien, & ne pourra nous assurer d'aucune existence réelle. Vous rapportez un fait: je demande quelle raison vous avez de le croire; cette raison ne peut être qu'un autre fait lié au précédent: or, comme cela ne peut pas aller jusqu'à l'infini, il faut nécessairement que vous vous arrêtiez à un fait actuellement présent à vos sens, ou retracé dans votre souvenir, sinon vous devez avouer que vous croyez sans fondement.

Que conclure donc de tout ceci? Une chose fort simple, quoique bien éloignée des théories communes. La foi que nous ajoutons aux faits ou à la réalité des objets existans, dépend entièrement de deux choses, de la perception d'un objet par les sens ou la mémoire, & de sa liaison habituelle avec d'autres objets. Pour nous exprimer en d'autres termes, quand on a vérifié par plusieurs exemples que deux choses de différente espèce, comme la flamme & la chaleur, la neige & le froid sont constamment jointes ensemble, notre ame contracte la coutume d'attendre du chaud ou du froid, toutes les fois que le sens de la vue est frappé de nouveau par le feu ou par la neige, & de croire que ces qualités se manifesteront à l'approche de ces objets. Cette croyance est un résultat nécessaire des circonstances où l'ame se trouve placée; les sentimens d'amour & de haine ne résultent pas plus immanquablement des bienfaits & des injures. Ce sont-là des espèces d'instincts naturels, qu'aucune suite de pensées, aucun acte de l'entendement ne sauroient ni produire ni réprimer.

Notre Philosophie pourroit mettre ici des bornes à ses spéculations. Dans la plupart des questions, il est impossible d'avancer un seul pas plus loin; & dans toutes, il faut en revenir là, après s'être épuisé dans les recherches les plus approfondies. Cependant si ces recherches nous engagent à un examen plus exact de la nature de notre croyance & de cette liaison habituelle,

qui en eſt la ſource, on nous pardonnera ſans doute notre curioſité ; peut-être même la louera-t-on. Que ſait-on après tout, ſi, par ce moyen, nous ne parviendrons pas à découvrir des explications & des analogies propres à contenter ceux qui cultivent les ſciences abſtraites? il y a des eſprits à qui plaiſent les ſpéculations bien pouſſées, quand même elles ſeroient accompagnées de quelques doutes & de quelque incertitude. Ce n'eſt qu'aux lecteurs qui ſe trouvent dans cette diſpoſition que j'adreſſe la ſeconde partie de cet eſſai. Les autres pourrront les paſſer, ſans en être moins en etat de comprendre les eſſais ſuivans.

Rien n'eſt plus libre que l'imagination de l'homme. Il eſt vrai qu'elle ne ſauroit s'écarter de ce fond d'idées que les ſens extérieurs & internes accumulent à ſon uſage ; mais elle diſpoſe de ce fond à ſon gré & ſans reſtriction. Elle mêle, compoſe, ſépare & diviſe ; elle varie ſes fictions & ſes rêveries, comme bon lui ſemble. Elle peut donc raſſembler un corps d'évènemens revêtu de toutes les apparences de la réalité, le renfermer dans un temps & dans un lieu définis, & le peindre avec tous les traits qui caractériſent les faits hiſtoriques les mieux avérés. Or je demande en quoi conſiſte la différence entre l'acte de feindre & l'acte de croire ? Ce n'eſt pas ſimplement dans une idée particulière qui manque aux fictions, tandis qu'elle ſe trouve jointe aux récits qui opérent la conviction ; car, en ce cas, rien n'empêcheroit l'ame, dont la volonté exerce un pouvoir ſouverain, de réunir cette idée aux fruits de ſon imagination ; & par conſéquent elle ſeroit en état de croire tout ce qui lui plairoit; ce qui eſt démenti par l'expérience journalière. Il ne tient qu'a nous de joindre en idée une tête humaine au tronc d'un cheval ; mais il ne tient pas à nous de croire qu'un pareil animal ait jamais exiſté dans la nature.

Ce qui diſtingue la fiction de ce qui eſt croyable doit donc être quelque ſentiment inſéparable de l'une & incommunicable à l'autre; d'où il ſuit que ce ſentiment ne dépend point de la volonté, & ne ſe produit point par notre commandement. Excité par la nature, comme le ſont tous les autres, il réſulte de la ſituation particulière où l'eſprit ſe trouve dans de certaines conjonctures. Un objet ne s'eſt pas plutôt emparé des ſens ou de la mémoire, que l'habitude exerce ſon empire ſur l'imagination, & la force à concevoir un autre objet que l'uſage a lié au précédent : cette repréſentation eſt ſuivie d'un ſentiment qui la rend différente des illuſions de la fantaiſie ; & c'eſt préciſément en quoi conſiſte la nature de la crédibilité. Comme nous ne croyons aucun fait avec tant de fermeté que nous ne puiſſions concevoir le contraire, il n'y auroit point de différence entre ce à quoi nous ajoutons foi & ce que nous rejetons, s'il n'y avoit pas quelque ſentiment qui diſtinguât l'une de l'autre. En voyant ſur une table unie une bille ſe mouvoir vers une autre, je puis aiſément concevoir qu'elle s'arrête après l'attouchement ; mais quoique cette conception n'implique pas, elle ne me fait pourtant pas ſentir ce que je ſens, en me repréſentant le choc & le mouvement communiqué par la première bille à la ſeconde.

Ce ſeroit entreprendre, ſinon l'impoſſible, au moins une choſe bien difficile, que de vouloir donner une définition ou une deſcription de ce ſentiment ; il ſeroit tout auſſi aiſé de définir la ſenſation du froid, ou la paſſion de la colère, à des hommes qui ne les auroient jamais éprouvées. Le vrai & propre nom de ce ſentiment, c'eſt celui de *croyance*. Perſonne ne peut héſiter ſur le ſens de ce terme ; parce que tout le monde éprouve à chaque moment ce qu'il repréſente. Eſſayons cependant de décrire ce ſentiment, dans l'eſpérance de parvenir par ce moyen à des analogies qui pourront nous en procurer une explication plus parfaite. Je dis donc que la croyance n'eſt autre choſe que la conception d'un objet, plus vive, plus animée, plus ſtable, que nous ne pourrions l'obtenir par l'imagination ſeule. Ces expreſſions pourroient ne paroître guères philoſophiques ; mais je m'en ſers dans la vue de déſigner cet acte de l'ame qui fait que les réalités, ou ce que nous prenons pour tel, nous affectent de plus près que les fictions, qui leur donne, pour ainſi dire, plus de poids ſur notre ame, & leur communique plus d'influence ſur l'imagination & ſur les paſſions. Si nous tombons d'accord de la choſe, il eſt inutile de diſputer des termes. L'imagination commande à toutes ſes idées, elle les aſſocie, les mêle & les bigarre de toutes les manières poſſibles ; elle peut donc feindre des objets revêtus de toutes les circonſtances du temps & du lieu, pour les expoſer enſuite à notre vue ſous leurs couleurs naturelles, & tels préciſément qu'ils pourroient avoir exiſté. Cependant comme il eſt impoſſible que la croyance ſoit jamais produite par cette faculté d'imaginer abandonnée à elle-même, il eſt évident qu'elle ne conſiſte ni dans la nature ſpéciale des idées, ni dans leur ordre, mais uniquement dans la manière dont on les conçoit & dans le ſentiment dont elles nous affectent. Je conviens volontiers de mon inſuffiſance à bien expliquer ce ſentiment ou cette manière de concevoir : on peut employer des mots qui diſent quelque choſe d'approchant; mais, nous l'avons déjà remarqué, le mot propre c'eſt *croyance*, mot que tout le monde comprend, à cauſe du rapport qu'il a aux affaires de la vie commune. Et en Philoſophie, nous ne pouvons pas aller au-delà de cette aſſertion ; c'eſt que la croyance eſt une choſe ſentie par l'ame, qui diſcerne les idées

dépendantes du jugement, des fictions imaginaires, qui donne aux premières une influence plus efficace, les fait paroître plus importantes, les fortifie dans l'esprit, & les érige en principes ordonnateurs de nos actions. J'entends, par exemple, le son de voix d'une personne de ma connoissance, venant de la chambre prochaine : cette impression étant faite sur mes sens, aussi-tôt cette personne se trace à ma pensée avec tous les objets qui l'environnent, je m'en fais un tableau comme de choses existantes, auxquelles je donne les mêmes qualités & les mêmes rapports que je leur ai connus autrefois. Or ce tableau a plus de prise sur mon ame que n'en auroit celui d'un palais enchanté : les idées qui le forment se font sentir d'une toute autre façon; leur influence en tout sens est plus énergique, elles sont plus capables de me causer du plaisir ou de la douleur, de la joie ou de la tristesse.

Récapitulons à présent le sommaire de cette doctrine, & convenons, 1°. que le sentiment de la croyance n'est autre chose qu'une conception qui a plus d'intensité & de consistance que n'en ont les simples actes de l'imagination : 2°. que cette manière de concevoir résulte de la coutume de joindre l'objet conçu avec quelque chose qui est actuellement présent aux sens ou à la mémoire. Après quoi il ne sera pas difficile de découvrir dans l'esprit des opérations analogues; & de réduire ces phénomènes à des principes plus généraux.

Nous avons déjà observé qu'en vertu des liaisons établies par la nature, chaque idée introduit dans l'esprit son idée corrélative, & y tourne notre attention par un mouvement doux & imperceptible. Nous avons établi trois principes d'association, la ressemblance, la contiguité & la causalité. Ce sont là les seuls liens de nos pensées, les seuls qui produisent les réflexions réglées & les discours suivis, & ils ne diffèrent que du plus au moins dans leur influence. Or ici s'élève une question d'où dépendra la solution de notre difficulté. Dans toutes ces relations, les objets qui frappent les sens, ou qui se réveillent dans la mémoire, entraînent l'esprit à la conception de leurs corrélatifs. Dans la croyance qui naît du rapport de causalité, cette conception devient plus forte & plus étroite; Les deux autres principes d'association ont-ils le même pouvoir sur les objets qu'ils affectent? Si cela est, nous pourrons établir une loi générale, qui s'étendra à toutes les opérations de l'entendement.

Faisons des expériences sur ce sujet, & remarquons d'abord ce qui nous arrive à la vue du portrait d'un ami absent. Il est évident que l'idée que nous avions de lui se ranime par la ressemblance, & que les passions que cette idée occasionne, comme la joie ou la tristesse, se renforcent & prennent une nouvelle vigueur. Deux choses concourent à produire cet effet, une impression présente & un rapport. Si la peinture ne ressemble pas à notre ami, ou si elle n'est pas destinée à le représenter, elle ne nous fera pas même penser à lui. Si le portrait est absent aussi bien que la personne, l'ame peut encore passer de l'idée de l'un à celle de l'autre; mais cette idée s'affoiblira dans le passage, au lieu de s'animer : nous prenons plaisir à contempler le portrait d'un ami présent; mais quand on ôte ce portrait, nous aimons mieux envisager la personne même que de la voir dans une image que l'absence ternit.

Les cérémonies de la religion catholique-romaine fournissent matière à des expériences du même genre. Ceux qui se montrent scrupuleusement attachés aux pratiques du culte, qu'on leur reproche comme des momeries, donnent ordinairement pour excuse qu'ils sentent le bon effet de ces mouvemens, de ces postures, de tous ces actes extérieurs, pour animer la dévotion & pour entretenir la ferveur qui languiroient bientôt, si on ne leur offroit que des objets éloignés & des choses immatérielles. Nous nous retraçons, disent-ils, les objets de notre foi sous des figures & des images sensibles; & par la présence immédiate de ces figures, nous nous en rapprochons bien davantage que nous ne pourrions faire par une vue idéale, & par des contemplations purement intellectuelles : les choses sensibles ont toujours plus d'influence sur l'imagination que toutes les autres, & communiquent promptement cette influence aux idées relatives qui leur ressemblent. Tout ce que je prétends inférer de ce culte & des raisonnemens qu'on fait en sa faveur, c'est que rien n'est plus commun que cet effet de la ressemblance, qui consiste à vivifier en quelque sorte les idées : or comme, dans chacun de ces cas, elle concourt avec une impression actuelle, nous sommes abondamment pourvus d'expériences qui prouvent la vérité de notre principe.

Cependant nous pouvons donner à ces expériences un nouveau poids, en considérant, après les effets de la ressemblance, ceux de la contiguité. Il est certain qu'il n'y a point d'idée a qui la distance ne fasse perdre de sa force; au lieu que la seule proximité d'un objet, quoique les sens ne le découvrent pas encore, a une influence sur l'ame, qui imite les impressions immédiates. L'ame qui pense à un objet, se transporte aisément aux objets contigus; mais il est réservé à la présence actuelle de l'y transporter avec une vivacité supérieure. Lorsque je suis à quatre ou cinq lieues de chez moi, tout ce qui a du rapport à ma maison me touche de plus près que lorsque j'en suis éloigné de deux cents lieues; quoiqu'encore à cette distance, si je viens à me rappeller quelque chose qui est dans le voisinage de la demeure de mes amis ou de ma famille, ce souvenir me retrace naturellement

leur idée. Mais dans ce dernier cas, l'un & l'autre de ces objets ne sont que des idées; & quelqu'aisée que soit la transition, n'étant point soutenue par une impression immédiate, elle n'est pas en état d'exciter, par elle-même, cette vivacité supérieure dont nous avons parlé.

Il n'y a point de doute que la causalité n'influe avec tout autant de force que les relations précédentes. Si les gens religieux recherchent avec empressement les reliques des saints & des hommes pieux, c'est dans les mêmes vues qui les attachent aux figures & aux images, c'est pour enflammer la dévotion, & pour se représenter plus intimément & plus efficacement ces vies exemplaires qu'ils desirent d'imiter. Or une des meilleures reliques qu'un dévot puisse se procurer, c'est quelqu'ouvrage qu'un saint a travaillé de ses propres mains. Si l'on met de ce nombre ses habits & ses meubles, c'est qu'ayant été autrefois à sa disposition, ayant été touchés & maniés par lui, on peut les considérer sous la notion imparfaite d'effets dont il seroit la cause: enfin la chaîne des conséquences par laquelle ils se rapportent à lui, est plus courte qu'aucune de celles qui nous assurent qu'il a réellement existé.

Voici encore un phénomène qui paroît confirmer notre principe. Supposons qu'on nous présente le fils d'un ami mort ou absent depuis plusieurs années, cet objet réveillant à l'instant les idées qui y sont corrélatives, nous retracera notre familiarité passée & les liaisons étroites qui ont subsisté entre nous, sous des couleurs bien plus vives que nous n'eussions pu nous les représenter sans ce secours.

Il est à remarquer que, dans tous ces phénomènes, on présuppose toujours l'existence de l'objet corrélatif comme étant crue; sans quoi son idée ne tireroit aucun surcroît de force de la relation observée. Nous ne sentirions rien à la vue du portrait d'un ami, si nous croyions que cet ami n'a jamais été. Pour que la proximité de notre maison excite son idée, il faut croire préalablement qu'elle existe. Mais il y a une croyance qui s'étend au-delà des bornes qu'ont les sens & la mémoire. Je dis que cette croyance n'est encore autre chose que le passage rapide de la pensée accompagnée d'une vive conception, & qu'elle vient des mêmes causes. En jetant un morceau de bois sec au feu, je conçois immédiatement que la flamme sera augmentée: ce n'est point ici une transition raisonnée de la cause à l'effet, c'est une façon de concevoir qui tire son origine de la coutume & de l'expérience: & cet objet, actuellement soumis aux sens, par où elle commence, rend l'idée de la flamme beaucoup plus vive que ne feroit une de ces chimères vagues qui ne font que flotter sur la superficie de l'imagination. Cette idée naît immédiatement, l'ame y passe dans un instant, & lui transporte toute la force de l'impression sensible dont elle est partie. L'idée de la douleur peut me venir accidentellement, après qu'on m'aura présenté un verre de vin; mais cette idée sera bien autrement vive, lorsque je verrai la pointe d'une épée appliquée sur ma poitrine. Y a-t-il une autre raison que l'habitude de passer du premier objet, qui est présent, à l'idée du second, que cette même habitude en a rendu inséparable? C'est-là en quoi consiste tout le procédé de l'ame par rapport aux réalités existantes & aux choses de fait; & il est assez agréable d'avoir pu éclaircir ce sujet par quelques analogies. Concluons donc que les idées tirent toute leur force & toute leur solidité de ce passage qui commence par des objets présens.

Ici se montre une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature & la succession de nos idées; car quoique les puissances & les forces qui varient la scène du monde, nous soient totalement inconnues, nous trouvons pourtant que nos pensées & nos conceptions leur ont jusqu'ici tenu fidèle compagnie. Cette correspondance est l'ouvrage de l'habitude, de ce principe si admirable, & si nécessaire pour conserver notre espèce, aussi-bien que pour régler notre conduite dans toutes les occurences de la vie. Si les objets présens avoient manqué à exciter constamment les idées qui y sont jointes, notre science auroit été bornée pour toujours à la sphère étroite des sens & de la mémoire: nous n'aurions jamais été capables d'ajuster les moyens aux fins; & nos facultés naturelles auroient été insuffisantes à nous mettre en état de faire le bien & d'éviter le mal. Ceux qui se plaisent à la découverte & à la contemplation des causes finales trouveront ici de grands sujets d'étonnement.

J'ajouterai, pour confirmer ma théorie, que probablement cette opération de l'ame par laquelle nous inférons la ressemblance des effets de la ressemblance des causes, & réciproquement de la ressemblance des causes celle des effets, étoit trop essentielle à la conservation de l'espèce humaine, pour être commmise aux opérations trompeuses d'une raison, fort lente dans sa marche, dont les premières années de l'enfance ne donnent aucun indice, & qui, à s'en faire la plus haute idée, est, dans chaque âge & dans chaque période de la vie, extrêmement sujette à l'erreur & aux méprises. Il étoit plus convenable à la prudence ordinaire de la nature de pourvoir à la sureté d'un acte si nécessaire, en l'attachant à l'instinct ou à une tendance méchanique qui, infaillible dans ses opérations, se manifestât dès notre entrée dans le monde, se développât avec la faculté de penser, & ne dépendît en rien des pénibles travaux de l'entendement. De même qu'elle nous enseigne l'usage de nos membres, en nous dérobant la connoissance des muscles & des nerfs qui les mettent en action; elle place en nous cet instinct qui entraîne nos pensées dans un ordre correspondant à celui qu'elle établit entre

les objets extérieurs, en nous cachant les ressorts & les forces qui entretiennent ce cours régulier.

De la probabilité.

Il n'y a point de hasard à proprement parler; mais il y a son équivalent : l'ignorance où nous sommes des vraies causes des événemens a sur notre esprit l'influence qu'on suppose au hasard, elle y produit la même espèce de croyance ou d'opinion.

Il y a très-assurément ce qu'on appelle *probabilité*; elle existe lorsque les cas sont en plus grand nombre d'un côté que de l'autre : à mesure que ces cas s'accumulent & surpassent les cas opposés, la probabilité reçoit des accroissemens proportionnels, & fait pencher de plus en plus l'assentiment ou la croyance du côté où cette supériorité se manifeste. Supposons un dez, dont quatre faces soient marquées d'une même figure ou d'un même nombre de points, & les deux autres d'une figure ou d'un nombre différent : il est déjà plus probable que la première marque viendra à tourner, qu'il ne l'est que la seconde tournera. Mais s'il y avoit mille faces marquées de la même sorte contre une marquée différemment, la probabilité deviendroit infiniment plus grande, & l'assurance avec laquelle nous attendrions l'événement monteroit à un bien plus haut degré. Quelque triviales que paroissent ces idées, elles mènent à des spéculations extrêmement curieuses & fort intéressantes pour ceux qui veulent y réfléchir murement.

Il me semble clair que lorsque l'esprit s'applique à prévoir l'événement qui doit suivre d'un pareil coup de dez, une face ne lui paroît pas devoir tourner plutôt que l'autre, & qu'à cet égard il trouve pour toutes la même probabilité. C'est en effet la nature propre du hasard de mettre une égalité parfaite entre tous les cas qu'il embrasse. Mais l'esprit trouve le nombre des faces dont chacune peut produire l'événement plus grand dans le premier cas que dans le second : sa vue revient donc plus fréquemment à celui-là, & il le rencontre plus souvent que celui-ci, en méditant les diverses possibilités & les différens coups de hasard d'où dépend le dernier résultat. C'est cette concentration de plusieurs vues dans un seul événement qui produit, par un méchanisme inexplicable de la nature, le sentiment de croyance : c'est par-là qu'un événement triomphe, pour ainsi dire, de son antagoniste, qui a moins de ces vues pour lui, & qui revient plus rarement à l'esprit. Si l'on nous accorde que la croyance n'est qu'une conception plus vive que ne le sont les idées feintes de l'imagination; nous pourrons peut-être rendre raison, jusqu'à un certain point, de cet acte intellectuel. Ces vues répétées font autant de sillons lumineux, dont le concours empreint les idées plus fortement dans l'imagination, la monte sur un plus haut ton, lui donne une influence plus marquée sur les affections & les passions, & produit à la fin ce repos, cette sécurité qui constitue la nature de la croyance & de l'opinion.

Il en est de la probabilité des causes comme de celles du hasard. Il y a des causes toujours uniformes & constantes dans leurs productions, & dont la régularité n'a jamais été trouvée en défaut : le feu a toujours brûlé, l'eau a toujours mouillé, le mouvement est toujours produit par le choc & la pesanteur : cette loi n'a souffert jusqu'ici aucune exception. Mais d'autres causes ont été trouvées moins régulières & moins certaines : la rhubarbe n'a pas toujours été un purgatif ni l'opium un soporifique pour ceux qui en ont pris. Il est vrai que, lorsqu'une cause manque son effet accoutumé, les philosophes n'en accusent jamais l'irrégularité de la nature; ils s'en prennent à quelque désordre intérieur dans la structure des parties, qui aura empêché l'action. Mais nos raisonnemens sur l'événement, & les conséquences que nous en tirons, n'en demeurent pas moins les mêmes que si ce principe n'avoit pas lieu. Nos inductions suivant toujours l'habitude qui nous détermine à transporter le passé dans l'avenir, nous attendons les événemens avec la plus ferme assurance, & en excluant toute supposition contraire par-tout où le passé a été régulier & uniforme. Lorsqu'au contraire on a vu des effets différens résulter de causes semblables en apparence, tous ces différens effets doivent se représenter à l'ame, pendant qu'elle est occupée à son acte de transport; ils doivent entrer en ligne de compte toutes les fois qu'il s'agit de fixer la probabilité d'un événement.

Quoique nous réglions notre croyance, par rapport aux événemens futurs, sur ce qui est arrivé le plus souvent; il ne nous est pas permis pour cela de négliger entièrement les effets qui font exception : il faut donner à chacun son poids & son autorité propre, selon que nous l'avons apperçu plus ou moins fréquemment. Dans chaque lieu de l'Europe, il est plus probable qu'on aura des jours froids en janvier, qu'il ne l'est que le temps sera doux pendant tout le cours de ce mois; cependant cette probabilité varie selon les climats, & approche de la certitude dans les royaumes septentrionaux. Il est évident par-là que, lorsque nous transportons le passé dans l'avenir, pour déterminer l'effet d'une cause, nous transportons en même temps tous ces divers événemens proportionnellement au nombre de fois qu'ils ont déjà paru; par exemple, nous concevrons que l'un est arrivé cent fois, l'autre dix fois, un troisième une fois. Voici donc encore bien des vues qui concourent dans un événement, & qui le fortifiant & l'affermissant dans l'imagination, pro-

duisent ce sentiment que nous nommons *croyance.* C'est ce qui donne la préférence à tels événemens sur tels autres contraires, qui ne sont pas appuyés sur un nombre égal d'expériences, & qui ne reviennent pas aussi souvent à la pensée, lorsque nous raisonnons sur l'avenir d'après le passé. Pour mieux sentir combien il est difficile d'expliquer cette opération de l'ame, il seroit bon que chacun essayât d'y parvenir par les systêmes reçus. Pour moi, il me suffit d'avoir donné ces ouvertures; je souhaite qu'elles puissent exciter l'attention des philosophes, en leur montrant ce qu'il y a de défectueux dans la manière dont les sujets les plus curieux & les plus sublimes sont traités dans les théories communes.

De l'idée de pouvoir, ou de liaison nécessaire.

Les sciences mathématiques ont un grand avantage sur les sciences morales, en ce que leurs idées toujours sensibles, sont toujours claires & déterminées, que leurs moindres différences sautent aux yeux, & que le même terme a toujours le même sens, qui ne souffre ni ambiguité ni variation. L'ovale ne se confond jamais avec le cercle, ni l'hyperbole avec l'ellipse : le triangle isoscèle est beaucoup plus exactement distingué du triangle squalène, que ne l'est le vice de la vertu, ou le juste de l'injuste. Dès qu'un terme est défini en Géométrie, l'esprit lui substitue la définition de son propre mouvement toutes les fois que l'occasion s'en présente : & là même où il n'y a point de définition, l'objet présent aux sens se laisse concevoir avec clarté & netteté. Il n'en est pas de même des sentimens plus subtils de notre ame, des opérations de l'entendement & des diverses passions : ces choses-là sont toutes distinctes entr'elles; mais leurs différences échappent aisément à la réflexion ; & il n'est pas en notre pouvoir de nous retracer l'objet auquel elles doivent leur origine toutes les fois que nous les contemplons. Peu à peu l'ambiguité se glisse dans nos raisonnemens, les objets ressemblans sont pris pour les mêmes : & à la fin un intervalle immense sépare les prémisses de la conclusion.

Cependant, à considérer ces deux sciences dans tout leur jour, on peut avancer hardiment que leurs avantages & leurs désavantages, compensés les uns par les autres, les réduisent, ou peu s'en faut, à un état d'égalité. Si l'esprit retient avec plus de facilité les idées claires & déterminées de la Géométrie ; il ne peut saisir les vérités plus obstruses de cette science, sans suivre une chaîne plus longue & plus compliquée de raisonnemens, & sans rapprocher des idées entre lesquelles il y a beaucoup de distance. Et s'il faut un soin extrême pour prévenir l'obscurité & la confusion dans les idées morales, les inductions y sont au moins plus courtes, & les degrés intermédiaires qui menent à la conclusion moins nombreux que dans les sciences qui traitent du nombre & de la quantité. On aura en effet de la peine à trouver dans Euclide une proposition qui n'ait plus de membres que les raisonnemens moraux les plus composés, pourvu que ces raisonnemens ne donnent point dans la chimère. Nous serons bien satisfaits de pouvoir procurer quelques progrés aux principes de l'esprit humain, si nous considérons combien la nature se plaît à nous borner dans la recherche des causes, & à nous réduire à la confession de notre ignorance. L'obscurité des idées & l'ambiguité des termes sont donc les principaux obstacles qui s'opposent à notre avancement dans les sciences morales & métaphysiques ; la grande difficulté des Mathématiques consiste dans la longueur des inductions, & dans les efforts de méditation qu'il faut faire pour les tirer. Peut-être enfin que les progrès de la Philosophie naturelle sont principalement retardés par la disette d'expériences & de phénomènes, vu que leur découverte est souvent due au hasard, & que l'observateur le plus prudent & le plus assidu ne les trouve pas toujours au besoin.

Enfin, si à cet égard il y a une distinction à faire entre les sciences dont nous parlons, il faut conclure que la Philosophie morale ayant fait jusqu'ici moins de progrès que la Géométrie ni la Physique, les obstacles qu'elle rencontre sont les plus grands, & qu'ils exigent, pour être surmontés, une attention & une capacité supérieure.

La Métaphysique n'a rien de plus obscur ni de plus incertain que les idées de pouvoir, de force, d'énergie ou de liaison nécessaire; idées cependant dont nous avons besoin dans nos recherches. C'est pour cette raison que nous tâcherons de fixer dans cet essai la signification précise de ces termes, & de dissiper par-la, s'il est possible, une partie de cette obscurité qui donne sujet à tant de plaintes.

Nos idées ne sont autre chose que des copies des impressions que nous avons éprouvées : ou, pour mieux dire, il nous est impossible de penser à un objet, à moins qu'il n'ait été apperçu antécédemment, soit par les sens extérieurs, soit par le sentiment interne. Je ne crois pas que cette proposition soit fort sujette à controverse, après les éclaircissemens que j'en ai donné dans un essai précédent, où j'ai fait naître en même temps l'espérance que, moyennant une juste application de cette doctrine, on pourra répandre dans les raisonnemens philosophiques cette clarté & cette précision qui y sont encore à desirer. Il se peut que les idées complexes soient suffisamment connues par leurs définitions, qui ne sont que le dénombrement de leurs parties ou des idées simples qui les composent; mais si, après avoir résolu ces définitions dans leurs idées simples, nous nous trouvons encore dans l'ambiguité

& dans les ténèbres, quelle ressource nous reste-t-il? par quel artifice répandrons-nous du jour sur ces idées? Comment les représenterons-nous précises & déterminées à la vue intellectuelle? Il n'y a qu'un moyen, c'est de reproduire les impressions ou les sentimens originaires dont elles sont les copies. Ces impressions se distinguent par leur force; il n'y a en elles rien d'obscur ni d'équivoque: & la lumière dont elles sont environnées peut éclairer l'obscurité qui couvre les idées qui y correspondent. Ne pourroit on point appeller ceci une sorte d'*Optique morale*, un microscope de nouvelle invention, par lequel les idées les plus simples & les plus minces, pour ainsi dire, s'agrandiroient au point de donner prise à la conception, & deviendroient aussi reconnoissables que les objets les plus sensibles & les plus grossiers sur lesquels puissent rouler nos recherches?

Pour connoître donc pleinement l'idée de pouvoir ou de liaison nécessaire, tâchons de découvrir l'impression d'où elle découle; & afin de ne point manquer sa vraie source, examinons toutes celles d'où elle pourroit découler.

C'est en vain que nous promenons nos regards sur les objets qui nous environnent, pour en considérer les opérations; nous n'en sommes pas plus en état de découvrir ce pouvoir, cette laison nécessaire, cette qualité qui unit l'effet à la cause, & rend l'une de ces choses la suite insaillible de l'autre: nous voyons qu'elles se suivent, & c'est tout que nous voyons. Une bille frappe une autre bille, celle-ci se meut; les sens extérieurs ne nous apprennent rien de plus. D'un autre côté, cette succession d'objets n'affecte l'ame d'aucun sentiment, d'aucune impression interne. Donc il n'y a point de cas où la causalité puisse nous instruire sur l'idée de pouvoir ou de liaison nécessaire.

A la première vue d'un objet, nous ne saurions deviner l'effet qui en doit résulter; cependant si notre esprit découvroit le pouvoir & l'énergie des causes, nous devrions, non-seulement le deviner, mais le prévoir, sans expérience même, par la seule force du raisonnement, & prononcer là-dessus avec certitude.

La vérité est que nous ne voyons rien dans les qualités sensibles des diverses parties de la matière qui manifeste ce pouvoir ou cette énergie, ni qui donne lieu d'imaginer que ces qualités soient de nature à produire quoi que ce soit, ou qu'elles doivent être suivies de quelque chose que l'on puisse appeller leur effet. La solidité, l'étendue & le mouvement, sont autant de qualités complettes en elles-mêmes: elles n'indiquent aucun autre événement qui en puisse être le résultat. La scène de l'univers est assujettie à un changement perpétuel; les objets se suivent dans une succession continuelle; mais le pouvoir ou la force qui anime la machine entière, se dérobe à nos regards: & les qualités sensibles des corps n'ont rien qui puisse nous la découvrir. Nous savons par le fait que la chaleur est la compagne inséparable de la flamme; mais pouvons-nous conjecturer ou imaginer même ce qui les lie? il n'y a donc point de cas individuel d'un corps agissant, dont la contemplation fasse naître l'idée de pouvoir; parce qu'il n'y a point de corps qui montre un pareil pouvoir, d'où l'on puisse former l'archétype de cette idée.

Après avoir vu que les actions des objets extérieurs qui frappent les sens, ne nous donnent point cette idée; examinons maintenant si elle nous peut venir en réfléchissant sur les opérations de l'ame, & si elle peut être copiée de quelque impression interne. On alléguera que nous sentons à chaque instant un pouvoir au-dedans de nous, puisque nous nous sentons capables de mouvoir les organes du corps, & de diriger les facultés de l'esprit par un simple acte de la volonté. Il ne faut, dira-t on, qu'une volition pour remuer nos membres, ou pour exciter une nouvelle idée dans l'imagination; une conscience intime nous atteste cette influence de la volonté: de là l'idée de ce pouvoir & de cette énergie dont nous savons avec certitude que nous sommes doués aussi bien que tous les êtres intelligens: nous les supposons encore dans les corps; & peut-être que leurs opérations mutuelles & leurs influences réciproques suffisent pour en prouver la réalité. Quoi qu'il en soit, on doit convenir que l'idée de pouvoir dérive de la réflexion, puisqu'elle naît en nous en méditant sur les opérations de l'ame, & sur l'empire que la volonté exerce, tant sur les organes du corps que sur les facultés de l'esprit.

Nous allons examiner cette opinion; & en traitant des matières aussi subtiles & aussi profondes, nous ferons tous nos efforts pour éviter le jargon & les notions confuses.

Je dis donc d'abord que l'influence des volitions sur les organes corporels est un fait connu par expérience, comme le sont toutes les opérations de la nature: & qu'on n'eût jamais pu prévoir ce fait dans l'énergie de sa cause, puisque cette énergie, qui forme la liaison nécessaire des causes avec leurs effets, ne s'est jamais manifestée. Nous sentons à chaque instant que le mouvement de nos corps obéit aux ordres de la volonté; mais, malgré nos recherches les plus profondes, nous sommes condamnés à ignorer éternellement les moyens efficaces par lesquels cette opération si extraordinaire s'effectue: tant s'en faut que nous en ayons le sentiment immédiat.

Premièrement y a-t-il dans toute la nature un principe plus mystérieux que celui de l'union de l'ame avec le corps? Une substance prétendue spirituelle influe sur un être matériel: la pensée la plus fine anime & meut le corps le plus grossier.

Si nous avions une autorité assez étendue sur la matière, pour pouvoir, au gré de nos desirs, transporter des montagnes, ou changer le cours des planetes, cette autorité n'auroit rien de plus extraordinaire ni de plus incompréhensible. Mais si un sentiment intime nous faisoit appercevoir quelque pouvoir dans la volonté ; il faudroit que nous connussions & ce pouvoir, & sa liaison avec le corps, & les natures de ces deux substances, en vertu desquelles elles peuvent agir l'une sur l'autre.

Ensuite, nous n'avons pas le même empire sur tous nos organes ; & l'expérience est la seule raison que nous puissions alléguer d'une différence aussi remarquable. Pourquoi la volonté influe-t-elle sur la langue & sur les doigts ? & pourquoi n'influe-t-elle ni sur le cœur ni sur le foie? Cette question n'auroit rien d'embarrassant, si, dans le premier cas, nous avions le sentiment d'un pouvoir qui nous manquât dans le second ; nous appercevrions alors, indépendamment de l'expérience, pourquoi l'empire de la volonté a telles & telles bornes : & étant pleinement au fait de sa force agissante, nous pourrions nous rendre raison des limites dont nous la voyons environnée.

Un homme vient d'être frappé de paralysie au bras ou à la jambe, ou vient de perdre tout récemment un de ses membres ; il fait, dans le commencement des efforts réitérés pour le mouvoir, & pour l'employer, comme autrefois, aux fonctions de la vie. Il se sent le même pouvoir de commander à ses membres que se sent un homme en pleine santé, qui les conserve dans leur état naturel. Or le sentiment ne trompe jamais ; concluons donc que ni l'un ni l'autre ne sentent jamais rien de semblable : l'expérience nous apprend que la volonté exerce une influence; mais tous les enseignemens de l'expérience se réduisent à nous montrer des événemens qui succèdent constamment les uns aux autres : pour ce qui est de ce lien secret qui les rend inséparables, c'est de quoi elle ne nous instruit pas.

Enfin nous savons par l'Anatomie que dans le mouvement volontaire, les objets sur lesquels le pouvoir se déploie immediatement, ne sont pas les membres même qui doivent être mus, mais des muscles, des nerfs, des esprits animaux, peut être quelque chose de plus subtil & de plus inconnu encore, à l'aide de quoi le mouvement est répandu successivement jusqu'à cette partie du corps que nous nous étions immédiatement proposé de mouvoir. Se peut-il une preuve plus certaine, que la puissance qui préside à la totalité de cette opération, loin d'être pleinement & directement connue par une conscience intime, est mystérieuse & inintelligible au dernier point ? L'ame veut un certain événement : aussi-tôt il s'en produit un autre tout-à-fait différent, & inconnu à nous-mêmes qui voulons : cet événement en produit encore un autre que nous ne connoissons pas mieux, & ainsi de suite, jusqu'à ce qu'au bout d'une longue série se trouve l'événement desiré. Or si nous sentions notre pouvoir primordial, il faudroit qu'il nous fût connu : s'il étoit connu, son effet le devroit être aussi; car tout pouvoir se rapporte à un effet; & réciproquement, si l'effet est ignoré, le pouvoir ne peut être ni senti ni apperçu. Comment de bonne foi seroit-il possible que nous nous sentissions un pouvoir de remuer nos membres, si nous ne l'avons pas ; si nous n'avons que celui de remuer je ne sais quels esprits animaux, lesquels, quoiqu'ils produisent à la fin le mouvement du membre, opèrent néanmoins d'une manière qui passe toute notre compréhension.

De tout ceci il nous sera permis de conclure sans témérité, quoiqu'avec une honnête confiance, que l'idée que nous analysons ne dérive d'aucune conscience interne, & que nous ne sentons aucun pouvoir, en produisant des mouvemens dans nos corps, & en appliquant nos membres à remplir les fonctions animales, & à obtenir les usages auxquels ils sont destinés. Qu'ils se meuvent d'après un commandement de la volonté, c'est un fait d'expérience commune, comme le sont tous les événemens naturels ; mais le pouvoir ou l'énergie d'où procède ce fait est une chose que nous ne connoissons pas mieux dans le cas présent que dans d'autres cas.

Nous restraindrons-nous donc à dire que nous sentons le pouvoir efficace de nos ames, lorsque, par un acte de volonté, nous donnons l'être à une nouvelle idée, que nous nous fixons à la contempler, & qu'après l'avoir tournée & retournée en tout sens, étant satisfaits de l'exactitude de notre examen, nous la quittons pour passer à une autre ? Je pense que les mêmes argumens que nous venons de détailler, détruiront encore cette prétention, en montrant que ce second empire de la volonté ne nous donne pas une notion plus réelle de pouvoir ou d'énergie que le précédent.

Premièrement il faut convenir que connoître un pouvoir, ce seroit découvrir dans la cause cette circonstance même qui la rend propre à produire son effet, car ces deux choses sont synonymes : ce seroit donc avoir la connoissance tant de la cause & de l'effet, que de leur rapport mutuel. Mais qui oseroit prétendre être instruit de la nature de l'ame humaine, de son aptitude à produire des idées & de la nature de ces idées ? Cette production est une vraie création, où de rien se fait quelque chose, ce qui exige une puissance si grande, qu'au premier abord, on est tenté de la refuser à tout être fini ; au moins faut-il avouer que notre ame ne sent ni ne conçoit même rien de pareil. Nous ne sentons que l'événement, je veux dire, l'existence d'une idée à la suite d'un commandement

de la volonté; mais la manière dont cette opération s'achève, & le pouvoir qui la réalise échappent à notre compréhension.

En second lieu, l'empire que l'ame a sur elle-même n'est pas moins limité que l'empire qu'elle a sur le corps; & ce n'est pas en raisonnant ni par la contemplation de la nature des causes & des effets, que nous découvrons ces limites. Il en est encore ici comme des autres événemens naturels & de l'action des objets extérieurs : l'observation & l'expérience sont les seuls guides que nous ayons. Nous avons beaucoup moins d'autorité sur nos sentimens & sur nos passions, que nous n'en avons sur nos idées, quoique celle ci même soit renfermée dans des bornes très-étroites. Qui peut se vanter de connoître la raison primitive de ces différentes limitations? qui s'engagera à nous expliquer pourquoi nous avons, à certains égards, un pouvoir que nous n'avons point à d'autres?

En troisième lieu, cet empire que nous avons sur nous n'est pas le même en tout temps. Il est plus grand dans un homme qui se porte bien, que dans un homme qu'une longue maladie rend languissant. Nous sommes plus maîtres de nos pensées le matin que le soir, à jeûn qu'après un grand repas. Peut-on donner une autre raison de ces variétés que l'expérience? & que devient alors ce prétendu sentiment de pouvoir? L'effet ne dépend point ici d'un méchanisme secret, d'une structure cachée, soit dans la substance spirituelle, soit dans la substance matérielle, ou dans toutes les deux. L'ignorance profonde où nous sommes au sujet de cette structure, fait que le pouvoir & l'efficace de la volonté nous sont également inconnus & incompréhensibles.

La volition est un acte de l'ame dont nous n'avons pas une connoissance suffisante. Qu'on y réfléchisse, qu'on la considère de tous côtés, qu'y trouvera-t-on de semblable à ce pouvoir créateur, qui tire les idées du néant, & qui, par une espèce de *fiat*, imite, si j'ose parler ainsi, la toute-puissance de l'éternel, dont la parole réalisa le magnifique spectacle de la nature? Loin de sentir une pareille énergie dans la volonté, il ne nous faut pas moins qu'une expérience aussi sure que celle que nous en avons, pour nous convaincre que des effets aussi extraordinaires puissent être le résultat d'un simple acte de volonté.

Le gros des hommes ne voient aucune difficulté à rendre raison des opérations communes de la nature, comme de la descente des corps pesans, de la végétation des plantes, de la génération des animaux, & de la nutrition qui nous approprie les alimens : dans tous ces cas-là ils sont persuadés qu'ils apperçoivent la force même par laquelle les causes entraînent leurs effets, & ils supposent que les actions de ces causes sont immanquables. Une longue habitude leur ayant donné ce tour d'esprit, l'apparition d'une cause leur fait attendre avec assurance l'événement qui marche d'ordinaire à sa suite; & on auroit bien de la peine à leur faire concevoir qu'un autre en pût résulter. Il n'y a que des phénomènes peu communs, tels qu'un tremblement de terre, une peste, ou quelque prodige, qui puissent les déconcerter; ce n'est qu'alors qu'ils se trouvent embarrassés d'assigner des causes convenables aux effets, & à expliquer la manière dont ceux-ci sont produits. Or, que font-ils pour se tirer d'embarras? Ils ont recours à quelqu'intelligence invisible, qui intervient comme cause immédiate de l'événement qui les étonne, & qu'ils croient inexplicable par les puissances de la nature. Mais les philosophes, qui vont un peu plus loin dans leurs recherches, se sont aisément apperçus que l'énergie des causes n'étoit pas plus marquée dans les événemens les plus journaliers que dans les plus extraordinaires : ils ont reconnu que nous n'avons sur ce sujet que les seules lumières de l'expérience, qui ne nous instruit que d'une coexistence fréquente de certains objets, sans nous mettre jamais en état de comprendre ce qu'on nomme leur liaison. De là vient que plusieurs d'entr'eux ont cru que la raison les forçoit d'admettre, dans toutes les occasions, le même principe auquel le vulgaire n'a recours que dans les cas qui lui paroissent tenir du surnaturel & du miraculeux. Peu contens d'ériger l'esprit & l'intelligence en cause première & originelle de tout être, ils veulent en faire la cause unique & immédiate de chaque événement dans l'univers. Ils prétendent que les causes communément dites ne sont, à proprement parler, que des occasions, & que ce n'est point dans les forces naturelles qu'il faut chercher la raison des effets, mais dans la volition du souverain être, qui trouve bon que certains objets soient perpétuellement liés entr'eux. Au lieu de dire qu'une première bille en meut une seconde par une force qu'elle tient originairement de l'auteur de la nature, ils vous diront que la divinité elle-même, par une volonté spéciale, imprime le mouvement à la seconde bille : & que l'impulsion de la première ne fait que déterminer le monarque du monde à cet acte, en vertu des loix générales qu'il s'est prescrites à lui-même dans le gouvernement de son empire. Le progrès des spéculations a fait encore découvrir aux philosophes, que le pouvoir qui opère l'action de l'ame sur le corps & celle du corps sur l'ame ne nous étoit pas mieux connu que celui qui opère les actions que les corps exercent les uns sur les autres; & que les lumières que nous empruntons, soit des sens, soit de la conscience interne, sont également insuffisantes dans les deux cas. La même ignorance les a donc ramenés à la même conclusion. Dieu est encore, selon eux, la cause immédiate de l'union de l'ame avec le

corps : ce ne font plus les organes des fens agités par les objets extérieurs, qui produifent nos fenfations ; c'eft une volonté particulière du tout-puiffant qui les excite, en conféquence des mouvemens donnés dans les organes. Ce n'eft plus notre volonté qui caufe le mouvement local dans nos membres ; impuiffante en elle-même, Dieu fe plaît à la feconder : il ordonne aux parties du corps de fe mouvoir ; & c'eft très abufivement que nous en faifons honneur à nos propres forces & à notre propre efficace. Les philofophes ne s'en tiennent pas là ; il y en a qui portent cette conclufion jufqu'au dedans de l'ame elle-même, & l'appliquent à fes opérations purement internes. Ce qu'on appelle *vifion mentale* ou formation des idées, n'eft autre chofe qu'une fuite de révélations émanées du créateur. Lorfque nous tournons volontairement la penfée fur quelque fujet, ce n'eft pas notre volonté qui crée les idées; celui qui a créé toutes chofes les découvre à l'ame & les lui rend préfentes.

Ainfi, felon ces philofophes, tout eft plein de Dieu : c'eft peu pour eux que rien n'exifte que par fa volonté, qu'il n'y ait point de pouvoir qui ne remonte originairement à lui ; ils dépouillent la nature & les êtres créés de toute force; afin de rendre la dépendance où ils font de Dieu plus immédiate & plus frappante. Mais ils ne confidèrent point que leur theorie, au lieu d'exalter la grandeur de ces attributs dont ils affectent tant de faire le panégyrique, n'eft propre qu'à la rabaiiler. Il y a furement plus de puiffance en Dieu à départir un certain degré de pouvoir à fes créatures, qu'à faire tout lui même par une volition directe : il y a plus de fageffe à avoir agencé l'univers dès le commencement avec une prévoyance fi parfaite, qu'il ferve de lui même, & par fon propre méchanifme, aux vues de la providence, que fi fon grand auteur étoit obligé, à chaque inftant d'en raccommoder les parties, & de ranimer par fon fouffle toute l'activité de cette prodigieufe machine.

Ceux qui demandent une réfutation plus philofophique de cette doctrine, pourront voir fi les deux réflexions fuivantes ont de quoi les fatisfaire.

Premièrement, une théorie qui met toute l'action en Dieu feul me paroît trop téméraire pour pouvoir jamais s'accréditer dans l'efprit d'un homme qui a foigneufement étudié la foibleffe de la raifon humaine, & les limites étroites de fes opérations. Quand même cette théorie feroit fondée en bonne *Logique*, & fur une fuite de preuves concluantes, il nous refteroit toutefois, en voyant des conclufions auffi exrraordinaires, & auffi peu affortiffantes au train de la vie, il nous refteroit, dis-je, finon une certitude, au moins un véhément foupçon, qu'elle nous a conduit au-delà de la portée de nos facultés. Long-temps avant que d'arriver au dernier echelon de cette théorie, nous fommes déjà dans le pays des fées : & dès-lors nous n'avons plus aucune raifon de nous fier aux méthodes d'argumentation communément reçues. Il ne faut pas penfer que nos analogies & nos vraifemblances ufitées foient ici d'aucun poids : notre fonde eft trop courte pour ces immenfes abîmes. Nous avons beau nous flatter d'être guidés dans notre route par une forte de probabilité ou d'expérience ; nous pouvons être très-furs que cette expérience ne nous mène à rien dès qu'il s'agit de chofes qui font entièrement hors de la fphère de l'expérience réelle. Mais j'aurai occafion de revenir à ce fujet.

En fecond lieu, je ne puis appercevoir aucune folidité dans l'argument fur lequel cette théorie eft fondée. Nous ignorons à la vérité la maniere dont les corps agiffent les uns fur les autres, leur efficace nous eft inconcevable; mais n'ignorons-nous pas également la manière dont une intelligence, je dis même la fouveraine intelligence, agit, foit fur l'efprit, foit fur le corps ? Et concevons-nous mieux la force dont elle eft douée ? d'où, je vous prie, en prendrions-nous l'idée ? Nous ne fentons aucun pouvoir en nous-mêmes; & n'avons d'autre notion de l'être fuprême que celle que nous nous formons en réflechiffant fur nos propres facultés. Si donc notre ignorance étoit une raifon fuffifante pour nier une chofe, nous devrions refufer toute force active à Dieu, auffi-bien qu'à la matiére la plus groffière ; puifque très-affurément, nous ne comprenons pas davantage les opérations divines que celles des corps. Y a-t-il plus de difficulté à concevoir le mouvement comme réfultant d'un choc que comme procédant d'une volition ? Tout ce que nous favons à ces deux égards, c'eft que nous ne favons rien.

Nous ne nous fommes déjà que trop arrêtés à ce fujet; hâtons nous de conclure. C'eft donc en vain que nous avons fouillé dans toutes les fources d'où nous pouvions fuppofer que la notion de pouvoir ou de liaifon néceffaire eft tirée. Il ne paroît pas qu'aucune opération corporelle en particulier puiffe nous faire concevoir la force agiffante des caufes, ou le rapport qu'elles ont avec leurs effets. Tout ce que nos recherches les plus profondes nous découvrent fur ce point, ce font des événemens à la fuite d'autres événemens. La même difficulté revient, lorfque nous contemplons les opérations de l'ame fur le corps : nous obfervons le mouvement à la fuite de la volition ; mais le lien qui les unit, ou l'énergie que l'ame déploie dans la production de l'effet, c'eft ce que nous ne faurions ni obferver ni comprendre : l'empire de l'ame fur fes propres facultés ou fur fes idées n'eft pas plus concevable. Ainfi, à tout prendre, la nature ne nous offre pas un feul exemple de liaifon dont nous puiffions faifir l'idée. Tous les événemens

semblent être décousus & détachés les uns des autres: ils se suivent à la vérité, mais sans que nous remarquions la moindre liaison entr'eux: nous les voyons, pour ainsi dire, en conjonction, mais jamais en connexité. Enfin, comme nous ne pouvons nous former aucune idée de choses qui n'ont jamais affecté ni nos sens internes ni notre sentiment intérieur, il paroît inévitable de conclure que nous manquons absolument de toute idée de connexion ou de pouvoir, & que ces termes ne signifient rien, soit qu'on les emploie dans les spéculations philosophiques, soit qu'on en fasse usage dans la vie commune.

Cependant il nous reste un moyen d'éviter cette conclusion; & ce moyen découle d'une source que nous n'avons pas encore examiné. Un objet ou un événement naturel étant donné, l'esprit du monde le plus pénétrant ne sauroit découvrir ni conjecturer même ce qui en résultera; il ne peut, en un mot, porter sa vue au-delà de ce qui est présent à ses sens ou à sa mémoire. Supposé même que, dans un seul cas, l'expérience nous ait montré un événement à la suite d'un autre événement, cela ne nous donneroit aucun droit de former une règle générale pour prédire ce qui doit arriver dans d'autres cas semblables. On taxeroit avec raison de témérité & de précipitation impardonnable celui qui prétendroit juger du cours entier de la nature d'après un simple échantillon, quelqu'exact & quelque sûr qu'il pût être. Mais dès que des événemens d'une certaine espèce ont été toujours & dans tous les cas apperçus ensemble, nous ne faisons plus le moindre scrupule de présager l'un à la vue de l'autre; & nous donnons pleine carrière à ce raisonnement, qui peut seul nous certifier les choses de fait ou d'existence. Alors nommant l'un de ces objets *cause*, & l'autre *effet*, nous les supposons dans un état de connexion; nous donnons au premier un pouvoir par lequel le second est infailliblement produit, une force qui opère avec la certitude la plus grande & avec la nécessité la plus inévitable.

On voit donc qu'un grand nombre de cas similaires, dans lesquels les événemens sont constamment en conjonction, fait ici ce qu'un seul de ces cas ne pourroit faire, sous quelque jour ou dans quelque position qu'on l'envisageât, c'est de nous donner l'idée d'une liaison nécessaire. Mais tous ces cas étant supposés parfaitement semblables, en quoi diffère leur pluralité de chacun d'eux pris en particulier? Toute la différence consiste en ce que la répétition fréquente des cas similaires fait naître l'habitude de concevoir les événemens dans leur ordre habituel, &, dès que l'un existe, persuade que l'autre existera. Cette liaison que nous sentons, cette transition habituelle qui fait passer l'imagination de l'objet qui précède à celui qui a coutume de suivre, est donc le seul sentiment, la seule impression d'après laquelle nous formons l'idée de pouvoir ou de liaison nécessaire.

C'est-là tout le mystère. Contemplez ce sujet par toutes ses faces, je vous défie de trouver une autre origine que celle-ci. Il n'y a que ce caractère pour distinguer un seul cas particulier & détaché, qui ne peut jamais suggérer l'idée d'une connexion, d'une collection de cas similaires qui nous la procure. La première fois que l'on voit le mouvement communiqué par l'impulsion, par exemple, dans le choc de deux billes sur le billard, on peut dire que ces deux événemens sont conjoints, mais on n'oseroit prononcer qu'ils soient connexes: cette dernière assertion ne sauroit avoir lieu qu'après avoir observé plusieurs exemples de même nature. Or quel changement est-il arrivé qui ait pu susciter cette nouvelle idée, je dis l'idée de connexion? Tout se réduit à ce que l'on sent actuellement ces événemens liés dans l'imagination, & que l'on peut prédire le second à l'apparition du premier. Autant de fois que nous parlons d'une liaison d'objets, nous n'entendons que cette liaison mentale, d'où naissent les inductions, & par laquelle les objets se prêtent des preuves réciproques de leur existence; conclusion un peu extraordinaire, je l'avoue, mais qui paroît très-évidente: & son évidence a ceci de particulier qu'elle subsisteroit dans toute sa force, dût même la défiance universelle & le soupçon sceptique se répandre sur toutes les autres conclusions qui sont neuves & singulières; car rien ne peut être plus agréable au scepticisme que de découvrir la foiblesse & les bornes étroites de la raison & de la capacité humaine.

Y a-t-il en effet un exemple plus frappant de l'ignorance & de la surprenante foiblesse de l'entendement humain? Assurément, s'il y a entre les objets un rapport dont il nous importe d'être instruits, c'est celui de cause & d'effet: c'est sur lui que sont fondés tous nos raisonnemens quant aux choses de fait & d'existence; c'est par lui que nous nous assurons uniquement des objets qui sont hors de l'empire des sens & de la mémoire: l'usage immédiat que nous retirons de toutes nos connoissances, c'est d'apprendre à diriger les événemens futurs conformément à leurs causes. Nos pensées & nos recherches roulent donc à chaque moment sur ce rapport; cependant telle est l'imperfection des idées que nous en avons, qu'il est impossible de bien définir ce que c'est que cause, sans emprunter cette définition de quelque chose d'étranger au sujet. Les objets similaires sont toujours joints à des objets similaires; première expérience qui nous sert à découvrir la cause: *un objet tellement suivi d'un autre objet que tous les objets semblables au premier soient suivis d'objets semblables au second.* La vue d'une cause conduit l'ame, par son passage habituel, à l'idée de l'effet; seconde expérience qui

qui fournit une seconde définition : *la cause est un objet tellement suivi d'un autre objet que la présence du premier fasse toujours penser au second.*

Ces définitions sont prises toutes deux de circonstances étrangères à la nature des causes : c'est un inconvénient sans remède ; il n'y a pas moyen d'atteindre à une définition plus exacte, & nous ne saurions déterminer cette circonstance qui lie les causes aux effets. Non-seulement nous n'avons point d'idée de cette connexion ; nous ne savons pas même ce que nous desirons de connoître, lorsque nous nous efforçons de la concevoir. Nous disons, par exemple, que la vibration d'une telle corde est la cause d'un tel son, qu'entendons-nous par là ? Une de ces choses ; ou que cette vibration est suivie de ce son, & que toutes les vibrations similaires ont toujours été suivies de sons similaires : ou que cette vibration est suivie de ce son ; & qu'à l'apparition de la première, l'esprit anticipant sur les sens, forme immédiatement l'idée du second. Le rapport qui est entre la cause & l'effet peut être envisagé de ces deux manieres; mais nous n'en avons point d'autre idée.

Récapitulons maintenant les raisonnemens de cet essai. Chaque idée est copiée d'après une impression ou un sentiment qui ont précédé ; & là où il n'y a point d'impression, nous sommes assurés qu'il n'y a point d'idée. Or il ne se fait aucune opération ni dans les corps ni dans les esprits, qui, prise en particulier, produise la moindre impression de pouvoir ou de liaison nécessaire. Donc il n'y en a aucune qui fasse naître leur idée. Ce n'est qu'après plusieurs expériences uniformes, où le même objet se montre toujours suivi du même événement, que nous commençons à prendre les idées de cause & de liaison. Le nouveau sentiment que notre ame éprouve alors n'est autre chose qu'un rapport habituel entre les objets qui se suivent ; & ce sentiment est l'archétype de l'idée que nous cherchons. Comme cette idée vient, non d'un seul cas, mais d'une pluralité de cas similaires, elle doit résulter de la circonstance dans laquelle cette pluralité diffère de l'unité de chaque cas individuel : or cette circonstance est précisément ce passage habituel de l'imagination qui fait la liaison des objets ; ce n'est qu'en ceci que plusieurs cas diffèrent d'un cas avec lequel ils s'accordent en tout autre point. La premiére fois, pour revenir à cet exemple commun, que nous avons vu le mouvement d'une bille communiqué par le choc à une autre bille, ce cas a été exactement semblable à tous ceux que nous pouvons rencontrer actuellement : toute la différence, c'est qu'alors nous ne pouvions pas inférer un événement de l'autre, au lieu que nous le pouvons aujourd'hui après une longue suite d'expériences uniformes. Je ne sais si mes lecteurs sentiront bien la force de ces raisonnemans ; mais je craindrois que trop de paroles & une plus grande variété d'aspects ne servissent qu'à le rendre encore plus obscur & plus embrouillé. Les spéculations abstraites ont leur point de vue ; & quand on le saisit heureusement, il jette plus de clarté sur les sujets, que ne feroit toute l'éloquence du monde & la plus grande abondance de style. C'est là que nous devrions tous tendre, réservant les fleurs de Réthorique pour des matières qui en soient plus susceptibles. (HUME, *Essais Philos.*)

Logique de M. l'Abbé DE CONDILLAC.

Il étoit naturel aux hommes de suppléer à la foiblesse de leurs bras par les moyens que la nature avoit mis à leur portée ; & ils ont été méchaniciens avant de chercher à l'être. C'est ainsi qu'ils ont été logiciens : ils ont pensé avant de chercher comment on pense. Il falloit même qu'il s'écoulât des siècles pour faire soupçonner que la pensée pût être assujettie à des loix ; & aujourd'hui le plus grand nombre pense encore sans former de pareils soupçons.

Cependant un heureux instinct, qu'on nommoit *talent*, c'est-à-dire, une manière de voir plus sure & mieux sentie, guidoit, à leur insu, les meilleurs esprits, Leurs écrits devenoient des modèles ; & on chercha dans ces écrits par quel artifice, inconnu même à eux, ils produisoient le plaisir & la lumière. Plus ils étonnoient, plus on imagina qu'ils avoient des moyens extraordinaires ; & l'on chercha ces moyens extraordinaires, quand on auroit dû n'en chercher que de simples. On crut donc bientôt avoir deviné les hommes de génie. Mais on ne les devine pas facilement ; leur secret est d'autant mieux gardé qu'il n'est pas toujours en leur pouvoir de le révéler.

On a donc cherché les loix de l'art de penser où elles n'étoient pas ; & c'est-là vraisemblablement que nous les chercherions nous-mêmes, si nous avions à commencer cette recherche. Mais en les cherchant où elles ne sont pas, on nous a montré où elles sont ; & nous pouvons nous flatter de les trouver, si nous savons mieux observer qu'on n'a fait.

Or, comme l'art de mouvoir de grandes masses a ses loix dans les facultés du corps & dans les leviers dont nos bras ont appris à se servir, l'art de penser a les siennes dans les facultés de l'ame, & dans les leviers dont notre esprit a également appris à se servir. Il faut donc observer ces facultés & ces leviers.

Certainement un homme n'imagineroit pas d'établir des définitions, des axiomes, des principes, s'il vouloit, pour la première fois, faire quelque usage des facultés de son corps. Il ne le peut pas. Il est forcé de commencer par se servir de ses bras : il lui est naturel de s'en servir ; il lui est également naturel de s'aider de tout ce qu'il sent pouvoir lui être de quelque se-

cours, & il se fait bientôt un levier d'un bâton. L'usage augmente ses forces : l'expérience, qui lui fait remarquer pourquoi il a mal fait, comment il peut mieux faire, développe peu à peu toutes les facultés de son corps, & il s'instruit.

C'est ainsi que la nature nous force de commencer, lorsque, pour la première fois, nous faisons quelqu'usage des facultés de notre esprit. C'est elle qui les règle seule, comme elle a d'abord réglé seule les facultés du corps; & si, dans la suite, nous sommes capables de les conduire nous-mêmes, ce n'est qu'autant que nous continuons comme elle nous a fait commencer, & nous devons nos progrès aux premières leçons qu'elle nous a données. Nous ne commencerons donc pas cette *Logique* par des définitions, des axiomes, des principes : nous commencerons par observer les leçons que la nature nous donne.

Dans la première partie, nous verrons que l'analyse est une méthode que nous avons apprise de la nature même; & nous expliquerons, d'après cette méthode, l'origine & la génération, soit des idées, soit des facultés de l'ame. Dans la seconde, nous considérerons l'analyse dans ses moyens & dans ses effets, & l'art de raisonner sera réduit à une langue bien faite.

Cette *Logique* ne ressemble à aucune de celles qu'on a faites jusqu'à présent. Mais la manière neuve dont elle est traitée ne doit pas être son seul avantage; il faut encore qu'elle soit la plus simple, la plus facile & la plus lumineuse.

Comment la nature nous donne les premières leçons de l'art de penser.

Nos sens sont les premières facultés que nous remarquons. C'est par eux seuls que les impressions des objets viennent jusqu'à l'ame. Si nous avions été privés de la vue, nous ne connoîtrions ni la lumière, ni les couleurs : si nous avions été privés de l'ouie, nous n'aurions aucune connoissance des sons : en un mot, si nous n'avions jamais eu aucun sens, nous ne connoîtrions aucun des objets de la nature.

Mais, pour connoître ces objets, suffit-il d'avoir des sens? Non sans doute; car les mêmes sens nous sont communs à tous, & cependant nous n'avons pas tous les mêmes connoissances. Cette inégalité ne peut provenir que de ce que nous ne savons pas tous faire également de nos sens l'usage pour lequel ils nous ont été donnés. Si je n'apprends pas à les régler, j'acquerrai moins de connoissances qu'un autre; par la même raison qu'on ne danse bien, qu'autant qu'on apprend à régler ses pas. Tout s'apprend, & il y a un art pour conduire les facultés de l'esprit, comme il y en a un pour conduire les facultés du corps. Mais on apprend à conduire celles-ci que parce qu'on les connoît : il faut donc connoître celles-là, pour apprendre à les conduire.

Les sens ne sont que la cause occasionnelle des impressions que les objets font sur nous. C'est l'ame qui sent; c'est à elle seule que les sensations appartiennent : & sentir est la première faculté que nous remarquons en elle. Cette faculté se distingue en cinq espèces, parce que nous avons cinq espèces de sensations. L'ame sent par la vue, par l'ouie, par l'odorat, par le goût, & principalement par le toucher.

Dès que l'ame ne sent que par les organes du corps, il est évident que nous apprendrons à conduire avec règles la faculté de sentir de notre ame, si nous apprenons à conduire avec règles nos organes sur les objets que nous voulons étudier.

Mais comment apprendre à bien conduire ses sens? En faisant ce que nous avons fait, lorsque nous les avons bien conduits. Il n'y a personne à qui il ne soit arrivé de les bien conduire, quelquefois au moins. C'est une chose sur laquelle les besoins & l'expérience, nous instruisent promptement : les enfans en sont la preuve. Ils acquièrent des connoissances sans notre secours; ils en acquièrent malgré les obstacles que nous mettons au développement de leurs facultés. Ils ont donc un art pour en acquérir. Il est vrai qu'ils en suivent les règles à leur insu; mais ils les suivent. Il ne faut donc que leur faire remarquer ce qu'ils font quelquefois, pour leur apprendre à le faire toujours; & il se trouvera que nous ne leur apprendrons que ce qu'ils savoient faire. Comme ils ont commencé seuls à développer leurs facultés, ils sentiront qu'ils les peuvent développer encore, s'ils font, pour achever ce développement, ce qu'ils ont fait pour le commencer. Ils le sentiront d'autant plus, qu'ayant commencé avant d'avoir rien appris, ils ont bien commencé, parce que c'est la nature qui commençoit pour eux.

C'est la nature, c'est-à dire, nos facultés déterminées par nos besoins : car les besoins & les facultés sont proprement ce que nous nommons la nature de chaque animal; & par-là nous ne voulons dire autre chose, sinon qu'un animal est né avec tels besoins & telles facultés. Mais parce que ces besoins & ces facultés dépendent de l'organisation & varient comme elle, c'est une conséquence que par la nature nous entendions la conformation des organes : & en effet, c'est-là ce qu'elle est dans son principe.

Les animaux qui s'élèvent dans les airs, ceux qui ne vont que terre à terre, ceux qui vivent dans les eaux, sont autant d'espèces qui, étant conformées différemment, ont chacune des besoins & des facultés qui ne sont qu'à elles, ou, ce qui est la même chose, ont chacune leur nature.

C'est cette nature qui commence; & elle commence toujours bien, parce qu'elle commence

ſeule. L'intelligence qui l'a créée l'a voulu ; elle lui a tout donné pour bien commencer. Il falloit que chaque animal pût veiller de bonne heure à ſa conſervation : il ne pouvoit donc s'inſtruire trop promptement, & les leçons de la nature devoient être auſſi promptes que ſures.

Un enfant n'apprend que parce qu'il ſent le beſoin de s'inſtruire. Il a, par exemple, un intérêt à connoître ſa nourrice, & il la connoît bientôt : il la démêle entre pluſieurs perſonnes ; il ne la confond avec aucune ; & connoître n'eſt que cela. En effet, nous n'acquérons des connoiſſances qu'à proportion que nous démêlons une plus grande quantité de choſes, & que nous remarquons mieux les qualités qui les diſtinguent : nos connoiſſances commencent au premier objet que nous avons appris à démêler.

Celles qu'un enfant a de ſa nourrice ou de toute autre choſe, ne ſont encore pour lui que des qualités ſenſibles. Il ne les a donc acquiſes que par la manière dont il conduit ſes ſens. Un beſoin preſſant peut lui faire porter un faux jugement, parce qu'il le fait juger à la hâte ; mais l'erreur ne peut être que momentanée. Trompé dans ſon attente, il ſent bientôt la néceſſité de juger une ſeconde fois, & il juge mieux : l'expérience qui veille ſur lui corrige ſes mépriſes. Croit-il voir ſa nourrice, parce qu'il apperçoit dans l'éloignement une perſonne qui lui reſſemble ? ſon erreur ne dure pas. Si un premier coup d'œil l'a trompé, un ſecond le détrompe, & il la cherche des yeux.

Ainſi les ſens détruiſent ſouvent eux-mêmes les erreurs où ils nous ont fait tomber : c'eſt que ſi une première obſervation ne répond point au beſoin pour lequel nous l'avons faite, nous ſommes avertis par-là que nous avons mal obſervé, & nous ſentons la néceſſité d'obſerver de nouveau. Ces avertiſſemens ne nous manquent jamais, lorſque les choſes ſur leſquelles nous nous trompons, nous ſont abſolument néceſſaires : car, dans la jouiſſance, la douleur vient à la ſuite d'un jugement faux, comme le plaiſir vient à la ſuite d'un jugement vrai. Le plaiſir & la douleur, voilà donc nos premiers maîtres : ils nous éclairent, parce qu'ils nous avertiſſent ſi nous jugeons bien, ou ſi nous jugeons mal ; & c'eſt pourquoi, dans l'enfance, nous faiſons ſans ſecours des progrès qui paroiſſent auſſi rapides qu'étonnans.

Un art de raiſonner nous feroit donc tout-à-fait inutile, s'il ne nous falloit jamais juger que des choſes qui ſe rapportent aux beſoins de première néceſſité. Nous raiſonnerions naturellement bien, parce que nous réglerions nos jugemens ſur les avertiſſemens de la nature. Mais à peine nous commençons à ſortir de l'enfance, que nous portons déjà une multitude de jugemens, ſur leſquels la nature ne nous avertit plus. Au contraire, il ſemble que le plaiſir accompagne les jugemens faux comme les jugemens vrais, & nous nous trompons avec confiance : c'eſt que, dans ces occaſions, la curioſité eſt notre unique beſoin, & que la curioſité ignorante ſe contente de tout. Elle jouit de ſes erreurs avec une ſorte de plaiſir ; elle s'y attache ſouvent avec opiniâtreté, prenant un mot qui ne ſignifie rien pour une réponſe, & n'étant pas capable de reconnoître que cette réponſe n'eſt qu'un mot. Alors nos erreurs ſont durables. Si, comme il n'eſt que trop ordinaire, nous avons jugé des choſes qui ne ſont pas à notre portée, l'expérience ne ſauroit nous détromper ; & ſi nous avons jugé des autres avec précipitation, elle ne nous détrompe pas davantage, parce que notre prévention ne nous permet pas de la conſulter.

Les erreurs commencent donc lorſque la nature ceſſe de nous avertir de nos mépriſes ; c'eſt-à-dire, lorſque jugeant des choſes qui ont peu de rapport aux beſoins de première néceſſité, nous ne ſavons pas éprouver nos jugemens, pour reconnoître s'ils ſont vrais ou s'ils ſont faux.

Mais enfin, puiſqu'il y a des choſes dont nous jugeons bien, même dans l'enfance, il n'y a qu'à obſerver comment nous nous ſommes conduits pour en juger, & nous ſaurons comment nous devons nous conduire pour juger des autres. Il ſuffira de continuer comme la nature nous a fait commencer ; c'eſt-à-dire, d'obſerver & de mettre nos jugemens à l'épreuve de l'obſervation & de l'expérience.

C'eſt ce que nous avons tous fait dans notre première enfance ; & ſi nous pouvions nous rappeller cet âge, nos premières études nous mettroient ſur la voie pour en faire d'autres avec fruit. Alors chacun de nous faiſoit des découvertes qu'il ne devoit qu'à ſes obſervations & à ſon expérience ; & nous en ferions encore aujourd'hui, ſi nous ſavions ſuivre le chemin que la nature nous avoit ouvert.

Il ne s'agit donc pas d'imaginer nous-mêmes un ſyſtême, pour ſavoir comment nous devons acquérir des connnoiſſances : gardons-nous-en bien. La nature a fait ce ſyſtême elle-même ; elle pouvoit ſeule le faire : elle l'a bien fait, & il ne nous reſte qu'à obſerver ce qu'elle nous apprend.

Il ſemble que, pour étudier la nature, il faudroit obſerver dans les enfans les premiers développemens de nos facultés, ou ſe rappeller ce qui nous eſt arrivé à nous-mêmes. L'un & l'autre ſont difficiles. Nous ſerions ſouvent réduits à la néceſſié de faire des ſuppoſitions. Mais des ſuppoſitions auroient l'inconvénient de paroître quelquefois gratuites, & d'autres fois d'exiger qu'on ſe mît dans des ſituations où tout le monde ne ſauroit pas ſe placer. Il ſuffit d'avoir remarqué que les enfans n'acquièrent de vraies connoiſſances, que parce que n'obſervant que des

choses relatives aux besoins les plus urgens, ils ne se trompent pas; ou que s'ils se trompent, ils sont aussi-tôt avertis de leurs méprises. Bornons-nous à rechercher comment aujourd'hui nous nous conduisons nous-mêmes, lorsque nous acquérons des connoissances. Si nous pouvons nous assurer de quelques-unes, & de la manière dont nous les avons acquises, nous saurons comment nous en pouvons acquérir d'autres.

Que l'analyse est l'unique méthode pour acquérir des connoissances. Comment nous l'apprenons de la nature même.

Je suppose un château qui domine sur une campagne vaste, abondante, où la nature s'est plue à répandre la variété, & où l'art a su profiter des situations pour les varier & embellir encore. Nous arrivons dans ce château pendant la nuit. Le lendemain les fenêtres s'ouvrent au moment où le soleil commence à dorer l'horison, & elles se referment aussi-tôt.

Quoique cette campagne ne se soit montrée à nous qu'un instant, il est certain que nous avons vu tout ce qu'elle renferme. Dans un second instant, nous n'aurions fait que recevoir les mêmes impressions que les objets ont faites sur nous dans le premier. Il en seroit de même dans un troisième. Par conséquent, si l'on n'avoit pas refermé les fenêtres, nous n'aurions continué de voir que ce que nous avions d'abord vu.

Mais ce premier instant ne suffit pas pour nous faire connoître cette campagne, c'est-à-dire, pour nous faire démêler les objets qu'elle renferme: c'est pourquoi lorsque les fenêtres se sont refermées, aucun de nous n'auroit pu rendre compte de ce qu'il a vu. Voilà comment on peut voir beaucoup de choses, & ne rien apprendre.

Enfin les fenêtres se rouvrent pour ne plus se refermer, tant que le soleil sera sur l'horison, & nous revoyons long-temps tout ce que nous avons d'abord vu. Mais si, semblables à des hommes en extase, nous continuons, comme au premier instant, de voir à la fois cette multitude d'objets différens, nous n'en saurons pas plus, lorsque la nuit surviendra, que nous n'en savions, lorsque les fenêtres qui venoient de s'ouvrir se sont tout-à-coup refermées.

Pour avoir une connoissance de cette campagne, il ne suffit donc pas de la voir tout-à-la fois; il en faut voir chaque partie l'une après l'autre: & au lieu de tout embrasser d'un coup d'œil, il faut arrêter ses regards successivement d'un objet sur un objet. Voilà ce que la nature nous apprend à tous. Si elle nous a donné la faculté de voir une multitude de choses à-la fois, elle nous a donné aussi la faculté de n'en regarder qu'une, c'est-à-dire, de diriger nos yeux sur une seule; & c'est à cette faculté, qui est une suite de notre organisation, que nous devons toutes les connoissances que nous acquérons par la vue.

Cette faculté nous est commune à tous. Cependant, si, dans la suite, nous voulons parler de cette campagne, on remarquera que nous ne la connoissons pas tous également bien. Quelques-uns feront des tableaux plus ou moins vrais, où l'on retrouvera plusieurs choses comme elles sont en effet; tandis que d'autres, brouillant tout, feront des tableaux où il ne sera pas possible de rien reconnoître. Chacun de nous néanmoins a vu les mêmes objets; mais les regards des uns étoient conduits comme au hasard, & ceux des autres se dirigeoient avec un certain ordre.

Or quel est cet ordre? La nature l'indique elle-même; c'est celui dans lequel elle offre les objets. Il y en a qui appellent plus particulièrement les regards; ils sont plus frappans, ils dominent; & tous les autres semblent s'arranger autour d'eux pour eux. Voilà ceux qu'on observe d'abord; & quand on a remarqué leur situation respective, les autres se mettent dans les intervalles, chacun à leur place.

On commence donc par les objets principaux: on les observe successivement, & on les compare, pour juger des rapports où ils sont. Quand, par ce moyen, on a leur situation respective, on observe successivement tous ceux qui remplissent les intervalles, on les compare chacun avec l'objet principal le plus prochain, & on en détermine la position.

Alors on démêle tous les objets dont on a saisi la forme & la situation, & on les embrasse d'un seul regard. L'ordre qui est entr'eux dans notre esprit n'est donc plus successif; il est simultané. C'est celui-là même dans lequel ils existent, & nous le voyons tout-à-la-fois d'une manière distincte.

Ce sont-là des connoissances que nous devons uniquement à l'art avec lequel nous avons dirigé nos regards. Nous ne les avons acquises que l'une après l'autre: mais une fois acquises, elles sont toutes en même temps présentes à l'esprit, comme les objets qu'elles nous retracent sont tous présens à l'œil qui les voit.

Il en est donc de l'esprit comme de l'œil: il voit à-la-fois une multitude de choses, & il ne faut pas s'en étonner, puisque c'est à l'ame qu'appartiennent toutes les sensations de la vue.

Cette vue de l'esprit s'étend comme la vue du corps: si l'on est bien organisé, il ne faut à l'une & à l'autre que de l'exercice, & on ne sauroit en quelque sorte circonscrire l'espace qu'elles embrassent. En effet, un esprit exercé voit dans un sujet qu'il médite une multitude de rapports que nous n'appercevons pas; comme les yeux exercés d'un grand peintre démêlent en un moment, dans un paysage, une multitude

de choses que nous voyons avec lui, & qui cependant nous échappent.

Nous pouvons, en nous transportant de château en château, étudier de nouvelles campagnes, & nous les retracer comme la première. Alors il nous arrivera, ou de donner la préférence à quelqu'une, ou de trouver qu'elles ont chacune leur agrément. Mais nous n'en jugeons que parce que nous les comparons : nous ne les comparons que parce que nous nous les retraçons toutes en même temps. L'esprit voit donc plus que l'œil ne peut voir.

Si maintenant nous réfléchissons sur la manière dont nous acquérons des connoissances par la vue, nous remarquerons qu'un objet fort composé, tel qu'une vaste campagne, se décompose en quelque sorte, puisque nous ne le connoissons que lorsque ses parties sont venues, l'une après l'autre, s'arranger avec ordre dans l'esprit.

Nous avons vu dans quel ordre se fait cette décomposition. Les principaux objets viennent d'abord se placer dans l'esprit ; les autres y viennent ensuite, & s'y arrangent suivant les rapports où ils sont avec les premiers. Nous ne faisons cette décomposition que parce qu'un instant ne nous suffit pas pour étudier tous ces objets. Mais nous ne décomposons que pour recomposer ; & lorsque les connoissances sont acquises, les choses, au lieu d'être successives, ont dans l'esprit le même ordre simultané qu'elles ont au dehors. C'est dans cet ordre simultané que consiste la connoissance que nous en avons : car, si nous ne pouvions nous les retracer ensemble, nous ne pourrions jamais juger des rapports où elles sont entre elles, & nous les connoîtrions mal.

Analyser n'est donc autre chose qu'observer dans un ordre successif les qualites d'un objet, afin de leur donner dans l'esprit l'ordre simultané dans lequel elles existent. C'est ce que la nature nous fait faire à tous. L'analyse, qu'on croit n'être connue que des philosophes, est donc connue de tout le monde, & je n'ai rien appris au lecteur ; je lui ai seulement fait remarquer ce qu'il fait continuellement.

Quoique d'un coup d'œil je démêle une multitude d'objets dans une campagne que j'ai étudiée, cependant la vue n'est jamais plus distincte que lorsqu'elle se circonscrit elle-même, & que nous ne regardons qu'un petit nombre d'objets à-la-fois : nous en discernons toujours moins que nous n'en voyons.

Il en est de même de la vue de l'esprit. J'ai à-la-fois présentes un grand nombre de connoissances qui me sont devenues familières : je les vois toutes, mais je ne les démêle pas également. Pour voir d'une manière distincte tout ce qui s'offre à-la-fois dans mon esprit, il faut que je décompose comme j'ai décomposé ce qui s'offroit à mes yeux ; il faut que j'analyse ma pensée.

Cette analyse ne se fait pas autrement que celle des objets extérieurs. On décompose de même : on se retrace les parties de sa pensée dans un ordre successif, pour les rétablir dans un ordre simultané : on fait cette composition & cette décomposition, en se conformant aux rapports qui sont entre les choses comme principales & comme subordonnées ; & parce qu'on n'analyseroit pas une campagne, si la vue ne l'embrassoit pas toute entière, on n'analyseroit pas sa pensée, si l'esprit ne l'embrassoit pas toute entière également. Dans l'un & l'autre cas, il faut tout voir à-la-fois ; autrement on ne pourroit pas s'assurer d'avoir vu l'une après l'autre toutes les parties.

Que l'analyse fait les esprits justes.

Chacun de nous peut remarquer qu'il ne connoît les objets sensibles que par les sensations qu'il en reçoit : ce sont les sensations qui nous les représentent.

Si nous sommes assurés que lorsqu'ils sont présens, nous ne les voyons que dans les sensations qu'ils font actuellement sur nous, nous ne le sommes pas moins que lorsqu'ils sont absens, nous ne les voyons que dans le souvenir des sensations qu'ils ont faites. Toutes les connoissances que nous pouvons avoir des objets sensibles, ne sont donc, dans le principe, & ne peuvent être que des sensations.

Les sensations, considérées comme représentant les objets sensibles, se nomment *idées ;* expression figurée, qui au propre signifie la même chose qu'*images*.

Autant nous distinguons de sensations différentes, autant nous distinguons d'espèces d'idées ; & ces idées sont ou des sensations actuelles, ou elles ne sont qu'un souvenir des sensations que nous avons eues.

Quand nous les acquérons par la méthode analytique découverte dans le chapitre précédent, elles s'arrangent avec ordre dans l'esprit ; elles y conservent l'ordre que nous leur avons donné, & nous pouvons facilement nous les retracer avec la même netteté avec laquelle nous les avons acquises. Si, au lieu de les acquérir par cette méthode, nous les accumulons au hasard, elles seront dans une grande confusion, & elles y resteront. Cette confusion ne permettra plus à l'esprit de se les rappeller d'une manière distincte ; & si nous voulons parler des connoissances que nous croyons avoir acquises, on ne comprendra rien à nos discours, parce que nous n'y comprendrons rien nous-mêmes. Pour parler d'une manière à se faire entendre, il faut concevoir & rendre ses idées dans l'ordre analytique, qui décompose & recompose chaque

pensée. Cet ordre est le seul qui puisse leur donner toute la clarté & toute la précision dont elles sont susceptibles; & comme nous n'avons pas d'autre moyen pour nous instruire nous-mêmes, nous n'en avons pas d'autre pour communiquer nos connoissances. Je l'ai déjà prouvé, mais j'y reviens, & j'y reviendrai encore; car cette vérité n'est pas assez connue; elle est même combattue, quoique simple, évidente & fondamentale.

En effet, que je veuille connoître une machine, je la décomposerai, pour en étudier séparément chaque partie. Quand j'aurai de chacune une idée exacte, & que je pourrai les remettre dans le même ordre où elles étoient, alors je concevrai parfaitement cette machine, parce que je l'aurai décomposée & recomposée.

Qu'est-ce donc que concevoir cette machine? C'est avoir une pensee qui est composée d'autant d'idées qu'il y a de parties dans cette machine même, d'idées qui les représentent chacune exactement, & qui sont disposées dans le même ordre.

Lorsque je l'ai étudiée avec cette méthode, qui est la seule, alors ma pensée ne m'offre que des idées distinctes; & elle s'analyse d'elle-même, soit que je veuille m'en rendre compte, soit que je veuille en rendre compte aux autres.

Chacun peut se convaincre de cette vérité par sa propre expérience; il n'y a pas même jusqu'au plus petites couturières qui n'en soient convaincues; car si, leur donnant pour modèle une robe d'une forme singulière, vous leur proposez d'en faire une semblable, elles imagineront naturellement de défaire & de refaire ce modèle, pour apprendre à faire la robe que vous demandez. Elles savent donc l'analyse aussi bien que les philosophes, & elles en connoissent l'utilité beaucoup mieux que ceux qui s'obstinent à soutenir qu'il y a une autre méthode pour s'instruire.

Croyons avec elles qu'aucune autre méthode ne peut suppléer à l'analyse. Aucune autre ne peut répandre la même lumière : nous en aurons la preuve toutes les fois que nous voudrons étudier un objet un peu composé. Cette méthode, nous ne l'avons pas imaginée, nous ne l'avons que trouvée, & nous ne devons pas craindre qu'elle nous égare. Nous aurions pu, avec les philosophes, en inventer d'autres, & mettre un ordre quelconque entre nos idées; mais cet ordre, qui n'auroit pas été celui de l'analyse; auroit mis dans nos pensées la même confusion qu'il a mise dans leurs écrits; car il semble que plus ils affichent l'ordre, plus ils s'embarrassent, & moins on les entend. Ils ne savent pas que l'analyse peut seule nous instruire; vérité pratique connue des artisans les plus grossiers.

Il y a des esprits justes qui paroissent n'avoir rien étudié, parce qu'ils ne paroissent pas avoir médité pour s'instruire : cependant ils ont fait des études, & ils les ont bien faites. Comme ils les faisoient sans dessein prémédité, ils ne songeoient pas à prendre des leçons d'aucun maître, & ils ont eu le meilleur de tous, la nature. C'est elle qui leur a fait faire l'analyse des choses qu'ils étudioient; & le peu qu'ils savent, ils le savent bien. L'instinct, qui est un guide si sûr; le goût qui juge si bien, & qui cependant juge au moment même qu'il sent; les talens, qui ne sont eux-mêmes que le goût, lorsqu'il produit ce dont il est le juge; toutes ces facultés sont l'ouvrage de la nature, qui, en nous faisant analyser à notre insu, semble vouloir nous cacher tout ce que nous lui devons. C'est elle qui inspire l'homme de génie; elle est la muse qu'il invoque, lorsqu'il ne sait pas d'où lui viennent ses pensées.

Il y a des esprits faux qui ont fait de grandes études. Ils se piquent de beaucoup de méthode, & ils n'en raisonnent que plus mal : c'est que, lorsqu'une méthode n'est pas bonne, plus on la suit, plus on s'égare. On prend pour principes des notions vagues, des mots vuides de sens; on se fait un jargon scientifique, dans lequel on croit voir l'évidence; & cependant on ne sait dans le vrai ni ce qu'on voit, ni ce qu'on pense, ni ce qu'on dit. On ne sera capable d'analyser ses pensées qu'autant qu'elles seront elles-mêmes l'ouvrage de l'analyse.

C'est donc, encore une fois, par l'analyse, & par l'analyse seule, que nous devons nous instruire. C'est la voie la plus simple, parce qu'elle est la plus naturelle, & nous verrons qu'elle est encore la plus courte. C'est elle qui a fait toutes les découvertes; c'est par elle que nous retrouverons tout ce qui a été trouvé; & ce qu'on nomme *méthode d'invention*, n'est autre chose que l'analyse.

Comment la nature nous fait observer les objets sensibles, pour nous donner des idées de différentes espèces.

Nous ne pouvons aller que du connu à l'inconnu, est un principe bien trivial dans la théorie, & presqu'ignoré dans la pratique. Il semble qu'il ne soit senti que par les hommes qui n'ont point étudié. Quand ils veulent vous faire comprendre une chose que vous ne connoissez pas, ils prennent une comparaison dans une autre que vous connoissez; & s'ils ne sont pas toujours heureux dans le choix des comparaisons, ils font voir au moins qu'ils sentent ce qu'il faut faire pour être entendu.

Il n'en est pas de même des savans. Quoiqu'ils veuillent instruire, ils oublient volontiers d'aller du connu à l'inconnu. Cependant si vous voulez me faire concevoir des idées que je n'ai pas, il faut me prendre aux idées que j'ai. C'est

à ce que je sais que commence tout ce que j'ignore, tout ce qu'il est possible d'apprendre; & s'il y a une méthode pour me donner de nouvelles connoissances, elle ne peut être que la méthode même qui m'en a déjà donné.

En effet, toutes nos connoissances viennent des sens, celles que je n'ai pas comme celles que j'ai; & ceux qui sont plus savans que moi ont été aussi ignorans que je le suis aujourd'hui. Or, s'ils se sont instruits en allant du connu a l'inconnu, pourquoi ne m'instruirois-je pas en allant comme eux du connu à l'inconnu? Et si chaque connoissance que j'acquiers me prépare à une connoissance nouvelle, pourquoi ne pourrois-je pas aller, par une suite d'analyses, de connoissance en connoissance? En un mot, pourquoi ne trouverois-je pas ce que j'ignore dans des sensations où ils l'ont trouvé, & qui nous sont communes?

Sans doute ils me feroient facilement découvrir tout ce qu'ils ont découvert, s'ils savoient toujours eux-mêmes comment ils se sont instruits. Mais ils l'ignorent, parce que c'est une chose qu'ils ont mal observée, ou à laquelle la plupart n'ont pas même pensé. Certainement ils ne se sont instruits qu'autant qu'ils ont fait des analyses, & qu'ils les ont bien faites. Mais ils ne le remarquoient pas: la nature les faisoit en quelque sorte en eux sans eux; & ils aimoient à croire que l'avantage d'acquérir des connoissances est un don, un talent qui ne se communique pas facilement. Il ne faut donc pas s'étonner si nous avons de la peine à les entendre: dès qu'on se pique de talens privilégiés, on n'est pas fait pour se mettre à la portée des autres.

Quoi qu'il en soit, tout le monde est forcé de reconnoître que nous ne pouvons aller que du connu à l'inconnu. Voyons l'usage que nous pouvons faire de cette vérité.

Encore enfans, nous avons acquis des connoissances par une suite d'observations & d'analyses. C'est donc à ces connoissances que nous devons recommencer pour continuer nos études. Il faut les observer, les analyser, & découvrir, s'il est possible, tout ce qu'elles renferment.

Ces connoissances sont une collection d'idées; & cette collection est un systême bien ordonné; c'est-à-dire, une suite d'idées exactes, où l'analyse a mis l'ordre qui est entre les choses mêmes. Si les idées étoient peu exactes & sans ordre, nous n'aurions que des connoissances imparfaites, qui même ne seroient pas proprement des connoissances. Mais il n'y a personne qui n'ait quelque systême d'idées exactes bien ordonnées; si ce n'est pas sur des matières de spéculation, ce sera du moins sur des choses d'usage, relatives à nos besoins. Il n'en faut pas davantage. C'est à ces idées qu'il faut prendre ceux qu'on veut instruire; & il est évident qu'il faut leur en faire remarquer l'origine & la génération, si, de ces idées, on veut les conduire à d'autres.

Or, si nous observons l'origine & la génération des idées, nous les verrons naître successivement les unes des autres; & si cette succession est conforme à la manière dont nous les acquérons, nous en aurons bien fait l'analyse. L'ordre de l'analyse est donc ici l'ordre même de la génération des idées.

Nous avons dit que les idées des objets sensibles ne sont, dans leur origine, que les sensations qui représentent ces objets. Mais il n'existe dans la nature que des individus: donc nos premières idées ne sont que des idées individuelles, des idées de tel ou tel objet.

Nous n'avons pas imaginé des noms pour chaque individu, nous avons seulement distribué les individus dans différentes classes, que nous distinguons par des noms particuliers; & ces classes sont ce qu'on nomme *genres* & *espèces*. Nous avons, par exemple, mis dans la classe d'arbre, les plantes dont la tige s'élève à une certaine hauteur, pour se diviser en une multitude de branches, & former de tous ses rameaux une touffe plus ou moins grande. Voilà une classe générale qu'on nomme *genre*. Lorsqu'ensuite on a observé que les arbres diffèrent par la grandeur, par la structure, par les fruits, &c. on a distingué d'autres classes subordonnées à la première qui les comprend toutes; & ces classes subordonnées sont ce qu'on nomme *espèces*.

C'est ainsi que nous distribuons dans différentes classes les choses qui peuvent venir à notre connoissance: par ce moyen, nous leur donnons à chacune une place marquée, & nous savons toujours où les reprendre. Oublions ces classes pour un moment, & imaginons qu'on eût donné à chaque individu un nom différent: nous sentons aussi-tôt que la multitude des noms eût fatigué notre mémoire pour tout confondre, & qu'il nous eût été impossible d'étudier les objets qui se multiplient sous nos yeux, & de nous en faire des idées distinctes.

Rien n'est donc plus raisonnable que cette distribution; & quand on considère combien elle nous est utile, ou même nécessaire, on seroit porté à croire que nous l'avons faite à dessein. Mais on se tromperoit: ce dessein appartient uniquement à la nature; c'est elle qui a commencé à notre insu.

Un enfant nommera *arbre*, d'après nous, le premier arbre que nous lui montrerons, & ce nom sera pour lui le nom d'un individu. Cependant, si on lui montre un autre arbre, il n'imaginera pas d'en demander le nom: il le nommera *arbre*, & il rendra ce nom commun à deux individus. Il le rendra de même commun à trois, à quatre, & enfin à toutes les plantes qui lui paroîtront avoir quelque ressemblance avec les premiers arbres qu'il a vus. Ce nom deviendra

même si général, qu'il nommera *arbre* tout ce que nous nommons *plante*. Il est naturellement porté à généraliser, parce qu'il lui est plus commode de se servir d'un nom qu'il sait, que d'en apprendre un nouveau. Il généralise donc sans avoir formé le dessein de généraliser, & sans même remarquer qu'il généralise. C'est ainsi qu'une idée individuelle devient tout-à-coup générale : souvent même elle le devient trop ; & cela arrive toutes les fois que nous confondons des choses qu'il eût été utile de distinguer.

Cet enfant le sentira bientôt lui-même. Il ne dira pas : j'ai trop généralisé, il faut que je distingue différentes espèces d'arbres : il formera, sans dessein & sans le remarquer, des classes subordonnées, comme il a formé, sans dessein & sans le remarquer, une classe générale. Il ne fera qu'obéir à ses besoins. C'est pourquoi je dis qu'il fera ces distributions naturellement & à son insu. En effet, si on le mène dans un jardin, & qu'on lui fasse cueillir & manger différentes sortes de fruits, nous verrons qu'il apprendra bientôt les noms de cerisier, pêcher, poirier, pommier, & qu'il distinguera différentes espèces d'arbres.

Nos idées commencent donc par être individuelles, pour devenir tout-à-coup aussi générales qu'il est possible ; & nous ne les distribuons ensuite dans différentes classes qu'autant que nous sentons le besoin de les distinguer. Voilà l'ordre de leur génération.

Puisque nos besoins sont le motif de cette distribution, c'est pour eux qu'elle se fait. Les classes, qui se multiplient plus ou moins, forment donc un systême dont toutes les parties se lient naturellement, parce que tous nos besoins tiennent les uns aux autres ; & ce systême, plus ou moins étendu, est conforme à l'usage que nous voulons faire des choses. Le besoin, qui nous éclaire, nous donne peu à peu le discernement, qui nous fait voir dans un temps des différences où peu auparavant nous n'en appercevions pas ; & si nous étendons & perfectionnons ce systême, c'est parce que nous continuons comme la nature nous a fait commencer.

Les philosophes ne l'ont donc pas imaginé : ils l'ont trouvé en observant la nature ; & s'ils avoient mieux observé, ils l'auroient expliqué beaucoup mieux qu'ils n'ont fait. Mais ils ont cru qu'il étoit à eux, & ils l'ont traitée comme s'il étoit à eux en effet. Ils y ont mis de l'arbitraire, de l'absurde, & ils ont fait un étrange abus des idées générales.

Malheureusement nous avons cru apprendre d'eux ce systême, que nous avions appris d'un meilleur maître. Mais parce que la nature ne nous faisoit pas remarquer qu'elle nous l'enseignoit, nous avons cru en devoir la connoissance à ceux qui ne manquoient pas de nous faire remarquer qu'ils étoient nos maîtres. Nous avons donc confondu les leçons des philosophes avec les leçons de la nature, & nous avons mal raisonné.

D'après tout ce que nous avons dit, former une classe de certains objets, ce n'est autre chose que donner un même nom à tous ceux que nous jugeons semblables ; & quand de cette classe nous en formons deux ou davantage, nous ne faisons encore autre chose que former de nouveaux noms, pour distinguer des objets que nous jugeons différens. C'est uniquement par cet artifice que nous mettons de l'ordre dans nos idées ; mais cet artifice ne fait que cela ; & il faut bien remarquer qu'il ne peut rien faire de plus. En effet, nous nous tromperions grossièrement, si nous nous imaginions qu'il y a dans la nature des espèces & des genres, parce qu'il y a des espèces & des genres dans notre manière de concevoir. Les noms généraux ne sont proprement les noms d'aucune chose existante ; ils n'expriment que les vues de l'esprit, lorsque nous considérons les choses sous des rapports de ressemblance ou de différence. Il n'y a point d'arbre en général, de pommier en général, de poirier en général ; il n'y a que des individus. Donc il n'y a dans la nature ni genre ni espèces. Cela est si simple, qu'on croiroit inutile de le remarquer : mais souvent les choses les plus simples échappent, précisément parce qu'elles sont simples : nous dédaignons de les observer, & c'est là une des principales causes de nos mauvais raisonnemens & de nos erreurs.

Ce n'est pas d'après la nature des choses que nous distinguons des classes, c'est d'après notre manière de concevoir. Dans les commencemens, nous sommes frappés des ressemblances, & nous sommes comme un enfant qui prend toutes les plantes pour des arbres. Dans la suite, le besoin d'observer développe notre discernement ; & parce qu'alors nous remarquons des différences, nous faisons de nouvelles classes.

Plus notre discernement se perfectionne, plus les classes peuvent se multiplier ; & parce qu'il n'y a pas deux individus qui ne diffèrent par quelque endroit, il est évident qu'il y auroit autant de classes que d'individus, si à chaque différence on vouloit faire une classe nouvelle. Alors il n'y auroit plus d'ordre dans nos idées, & la confusion succéderoit à la lumière qui se répandoit sur elle, lorsque nous généralisions avec méthode.

Il y a donc un terme après lequel il faut s'arrêter : car s'il importe de faire des distinctions, il importe plus encore de n'en pas trop faire. Quand on n'en fait pas assez, s'il y a des choses qu'on ne distingue pas, & qu'on devroit distinguer, il en reste au moins qu'on distingue. Quand on en fait trop, on brouille tout, parce que l'esprit s'égare dans un grand nombre de distinctions dont il ne sent pas la nécessité. Demandera-t-on jusqu'à quel point les genres & les

les espéces peuvent se multiplier ? Je réponds, ou plutôt la nature répond elle-même, jusqu'à ce que nous ayons assez de classes pour nous régler dans l'usage des choses relatives à nos besoins : & la justesse de cette réponse est sensible, puisque ce sont nos besoins seuls qui nous déterminent à distinguer des classes, puisque nous n'imaginons pas de donner des noms à des choses dont nous ne voulons rien faire. Au moins est-ce ainsi que les hommes se conduisent naturellement. Il est vrai que lorsqu'ils s'écartent de la nature pour devenir de mauvais philosophes, ils croient qu'à force de distinctions aussi subtiles qu'inutiles, ils expliqueront tout, & ils brouillent tout.

Tout est distinct dans la nature ; mais notre esprit est trop borné pour la voir en détail d'une manière distincte. En vain nous analysons ; il reste toujours des choses que nous ne pouvons analyser, & que, par cette raison, nous ne voyons que confusément. L'art de classer, si nécessaire pour se faire des idées exactes, n'éclaire que les points principaux : les intervalles restent dans l'obscurité, & dans ces intervalles, les classes mitoyennes se confondent. Un arbre, par exemple, & un arbrisseau sont deux espèces bien distinctes. Mais un arbre peut être plus petit, un arbrisseau peut être plus grand ; & l'on arrive à une plante qui n'est ni arbre ni arbrisseau, ou qui est tout-à-la-fois l'un & l'autre ; c'est-à-dire, qu'on ne sait plus à quelle espèce la rapporter.

Ce n'est pas là un inconvénient : car demander si cette plante est un arbre ou un arbrisseau, ce n'est pas, dans le vrai, demander ce qu'elle est ; c'est seulement demander si nous devons lui donner le nom d'arbre, ou celui d'arbrisseau. Or il importe peu qu'on lui donne l'un plutôt que l'autre : si elle est utile, nous nous en servirons & nous la nommerons *plante*. On n'agiteroit jamais de pareilles questions, si l'on ne supposoit pas qu'il y a dans la nature comme dans notre esprit, des genres & des espèces. Voilà l'abus qu'on fait des classes : il le falloit connoître. Il nous reste à observer jusqu'où s'étendent nos connoissances, lorsque nous classons les choses que nous étudions.

Dès que nos sensations sont les seules idées que nous ayons des objets sensibles, nous ne voyons en eux que ce qu'elles représentent : au-delà nous n'appercevons rien, & par conséquent nous ne pouvons rien connoître.

Il n'y a donc point de réponse à faire à ceux qui demandent, quel est le sujet des qualités du corps ? quelle est sa nature ? quelle est son essence ? Nous ne voyons pas ces sujets, ces natures, ces essences : en vain même on voudroit nous les montrer, ce seroit entreprendre de faire voir des couleurs à des aveugles. Ce sont-là des mots dont nous n'avons point d'idées ; ils signifient seulement qu'il y a sous les qualités quelque chose que nous ne connoissons pas.

L'analyse ne nous donne des idées exactes, qu'autant qu'elle ne nous fait voir dans les choses que ce qu'on y voit ; & il faut nous accoutumer à ne voir que ce que nous voyons. Cela n'est pas facile au commun des hommes, ni même au commun des philosophes. Plus on est ignorant, plus on est impatient de juger : on croit tout savoir avant d'avoir rien observé ; & l'on diroit que la connoissance de la nature est une espèce de divination qui se fait avec des mots.

Les idées exactes que l'on acquiert par l'analyse, ne sont pas toujours des idées complettes : elles ne peuvent même jamais l'être, lorsque nous nous occupons des objets sensibles. Alors nous ne découvrons que quelques qualités, & nous ne pouvons connoître qu'en partie.

Nous ferons l'étude de chaque objet de la même manière que nous faisions celle de cette campagne qu'on voyoit des fenêtres de notre château : car il y a dans chaque objet, comme dans cette campagne, des choses principales auxquelles toutes les autres doivent se rapporter. C'est dans cet ordre qu'il les faut saisir, si l'on veut se faire des idées distinctes & bien ordonnées. Par exemple, tous les phénomènes de la nature supposent l'étendue & le mouvement : toutes les fois donc que nous voudrons en étudier quelques-uns, nous regarderons l'étendue & le mouvement comme les principales qualités des corps.

Nous avons vu comment l'analyse nous fait connoître les objets sensibles, & comment les idées qu'elle nous en donne sont distinctes & conformes à l'ordre des choses. Il faut se souvenir que cette méthode est l'unique, & qu'elle doit être absolument la même dans toutes nos études : car étudier des sciences différentes, ce n'est pas changer de méthode, c'est seulement appliquer la même méthode à des objets différens, c'est refaire ce qu'on a déjà fait ; & le grand point est de le bien faire une fois, pour le savoir faire toujours. Voilà, dans le vrai, où nous en étions, lorsque nous avons commencé. Dès notre enfance, nous avons tous acquis des connoissances : nous avons donc suivi à notre insu une bonne méthode. Il ne nous restoit qu'à le remarquer, c'est ce que nous avons fait ; & nous pouvons désormais appliquer cette méthode à de nouveaux objets.

Des idées des choses qui ne tombent pas sous les sens.

En observant les objets sensibles, nous nous élevons naturellement à des objets qui ne tombent pas sous les sens, parce que, d'après les effets qu'on voit, on juge des causes qu'on ne voit pas.

Le mouvement d'un corps eſt un effet : il a donc une cauſe. Il eſt hors de doute que cette cauſe exiſte, quoiqu'aucun de mes ſens ne me la faſſe appercevoir, & je la nomme force. Ce nom ne me la fait pas mieux connoître : je ne ſais que ce que je ſavois auparavant, c'eſt que le mouvement a une cauſe que je ne connois pas ; mais j'en puis parler : je la juge plus grande ou plus foible, ſuivant que le mouvement eſt plus grand ou plus foible lui-même ; & je la meſure en quelque ſorte, en meſurant le mouvement.

Le mouvement ſe fait dans l'eſpace & dans le temps. J'apperçois l'eſpace, en voyant les objets ſenſibles qui l'occupent ; & j'apperçois la durée dans la ſucceſſion de mes idées ou de mes ſenſations ; mais je ne vois rien d'abſolu ni dans l'eſpace ni dans le temps. Les ſens ne ſauroient me dévoiler ce que les choſes ſont en elles-mêmes ; ils ne me montrent que quelques-uns des rapports qu'elles ont entre elles, & quelques-uns de ceux qu'elles ont à moi. Si je meſure l'eſpace, le temps, le mouvement & la force qui le produit, c'eſt que le réſultat de mes meſures ne ſont que des rapports : car chercher des rapports, ou meſurer, c'eſt la même choſe.

Parce que nous donnons des noms à des choſes dont nous avons une idée, on ſuppoſe que nous avons une idée de toutes celles auxquelles nous donnons des noms. Voilà une erreur dont il faut ſe garantir. Il ſe peut qu'un nom ne ſoit donné à une choſe que parce que nous ſommes aſſurés de ſon exiſtence : le mot force en eſt la preuve.

Le mouvement que j'ai conſidéré comme un effet, devient une cauſe à mes yeux, auſſi-tôt que j'obſerve qu'il eſt par-tout, & qu'il produit ou concourt à produire tous les phénomènes de la nature. Alors, je puis, en obſervant les loix du mouvement, étudier l'univers, comme d'une fenêtre j'étudie une campagne : la méthode eſt la même.

Mais quoique dans l'univers tout ſoit ſenſible, nous ne voyons pas tout ; & quoique l'art vienne au ſecours des ſens, ils ſont toujours trop foibles. Cependant, ſi nous obſervons bien, nous découvrons des phénomènes ; nous les voyons comme une ſuite de cauſes & d'effets, former différens ſyſtêmes ; & nous nous faiſons des idées exactes de quelques parties du grand tout. C'eſt ainſi que les philoſophes modernes ont fait des découvertes qu'on n'auroit pas jugé poſſibles quelques ſiècles auparavant, & qui font préſumer qu'on en peut faire d'autres.

Mais comme nous avons jugé que le mouvement a une cauſe, parce qu'il eſt un effet, nous jugerons que l'univers a également une cauſe, parce qu'il eſt un effet lui-même ; & cette cauſe, nous la nommerons *Dieu*.

Il n'en eſt pas de ce mot comme de celui de *force*, dont nous n'avons point d'idée. Dieu, il vrai, ne tombe point ſous les ſens ; mais il a imprimé ſon caractère dans les choſes ſenſibles ; nous l'y voyons, & les ſens nous élèvent juſqu'à lui.

En effet, lorſque je remarque que les phénomènes naiſſent les uns des autres, comme une ſuite d'effets & de cauſes, je vois néceſſairement une première cauſe ; & c'eſt à l'idée de cauſe première que commence l'idée que je me fais de Dieu.

Dès que cette cauſe eſt première, elle eſt indépendante, néceſſaire ; elle eſt toujours, & elle embraſſe dans ſon immenſité & dans ſon éternité tout ce qui exiſte.

Je vois de l'ordre dans l'univers : j'obſerve ſur-tout cet ordre dans les parties que je connois le mieux. Si j'ai de l'intelligence moi-même, je ne l'ai acquiſe qu'autant que les idées dans mon eſprit ſont conformes à l'ordre des choſes hors de moi ; & mon intelligence n'eſt qu'une copie, & une copie bien foible de l'intelligence avec laquelle ont été ordonnées les choſes que je conçois, & celles que je ne conçois pas. La première cauſe eſt donc intelligente : elle a tout ordonné, par-tout & de tout temps ; & ſon intelligence, comme ſon immenſité & ſon éternité, embraſſe tous les temps & tous les lieux.

Puiſque la première cauſe eſt indépendante, elle peut ce qu'elle veut ; & puiſqu'elle eſt intelligente, elle veut avec connoiſſance, & par conſéquent avec choix : elle eſt libre.

Comme intelligente, elle apprécie tout ; comme libre, elle agit en conſéquence. Ainſi, d'après les idées que nous nous ſommes faites de ſon intelligence & de ſa liberté, nous nous formons une idée de ſa bonté, de ſa juſtice, de ſa miſéricorde, de ſa providence, en un mot. Voilà une idée parfaite de la divinité. Elle ne vient & ne peut venir que des ſens : mais elle ſe développera d'autant plus que nous approfondirons mieux l'ordre que Dieu a mis dans ſes ouvrages.

Continuation du même ſujet.

Le mouvement, conſidéré comme cauſe de quelque effet, ſe nomme *action*. Un corps qui ſe meut, agit ſur l'air qu'il diviſe & ſur les corps qu'il choque : mais ce n'eſt-là que l'action d'un corps inanimé.

L'action d'un corps animé eſt également dans le mouvement. Capables de différens mouvemens, ſuivant la différence des organes dont il a été doué, il a différentes manières d'agir ; & chaque eſpèce a, dans ſon action, comme dans ſon organiſation, quelque choſe qui lui eſt propre.

Toutes ces actions tombent ſous les ſens, & il ſuffit de les obſerver pour s'en faire une idée. Il n'eſt pas plus difficile de remarquer comment le corps prend ou perd les habitudes : car chacun ſait, par ſa propre expérience, que ce qu'on a ſouvent répété, on le ſait, ſans avoir beſoin

d'y penser; & qu'au contraire on ne fait plus avec la même facilité ce qu'on a cessé de faire pendant quelque temps. Pour contracter une habitude, il suffit donc de faire & de refaire à plusieurs reprises; & pour la perdre, il suffit de ne plus faire.

Ce sont les actions de l'ame qui déterminent celles du corps; & d'après celles-ci qu'on voit, on juge de celles-là qu'on ne voit pas. Il suffit d'avoir remarqué ce qu'on fait, lorsqu'on desire ou qu'on craint, pour appercevoir dans les mouvemens des autres leurs desirs ou leurs craintes. C'est ainsi que les actions du corps représentent les actions de l'ame, & dévoilent quelquefois jusqu'aux plus secrettes pensées. Ce langage est celui de la nature: il est le premier, le plus expressif, le plus vrai; & nous verrons que c'est d'après ce modèle que nous avons appris à faire des langues.

Les idées morales paroissent échapper aux sens: elles échappent du moins à ceux de ces philosophes qui nient que nos connoissances viennent des sensations. Ils demanderoient volontiers de quelle couleur est la vertu, de quelle couleur est le vice. Je réponds que la vertu consiste dans l'habitude des bonnes actions, comme le vice consiste dans l'habitude des mauvaises. Or ces habitudes & ces actions sont visibles.

Mais la moralité des actions est-elle une chose qui tombe sous les sens? Pourquoi donc n'y tomberoit-elle pas? Cette moralité consiste uniquement dans la conformité de nos actions avec les loix: or, ces actions sont visibles, & les loix le sont également, puisqu'elles sont des conventions que les hommes ont faites.

Si les loix, dira-t-on, sont des conventions, elles sont donc arbitraires. Il peut y en avoir d'arbitraires: il n'y en a même que trop: mais celles qui déterminent si nos actions sont bonnes ou mauvaises, ne le sont pas, & ne peuvent pas l'être. Elles sont notre ouvrage, parce que ce sont des conventions que nous avons faites: cependant nous ne les avons pas faites seuls; la nature les faisoit avec nous, elle nous les dictoit, & il n'étoit pas en notre pouvoir d'en faire d'autres. Les besoins & les facultés de l'homme étant donnés, les loix sont données elles-mêmes; & quoique nous les fassions, Dieu, qui nous a créés avec tels besoins & telles facultés, est, dans le vrai, notre seul législateur. En suivant ces loix conformes à sa volonté & à notre nature, c'est donc à lui que nous obéissons; & voilà ce qui acheve la moralité des actions.

Si, de ce que l'homme est libre, on juge qu'il y a souvent de l'arbitraire dans ce qu'il fait, la conséquence sera juste; mais si l'on juge qu'il n'y a jamais que de l'arbitraire, on se trompera. Comme il ne dépend pas de nous de ne pas avoir les besoins qui sont une suite de notre conformation, il ne dépend pas de nous de n'être pas portés à faire ce à quoi nous sommes déterminés par ces besoins; & si nous ne le faisons pas, nous en sommes punis.

Analyse des facultés de l'ame.

Nous avons vu comment la nature nous apprend à faire l'analyse des objets sensibles, & nous donne, par cette voie, des idées de toutes espèces. Nous ne pouvons donc pas douter que toutes nos connoissances ne viennent des sens.

Mais il s'agit d'étendre la sphère de nos connoissances. Or, si pour l'étendre, nous avons besoin de savoir conduire notre esprit, on conçoit que, pour apprendre à le conduire, il le faut connoître parfaitement. Il s'agit donc de démêler toutes les facultés qui sont enveloppées dans la faculté de penser. Pour remplir cet objet & d'autres encore, quels qu'ils puissent être, nous n'aurons pas à chercher, comme on a fait jusqu'à présent, une nouvelle méthode à chaque étude nouvelle: l'analyse doit suffire à toutes, si nous savons l'employer.

C'est l'ame seule qui connoît, parce que c'est l'ame seule qui sent; & il n'appartient qu'à elle de faire l'analyse de tout ce qui lui est connu par sensation. Cependant comment apprendra-t-elle à se conduire, si elle ne se connoît pas elle-même, si elle ignore ses facultés? Il faut donc comme nous venons de le remarquer, qu'elle s'étudie, il faut que nous découvrions toutes les facultés dont elle est capable. Mais où les découvrirons-nous, sinon dans la faculté de sentir? Certainement cette faculté enveloppe toutes celles qui peuvent venir à notre connoissance. Si ce n'est que parce que l'ame sent, que nous connoissons les objets qui sont hors d'elle, connoîtrons-nous ce qui se passe en elle, autrement que par ce qu'elle sent? Tout nous invite donc à faire l'analyse de la faculté de sentir: essayons.

Une réflexion rendra cette analyse bien facile; c'est que, pour décomposer la faculté de sentir, il suffit d'observer successivement tout ce qui s'y passe, lorsque nous acquérons une connoissance quelconque. Je dis une connoissance quelconque, parce que ce qui s'y passe pour en acquérir plusieurs, ne peut être qu'une répétition de ce qui s'est passé pour en acquérir une seule.

Lorsqu'une campagne s'offre à ma vue, je vois tout d'un premier coup-d'œil, & je ne discerne rien encore. Pour démêler différens objets & me faire une idée distincte de leur forme & de leur situation, il faut que j'arrête mes regards sur chacun d'eux: c'est ce que nous avons déjà observé. Mais quand j'en regarde un, les autres, quoique je les voie encore, sont cependant, par rapport à moi, comme si je ne les voyois plus; & parmi tant de sensations qui se font à-la-fois, il semble que je n'en éprouve qu'une, celle de l'objet sur lequel je fixe mes regards.

Ce regard est une action par laquelle mon œil tend à l'objet sur lequel il se dirige : par cette raison je lui donne le nom d'*attention* ; & il m'est évident que cette direction de l'organe est toute la part que le corps peut avoir à l'attention. Quelle est donc la part de l'ame ? Une sensation que nous éprouvons comme si elle étoit seule, parce que toutes les autres sont comme si nous ne les éprouvions pas.

L'attention que nous donnons à un objet, n'est donc, de la part de l'ame, que la sensation que cet objet fait sur nous ; sensation qui devient en quelque sorte exclusive ; & cette faculté est la première que nous remarquons dans la faculté de sentir.

Comme nous donnons notre attention à un objet, nous pouvons la donner à deux à-la-fois. Alors, au lieu d'une seule sensation exclusive, nous en éprouvons deux ; & nous disons que nous les comparons, parce que nous ne les éprouvons exclusivement que pour les observer l'une à côté de l'autre, sans être distraits par d'autres sensations : or, c'est proprement ce que signifie le mot *comparer*.

La comparaison n'est donc qu'une double attention : elle consiste dans deux sensations qu'on éprouve comme si on les éprouvoit seules, & qui excluent toutes les autres.

Un objet est présent ou absent. S'il est présent, l'attention est la sensation qu'il fait actuellement sur nous ; s'il est absent, l'attention est le souvenir de la sensation qu'il a faite. C'est à ce souvenir que nous devons le pouvoir d'exercer la faculté de comparer des objets absens comme des objets présens. Nous traiterons bientôt de la mémoire.

Nous ne pouvons comparer deux objets, ou éprouver, comme l'une à côté de l'autre, les deux sensations qu'ils font exclusivement sur nous, qu'aussi-tôt nous n'appercevions qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent. Or, appercevoir des ressemblances ou des différences, c'est juger : le jugement n'est donc encore que sensation.

Si, par un premier jugement, je connois un rapport, pour en connoître un autre, j'ai besoin d'un second jugement. Que je veuille, par exemple, savoir en quoi deux arbres diffèrent, j'en observerai successivement la forme, la tige, les branches, les feuilles, les fruits, &c. je comparerai successivement toutes ces choses ; je ferai une suite de jugemens ; & parce qu'alors mon attention réfléchit en quelque sorte, d'un objet sur un objet, je dirai que je réfléchis. La réflexion n'est donc qu'une suite de jugemens qui se font par une suite de comparaisons ; & puisque, dans les comparaisons & dans les jugemens, il n'y a que des sensations, il n'y a donc aussi que des sensations dans la réflexion.

Lorsque, par la réflexion, on a remarqué les qualités par où les objets diffèrent, on peut, par la même réflexion, rassembler dans un seul les qualités qui sont séparées dans plusieurs. C'est ainsi qu'un poëte se fait, par exemple, l'idée d'un héros qui n'a jamais existé. Alors les idées qu'on se fait sont des images qui n'ont de réalité que dans l'esprit ; & la réflexion qui fait ces images prend le nom d'*imagination*.

Un Jugement que je prononce peut en renfermer implicitement un autre que je ne prononce pas. Si je dis qu'un corps est pesant, je dis implicitement que si on ne le soutient pas, il tombera. Or, lorsqu'un second jugement est ainsi renfermé dans un autre, on le peut prononcer comme une suite du premier, & par cette raison on dit qu'il en est la conséquence. On dira, par exemple : Cette voûte est bien pesante, donc si elle n'est pas assez soutenue, elle tombera. Voilà ce qu'on entend par *faire un raisonnement* ; ce n'est autre chose que prononcer deux jugemens de cette espèce. Il n'y a donc que des sensations dans nos raisonnemens comme dans nos jugemens.

Le second jugement du raisonnement que nous venons de faire, est sensiblement renfermé dans le premier, & c'est une conséquence qu'on n'a pas besoin de chercher. Il faudroit au contraire chercher si le second jugement ne se montroit pas dans le premier d'une manière aussi sensible ; c'est-à-dire, qu'il faudroit, en allant du connu à l'inconnu, passer par une suite de jugemens intermédiaires, du premier jusqu'au dernier, & les voir tous successivement renfermés les uns dans les autres. Ce jugement, par exemple : *Le mercure se soutient à une certaine hauteur dans le tube d'un baromètre*, est renfermé implicitement dans celui-ci, *l'air est pesant*. Mais parce qu'on ne le voit pas tout-à-coup, il faut, en allant du connu à l'inconnu, découvrir, par une suite de jugemens intermédiaires, que le premier est une conséquence du second. Nous avons déja fait de pareils raisonnemens ; nous en ferons encore ; & quand nous aurons contracté l'habitude d'en faire, il ne nous sera pas difficile d'en démêler tout l'artifice. On explique toujours les choses qu'on fait faire : commençons donc par raisonner.

Vous voyez que toutes les facultés que nous venons d'observer, sont renfermées dans la faculté de sentir. L'ame acquiert par elle toutes ses connoissances : par elle elle entend les choses qu'elle étudie, en quelque sorte, comme par l'oreille elle entend les sons : c'est pourquoi la réunion de toutes ces facultés se nomme *entendement* : l'entendement comprend donc l'attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, l'imagination & le raisonnement. On ne sauroit s'en faire une idée plus exacte.

Continuation du même sujet.

En considérant nos sensations comme repré-

sentatives, nous en avons vu naître toutes nos idées & toutes les opérations de l'entendement: si nous les considérons comme agréables ou désagréables, nous en verrons naître toutes les opérations qu'on rapporte à la volonté.

Quoique, par souffrir, on entende proprement éprouver une sensation désagréable, il est certain que la privation d'une sensation agréable est une souffrance plus ou moins grande. Mais il faut remarquer qu'être privé & manquer ne signifient pas la même chose. On peut n'avoir jamais joui des choses dont on manque; on peut même ne les pas connoître. Il en est tout autrement des choses dont nous sommes privés: non-seulement nous les connoissons, mais encore nous sommes dans l'habitude d'en jouir, ou du moins d'imaginer le plaisir que la jouissance peut promettre. Or une pareille privation est une souffrance, qu'on nomme plus particulièrement *besoin*. Avoir besoin d'une chose, c'est souffrir parce qu'on en est privé.

Cette souffrance, dans son plus foible degré, est moins une douleur qu'un état où nous ne nous trouvons pas bien, où nous ne sommes pas à notre aise: je nomme cet état *mal-aise*.

Le mal-aise nous porte à nous donner des mouvemens pour nous procurer la chose dont nous avons besoin. Nous ne pouvons donc pas rester dans un parfait repos; &, par cette raison, le mal-aise prend le nom d'*inquiétude*. Plus nous trouvons d'obstacles à jouir, plus notre inquiétude croît; & cet état peut devenir un tourment.

Le besoin ne trouble notre repos ou ne produit l'inquiétude, que parce qu'il détermine les facultés du corps & de l'ame sur les objets dont la privation nous fait souffrir. Nous nous retraçons le plaisir qu'ils nous ont fait: la réflexion nous fait juger de celui qu'ils peuvent nous faire encore: l'imagination l'exagère; & pour jouir, nous nous donnons tous les mouvemens dont nous sommes capables. Toutes nos facultés se dirigent donc sur les objets dont nous sentons le besoin; & cette direction est proprement ce que nous entendons par *desir*.

Comme il est naturel de se faire une habitude de jouir des choses agréables, il est naturel aussi de se faire une habitude de les desirer; & les desirs tournés en habitudes, se nomment *passions*. De pareils desirs sont en quelque sorte permanens; ou du moins, s'ils se suspendent par intervalles, ils se renouvellent à la plus légère occasion. Plus ils sont vifs, plus les passions sont violentes.

Si, lorsque nous desirons une chose, nous jugeons que nous l'obtiendrons, alors ce jugement joint au desir, produit l'espérance. Un autre jugement produira la volonté: c'est celui que nous portons, lorsque l'expérience nous a fait une habitude de juger, que nous ne devons trouver aucun obstacle à nos desirs. *Je veux* signifie *je desire, & rien ne peut s'opposer à mon desir; tout y doit concourir.*

Telle est au propre l'acception du mot *volonté*. Mais on est dans l'usage de lui donner une signification plus étendue, & l'on entend par *volonté*, une faculté qui comprend toutes les habitudes qui naissent du besoin, les desirs, les passions, l'espérance, le désespoir, la crainte, la confiance, la présomption, & plusieurs autres dont il est facile de se faire des idées.

Enfin, le mot *pensée*, plus général encore, comprend dans son acception toutes les facultés de l'entendement & toutes celles de la volonté. Car penser c'est sentir, donner son attention, comparer, juger, réfléchir, imaginer, raisonner, desirer, avoir des passions, espérer, craindre, &c.

Nous avons expliqué comment les facultés de l'ame naissent successivement de la sensation; & on voit qu'elles ne sont que la sensation qui se transforme, pour devenir chacune d'elles.

Dans la seconde partie de cet ouvrage, nous nous proposons de découvrir tout l'artifice du raisonnement. Il s'agit donc de nous préparer à cette recherche; & nous nous y préparerons en essayant de raisonner sur une matière qui est simple & facile, quoiqu'on soit porté à en juger autrement, quand on pense aux efforts qu'on a faits jusqu'à présent, pour l'expliquer toujours fort mal. Ce sera le sujet du chapitre suivant.

Des causes de la sensibilité & de la mémoire.

Il n'est pas possible d'expliquer en détail toutes les causes physiques de la sensibilité & de la mémoire. Mais au lieu de raisonner d'après de fausses hypothèses, on pourroit consulter l'expérience & l'analogie. Expliquons ce qu'on peut expliquer; & ne nous piquons pas de rendre raison de tout.

Les uns se représentent les nerfs comme des cordes tendues, capables d'ébranlemens & de vibrations; & ils croient avoir deviné la cause des sensations & de la mémoire. Il est évident que cette supposition est tout-à-fait imaginaire.

D'autres disent que le cerveau est une substance molle, dans laquelle les esprits animaux font des traces. Ces traces se conservent: les esprits animaux passent & repassent; l'animal est doué de sentiment & de mémoire. Ils n'ont pas fait attention que si la substance du cerveau est assez molle pour recevoir des traces, elle n'aura pas assez de consistance pour les conserver; & ils n'ont pas considéré combien il est impossible qu'une infinité de traces subsistent dans une substance où il y a une action, une circulation continuelles.

C'est en jugeant des nerfs par les cordes d'un instrument, qu'on a imaginé la première hypo-

thèse ; & l'on a imaginé la seconde, en se représentant les impressions qui se font dans le cerveau par des empreintes sur une surface dont toutes les parties sont en repos. Certainement ce n'est pas là raisonner d'après l'observation, ni d'après l'analogie ; c'est comparer des choses qui n'ont point de rapport.

J'ignore s'il y a des esprits animaux ; j'ignore même si les nerfs sont l'organe du sentiment. Je ne connois ni le tissu des fibres, ni la nature des solides, ni celle des fluides : je n'ai, en un mot, de tout ce méchanisme qu'une idée fort imparfaite & fort vague. Je sais seulement qu'il y a un mouvement qui est le principe de la végétation & de la sensibilité ; que l'animal vit tant que ce mouvement subsiste, qu'il meurt, dès que ce mouvement cesse.

L'expérience m'apprend que l'animal peut être réduit à un état de végétation : il y est naturellement par un sommeil profond, il y est accidentellement par une attaque d'apoplexie.

Je ne forme point de conjectures sur le mouvement qui se fait alors en lui. Tout ce que nous savons, c'est que le sang circule, que les viscères & les glandes font les fonctions nécessaires pour entretenir & réparer les forces : mais nous ignorons par quelles loix le mouvement opère tous ces effets. Cependant ces loix existent, & elles font prendre au mouvement les déterminations qui font végéter l'animal.

Mais quand l'animal sort de l'état de végétation pour devenir sensible, le mouvement obéit à d'autres loix, & suit de nouvelles déterminations. Si l'œil, par exemple, s'ouvre à la lumière, les rayons qui le frappent, font prendre au mouvement qui le faisoient végéter, les déterminations qui le rendent sensible. Il en est de même des autres sens. Chaque espèce de sentiment a donc pour cause une espèce particulière de détermination dans le mouvement qui est le principe de la vie.

On voit par-là que le mouvement qui rend l'animal sensible, ne peut être qu'une modification du mouvement qui le fait végéter ; modification occasionnée par l'action des objets sur les sens.

Mais le mouvement qui rend sensible ne se fait pas seulement dans l'organe exposé à l'action des objets extérieurs ; il se transmet encore jusqu'au cerveau, c'est-à-dire, jusqu'à l'organe que l'observation démontre être le premier & le principal ressort du sentiment : la sensibilité a donc pour cause la communication qui est entre les organes & le cerveau.

En effet, que le cerveau, comprimé par quelque cause, ne puisse pas obéir aux impressions envoyées par les organes ; aussi-tôt l'animal devient insensible : la liberté est-elle rendue à ce premier ressort ? alors les organes agissent sur lui, il réagit sur eux, & le sentiment se reproduit.

Quoique libre, il pourroit arriver que le cerveau eût peu, ou que même il n'eût point de communication avec quelque autre partie. Une obstruction, par exemple, ou une forte ligature au bras, diminueroit ou suspendroit le commerce du cerveau avec la main : le sentiment de la main s'affoibliroit donc, ou cesseroit entièrement.

Toutes ces propositions sont constatées par les observations ; je n'ai fait que les dégager de toute hypothèse arbitraire : c'étoit le seul moyen de les mettre dans leur vrai jour.

Dès que les différentes déterminations données au mouvement qui fait végéter, sont l'unique cause physique & occasionnelle de la sensibilité, il s'ensuit que nous ne sentons qu'autant que nos organes touchent où sont touchés ; & c'est par le contact que les objets, en agissant sur les organes, communiquent au mouvement qui fait végéter, les déterminations qui rendent sensible. Ainsi l'on peut considérer l'odorat, l'ouie, la vue & le goût, comme des extensions du tact : l'œil ne verra point, si des corps d'une certaine forme ne viennent heurter contre la rétine : l'oreille n'entendra pas, si d'autres corps d'une forme différente ne viennent frapper le tympan. En un mot le principe de la variété des sensations est dans les différentes déterminations que les objets produisent dans le mouvement, suivant l'organisation des parties exposées à leur action.

Mais comment le contact de certains corpuscules occasionnera-t-il les sensations de son, de lumière, de couleur ? On en pourroit peut-être rendre raison, si l'on connoissoit l'essence de l'ame, le méchanisme de l'œil, de l'oreille, du cerveau, la nature des rayons qui se répandent sur la rétine, & de l'air qui frappe le tympan. Mais c'est ce que nous ignorons ; & l'on peut abandonner l'explication de ces phénomènes à ceux qui aiment à faire des hypothèses sur les choses où l'expérience n'est d'aucun secours.

Si Dieu formoit dans notre corps un nouvel organe, propre à faire prendre au mouvement de nouvelles déterminations, nous éprouverions des sensations différentes de celles que nous avons eues jusqu'à présent. Cet organe nous feroit découvrir dans les objets des propriétés dont aujourd'hui nous ne saurions nous faire aucune idée. Il seroit une source de nouveaux plaisirs, de nouvelles peines, & par conséquent de nouveaux besoins.

Il en faut dire autant d'un septième sens, d'un huitième, & de tous ceux qu'on voudra supposer, quel qu'en soit le nombre. Il est certain qu'un nouvel organe dans notre corps rendroit le mouvement qui le fait végéter, susceptible

de bien des modifications que nous ne saurions imaginer.

Ces sens seroient remués par des corpuscules d'une certaine forme : ils s'instruiroient, comme les autres, d'après le toucher ; & ils apprendroient de lui à rapporter leurs sensations sur les objets.

Mais les sens que nous avons suffisent à notre conservation : ils sont même un trésor de connoissances pour ceux qui savent en faire usage ; & si les autres n'y puisent pas les mêmes richesses, ils ne se doutent pas de leur indigence. Comment imagineroient ils qu'on voit dans des sensations qui leur sont communes, ce qu'ils n'y voient pas eux-mêmes ?

L'action des sens sur le cerveau rend donc l'animal sensible ; mais cela ne suffit pas pour donner au corps tous les mouvemens dont il est capable ; il faut encore que le cerveau agisse sur tous les muscles & sur tous les organes intérieurs destinés à mouvoir chacun des membres. Or l'observation démontre cette action du cerveau.

Par conséquent, lorsque ce principal ressort reçoit certaines déterminations de la part des sens, il en communique d'autres à quelques-unes des parties du corps, & l'animal se meut.

L'animal n'auroit que des mouvemens incertains ; si l'action des sens sur le cerveau, & du cerveau sur les membres n'eût été accompagné d'aucun sentiment. Mû sans éprouver ni peine ni plaisir, il n'eût pris aucun intérêt aux mouvemens de son corps : il ne les eût donc pas observés, il n'eût donc pas appris à les régler lui-même.

Mais dès qu'il est invité par la peine ou par le plaisir, à éviter ou à faire certains mouvemens, c'est une conséquence qu'il se fasse une étude de les éviter ou de les faire. Il compare les sentimens qu'il éprouve : il remarque les mouvemens qui les précèdent, & ceux qui les accompagnent : il tâtonne, en un mot ; & après bien des tâtonnemens, il contracte enfin l'habitude de se mouvoir à sa volonté. C'est alors qu'il a des mouvemens réglés. Tel est le principe de toutes les habitudes du corps.

Ces habitudes sont des mouvemens réglés, qui se font en nous, sans que nous paroissions les diriger nous-mêmes ; parce qu'à force de les avoir répétés, nous les faisons sans avoir besoin d'y penser. Ce sont ces habitudes qu'on nomme *mouvemens naturels*, *actions méchaniques*, *instinct*, & qu'on suppose faussement être nées avec nous. On évitera ce préjugé, si l'on juge de ces habitudes par d'autres qui nous sont devenues tout aussi naturelles, quoique nous nous souvenions de les avoir acquises.

La première fois, par exemple, que je porte les doigts sur un clavecin, ils ne peuvent avoir que des mouvemens incertains : mais à mesure que j'apprends à jouer de cet instrument, je me fais insensiblement une habitude de mouvoir mes doigts sur le clavier. D'abord ils obéissent avec peine aux déterminations que je veux leur faire prendre : peu-à-peu ils surmontent les obstacles ; enfin ils se meuvent d'eux-mêmes à ma volonté, ils la préviennent même, & ils exécutent un morceau de musique, pendant que ma réflexion se porte sur toute autre chose.

Ils contractent donc l'habitude de se mouvoir suivant un certain nombre de déterminations ; & comme il n'est point de touche par où un air ne puisse commencer, il n'est point de détermination qui ne puisse être la première d'une certaine suite : l'exercice combine tous les jours différemment ces déterminations ; les doigts acquièrent tous les jours plus de facilité : enfin, ils obéissent, comme d'eux-mêmes, à une suite de mouvemens déterminés ; & ils y obéissent sans effort, sans qu'il soit nécessaire que j'y fasse attention. C'est ainsi que les organes des sens, ayant contracté différentes habitudes, se meuvent d'eux-mêmes, & que l'ame n'a plus besoin de veiller continuellement sur eux pour en régler les mouvemens.

Mais le cerveau est le premier organe : c'est un centre commun où tous se réunissent, & d'où même tous paroissent naître. En jugeant donc du cerveau par les autres sens, nous serons en droit de conclure que toutes les habitudes du corps passent jusqu'à lui, & que par conséquent les fibres qui le composent, propres par leur flexibilité à des mouvemens de toute espèce, acquièrent, comme les doigts, l'habitude d'obéir à différentes suites de mouvemens déterminés. Cela étant, le pouvoir qu'a mon cerveau de me rappeller un objet, ne peut être que la facilité qu'il a acquise de se mouvoir par lui-même de la même manière qu'il étoit mû, lorsque cet objet frappoit mes sens.

La cause physique & occasionnelle qui conserve ou qui rappelle les idées, est donc dans les déterminations dont le cerveau, ce principal organe du sentiment, s'est fait une habitude, & qui subsistent encore, ou se reproduisent, lors même que les sens cessent d'y concourir ; car nous ne nous retracerions pas les objets que nous avons vus, entendus, touchés, si le mouvement ne prenoit pas les mêmes déterminations que lorsque nous voyons, entendons, touchons. En un mot, l'action méchanique suit les mêmes loix, soit qu'on éprouve une sensation, soit qu'on se souvienne seulement de l'avoir éprouvée, & la mémoire n'est qu'une manière de sentir.

J'ai souvent oui demander : que deviennent les idées dont on cesse de s'occuper ? Où se conservent-elles ? D'où reviennent-elles, lorsqu'elles se représentent à nous ? Est-ce dans l'ame qu'elles existent pendant ces longs intervalles où nous n'y pensons point ? Est-ce dans le corps ?

A ces questions & aux réponses que font les métaphysiciens, on croiroit que les idées sont comme toutes les choses dont nous faisons des provisions, & que la mémoire n'est qu'un vaste magasin. Il seroit tout aussi raisonnable de donner de l'existence aux différentes figures qu'un corps a eues successivement, & de demander que devient la rondeur de ce corps, lorsqu'il prend une autre figure? Où se conserve-t-elle? Et lorsque ce corps redevient rond, d'où lui vient la rondeur?

Les idées sont, comme les sensations, des manières d'être de l'ame. Elles existent tant qu'elles la modifient; elles n'existent plus, dès qu'elles cessent de la modifier. Chercher dans l'ame celles auxquelles je ne pense point du tout, c'est les chercher où elles ne sont plus: les chercher dans le corps; c'est les chercher où elles n'ont jamais été. Où sont-elles donc? nulle part.

Ne seroit-il pas absurde de demander où sont les sons d'un clavecin, lorsque cet instrument cesse de raisonner? & ne répondroit on pas: ils ne sont nulle part: mais si les doigts frappent le clavier, & se meuvent comme ils se sont mûs, ils reproduiront les mêmes sons.

Je répondrai donc que mes idées ne sont nulle part, lorsque mon ame cesse d'y penser; mais qu'elles se retraceront à moi aussi-tôt que les mouvemens propres à les reproduire se renouvelleront.

Quoique je ne connoisse pas le méchanisme du cerveau, je puis donc juger que ses différentes parties ont acquis la facilité de se mouvoir d'elles-mêmes, de la même manière dont elles ont été mûes par l'action des sens; que les habitudes de cet organe se conservent; que toutes les fois qu'il leur obéit, il retrace les mêmes idées, parce que les mêmes mouvemens se renouvellent en lui; qu'en un mot, on a des idées dans la mémoire, comme on a dans les doigts des pièces de clavecin; c'est-à-dire, que le cerveau a, comme tous les autres sens, la facilité de se mouvoir suivant les déterminations dont il s'est fait une habitude. Nous éprouvons des sensations à-peu-près comme un clavecin rend des sons: les organes extérieurs du corps humain sont comme les touches; les objets qui les frappent sont comme les doigts sur le clavier, les organes intérieurs sont comme le corps du clavecin, les sensations ou les idées sont comme les sons; & la mémoire a lieu, lorsque les idées qui ont été produites par l'action des objets sur les sens, sont reproduites par les mouvemens dont le cerveau a contracté l'habitude.

Si la mémoire, lente ou rapide, retrace les choses tantôt avec ordre, tantôt avec confusion, c'est que la multitude des idées suppose dans le cerveau des mouvemens en si grand nombre, & si variés, qu'il n'est pas possible qu'ils se reproduisent toujours avec la même facilité & la même exactitude.

Tous les phénomènes de la mémoire dépendent des habitudes contractées par les parties mobiles & flexibles du cerveau; & tous les mouvemens dont ces parties sont susceptibles, sont liés les uns aux autres, comme toutes les idées qu'ils rappellent sont liées entre elles.

C'est ainsi que les mouvemens des doigts sur le clavier sont liés entre eux, comme les sons du chant qu'on fait entendre; que le chant est trop lent, si les doigts se meuvent trop lentement; & qu'il est confus, si les mouvemens des doigts se confondent. Or, comme la multitude des pièces qu'on apprend sur le clavecin, ne permet pas toujours aux doigts de conserver les habitudes propres à les exécuter avec facilité & netteté; de même la multitude de choses dont on veut se ressouvenir, ne permet pas toujours au cerveau de conserver les habitudes propres à retracer les idées avec facilité & précision.

Qu'un habile organiste porte sans dessein les mains sur le clavier, les premiers sons qu'il fait entendre déterminent ses doigts à continuer de se mouvoir; & à obéir à une suite de mouvemens qui produisent une suite de sons dont la mélodie & l'harmonie l'étonnent quelquefois lui-même. Cependant il conduit ses doigts sans effort, sans paroître y faire attention.

C'est de la sorte qu'un premier mouvement occasionné dans le cerveau par l'action d'un objet sur nos sens, détermine une suite de mouvemens qui retracent une suite d'idées; & parce que, pendant tout le temps que nous veillons, nos sens, toujours exposés aux impressions des objets, ne cessent point d'agir sur le cerveau, il arrive que notre mémoire est toujours en action. Le cerveau, continuellement ébranlé par les organes, n'obéit pas seulement à l'impression qu'il en reçoit immédiatement, il obéit encore à tous les mouvemens que cette première impression doit reproduire. Il va par habitude de mouvement en mouvement; il devance l'action des sens, il retrace de longues suites d'idées: il fait plus encore, il réagit sur les sens avec vivacité: il leur renvoie les sensations qu'ils lui ont auparavant envoyées, & il nous persuade que nous voyons ce que nous ne voyons pas.

Ainsi donc que les doigts conservent l'habitude d'une suite de mouvements, & peuvent, à la plus légère occasion, se mouvoir comme ils se sont mûs, le cerveau conserve également ses habitudes; & ayant une fois été excité par l'action des sens, il passe de lui-même par les mouvemens qui lui sont familiers, & il rappelle des idées.

Mais comment s'exécutent ces mouvemens? comment suivent-ils différentes déterminations? C'est ce qu'il est impossible d'approfondir. Si même on faisoit ces questions sur les habitudes que

que prennent les doigts, je n'y pourrois pas répondre. Je ne tenterai donc pas de me perdre à ce sujet en conjectures. Il me suffit de juger des habitudes du cerveau par les habitudes de chaque sens : il faut se contenter de connoître que le même méchanisme, quel qu'il soit, donne, conserve & reproduit les idées.

Nous venons de voir que la mémoire a principalement son siège dans le cerveau : il me paroît qu'elle l'a encore dans tous les organes de nos sensations; car elle doit l'avoir par-tout où est la cause occasionnelle des idées que nous nous rappellons. Or si, pour nous donner la première fois une idée, il a fallu que les sens aient agi sur le cerveau, il paroît que le souvenir de cette idée ne sera jamais plus distinct que lorsqu'à son tour le cerveau agira sur les sens. Ce commerce d'action est donc nécessaire pour susciter l'idée d'une sensation passée, comme il est nécessaire pour produire une sensation actuelle. En effet, nous ne nous représentons, par exemple, jamais mieux une figure, que lorsque nos mains reprennent la même forme que le tact leur avoit fait prendre. En pareil cas, la mémoire nous parle en quelque sorte un langage d'action.

La mémoire d'un air qu'on exécute sur un instrument, a son siège dans les doigts, dans l'oreille & dans le cerveau : dans les doigts, qui se sont fait une habitude d'une suite de mouvemens; dans l'oreille, qui ne juge les doigts, & qui, au besoin, ne les dirige, que parce qu'elle s'est fait de son côté une habitude d'une autre suite de mouvemens; & dans le cerveau, qui s'est fait une habitude de passer par les formes qui répondent exactement aux habitudes des doigts & à celles des oreilles.

On remarque facilement les habitudes que les doigts ont contractées : on ne peut pas également observer celles des oreilles, moins encore celles du cerveau; mais l'analogie prouve qu'elles existent.

Pourroit-on savoir une langue, si le cerveau ne prenoit pas des habitudes qui répondent à celles des oreilles pour l'entendre, à celles de la bouche pour parler, à celles des yeux pour la lire? Le souvenir d'une langue n'est donc pas uniquement dans les habitudes du cerveau : il est encore dans les habitudes des organes de l'ouie, de la parole & de la vue.

D'après les principes que je viens d'établir, il seroit facile d'expliquer les songes : car les idées que nous en avons dans le sommeil ressemblent assez à ce qu'exécute un organiste, lorsque, dans des momens de distraction, il laisse aller ses doigts comme au hasard. Certainement ses doigts ne font que ce qu'ils ont appris à faire : mais ils ne le font pas dans le même ordre; ils cousent ensemble divers passages tirés des différens morceaux qu'ils ont étudiés.

Jugeons donc par analogie de ce qui se passe dans le cerveau, d'après ce que nous observons dans les habitudes d'une main exercée sur un instrument; & nous conclurons que les songes sont l'effet de l'action de ce principal organe sur les sens, lorsqu'au milieu du repos de toutes les parties du corps, il conserve assez d'activité pour obéir à quelques-unes de ses habitudes. Or, dès qu'il se meut comme il a été mû lorsque nous avions des sensations, alors il agit sur les sens, & aussi-tôt nous entendons & nous voyons : c'est ainsi qu'un manchot croit sentir la main qu'il n'a plus. Mais, en pareil cas, le cerveau retrace d'ordinaire les choses avec beaucoup de désordre, parce que les habitudes, dont l'action est arrêtée par le sommeil, interceptent un grand nombre d'idées.

Puisque nous avons expliqué comment se contractent les habitudes qui font la mémoire, il sera facile de comprendre comment elles se perdent.

Premièrement; si elles ne sont pas continuellement entretenues, ou du moins renouvellées fréquemment. Ce sera le sort de toutes celles auxquelles les sens cesseront de donner occasion.

En second lieu, si elles se multiplient à un certain point; car alors il y en aura que nous négligerons. Aussi nous échappe-t-il des connoissances à mesure que nous en acquérons.

En troisième lieu, une indisposition dans le cerveau affoibliroit ou troubleroit la mémoire, si elle étoit un obstacle à quelques-uns des mouvemens dont il s'est fait une habitude. Alors il y auroit des choses dont on ne conserveroit point de souvenir; il n'en resteroit même d'aucune, si l'indisposition empêchoit toutes les habitudes du cerveau.

En quatrième lieu, un paralysie dans les organes produiroit le même effet : les habitudes du cerveau ne manqueroient pas de se perdre peu à peu, lorsqu'elles ne seroient plus entretenues par l'action des sens.

Enfin la vieillesse porte coup à la mémoire. Alors les parties du cerveau sont comme des doigts qui ne sont plus assez flexibles pour se mouvoir suivant toutes les determinations qui lui ont été familières : les habitudes se perdent peu-à-peu; il ne reste que des sensations foibles qui vont bientôt échapper : le mouvement qui paroît les entretenir, est prêt à finir lui-même.

Le principe physique & occasionnel de la sensibilité est donc uniquement dans certaines déterminations dont le mouvement qui fait végéter l'animal, est susceptible; & celui de la mémoire est dans ces déterminations, lorsqu'elles sont devenues autant d'habitudes. C'est l'analogie qui nous autorise à supposer que dans les organes que nous ne pouvons pas observer, il se passe quelque chose de semblable à ce que nous observons dans les autres. J'ignore par quel mécanisme, ma main a assez de flexibilité & de mo-

bilité pour contracter l'habitude de certaines déterminations de mouvemens; mais je sais qu'il y a en elle flexibilité, mobilité, exercice, habitudes, & je suppose que tout cela se retrouve dans le cerveau: & dans les organes qui sont avec lui le siège de la mémoire.

Par-là je n'ai sans doute qu'une idée très-imparfaite des causes physiques & occasionnelles de la sensibilité & de la mémoire; j'en ignore tout-à-fait les premiers principes. Je connois qu'il y a en nous un mouvement, & je ne puis comprendre par quelle force il est produit. Je connois que ce mouvement est capable de différentes déterminations, & je ne puis découvrir le méchanisme qui les règle. Je n'ai donc que l'avantage d'avoir dégagé de toute hypothèse arbitraire ce peu de connoissances que nous avons sur une matière des plus obscures. C'est, je pense à quoi les physiciens doivent se borner toutes les fois qu'ils veulent faire des systêmes sur des choses dont il n'est pas possible d'observer les premières causes.

L'analyse considérée dans ses moyens & dans ses effets; ou l'art de raisonner réduit à une langue bien faite.

Nous connoissons l'origine & la génération de toutes nos idées; nous connoissons également l'origine & la génération de toutes les facultés de l'ame; & nous savons que l'analyse qui nous a conduits à ces connoissances, est l'unique méthode qui peut nous conduire à d'autres. Elle est proprement le levier de l'esprit. Il la faut étudier, & nous allons la considérer dans ses moyens & dans ses effets.

Comment les connoissances que nous devons à la nature, forment un systême où tout est parfaitement lié; & comment nous nous égarons, lorsque nous oublions ses leçons.

Nous avons vu que par le mot *desir* on ne peut entendre que la direction de nos facultés sur les choses dont nous avons besoin. Nous n'avons donc des desirs que parce que nous avons des besoins à satisfaire. Ainsi, besoins, desirs, voilà le mobile de toutes nos recherches.

Nos besoins, & les moyens d'y satifaire ont leur raison dans la conformation de nos organes & dans les rapports des choses à cette conformation. Par exemple, la manière dont je suis conformé, détermine les espèces d'alimens dont j'ai besoin; & la manière dont les productions sont conformées elles-mêmes, détermine celles qui peuvent me servir d'alimens.

Je ne puis avoir de toutes ces différentes conformations qu'une connoissance bien imparfaite; je les ignore proprement: mais l'expérience m'apprend l'usage des choses qui me sont absolument nécessaires; j'en suis instruit par le plaisir ou par la douleur; je le suis promptement: il me seroit inutile d'en savoir davantage, & la nature borne-là ses leçons.

Nous voyons dans ses leçons un systême dont toutes les parties sont parfaitement bien ordonnées. S'il y a en moi des besoins & des desirs, il y a hors de moi des objets propres à les satisfaire; & j'ai la faculté de les connoître & d'en jouir.

Ce systême resserre naturellement mes connoissances dans la sphère d'un petit nombre de besoins, & d'un petit nombre de choses à mon usage. Mais si mes connoissances ne sont pas nombreuses, elles sont bien ordonnées, parce que je les ai acquises dans l'ordre même de mes besoins, & dans celui des rapports où les choses sont à moi.

Je vois donc dans la sphère de mes connoissances un systême qui correspond à celui que l'auteur de ma nature a suivi en me formant: & cela n'est pas étonnant; car mes besoins & mes facultés étant donnés, mes recherches & mes connoissances sont données elles-mêmes.

Tout est lié également dans l'un & l'autre systême. Mes organes, les sensations que j'éprouve, les jugemens que je porte, l'expérience qui les confirme ou qui les corrige, forment l'un & l'autre systême pour ma conservation; & il semble que celui qui m'a fait n'ait tout disposé avec tant d'ordre, que pour veiller lui-même sur moi. Voilà le systême qu'il faudroit étudier pour apprendre à raisonner.

On ne sauroit trop observer les facultés que notre conformation nous donne, l'usage qu'elle nous en fait faire; en un mot, on ne sauroit trop observer ce que nous faisons uniquement d'après elle. Ses leçons, si nous savions en profiter, seroient la meilleure de toutes les *Logiques*.

En effet, que nous apprend-elle? à éviter ce qui peut nous nuire, & à rechercher ce qui peut nous être utile. Mais faudra-t-il pour cela que nous jugions de l'essence des êtres? l'auteur de notre nature ne l'exige pas. Il sait qu'il n'a pas mis ces essences à notre portée: il veut seulement que nous jugions des rapports que les choses ont à nous, & de ceux qu'elles ont entre elles, lorsque la connoissance de ces derniers peut nous être de quelque utilité.

Nous avons un moyen pour juger de ces rapports, & il est unique; c'est d'observer les sensations que les objets font sur nous. Autant nos sensations peuvent s'étendre, autant la sphère de nos connoissances peut s'étendre elle-même: au-delà toute découverte nous est interdite.

Dans l'ordre que notre nature ou notre conformation met entre nos besoins & les choses, elle nous indique celui dans lequel nous devons étudier les rapports qu'il nous est essentiel de connoître. D'autant plus dociles à ses leçons que

nos beſoins ſont plus preſſans, nous faiſons ce qu'elle nous indique de faire, & nous obſervons avec ordre. Elle nous fait donc analyſer de bien bonne heure.

Comme nos recherches ſe bornent aux moyens de ſatisfaire au petit nombre de beſoins qu'elle nous a donnés ; ſi nos premières obſervations ont été bien faites, l'uſage que nous faiſons des choſes les confirment auſſi-tôt : ſi elles ont été mal faites, ce même uſage les détruit tout auſſi promptement, & nous indique d'autres obſervations à faire. Ainſi nous pouvons tomber dans des mépriſes, parce qu'elles ſe trouvent ſur notre chemin ; mais ce chemin eſt celui de la vérité, & il nous y conduit.

Obſerver des rapports, confirmer ſes jugemens par de nouvelles obſervations, ou les corriger en obſervant de nouveau, voilà donc ce que la nature nous fait faire ; & nous ne faiſons que le faire & le refaire à chaque nouvelle connoiſſance que nous acquérons. Tel eſt l'art de raiſonner : il eſt ſimple comme la nature qui nous l'apprend.

Il ſemble donc que nous connoiſſions déjà cet art autant qu'il eſt poſſible de le connoître. Cela ſeroit vrai en effet, ſi nous avions toujours été capables de remarquer que c'eſt la nature qui l'enſeigne, & qui peut ſeule l'enſeigner : car alors nous aurions continué comme elle nous a fait commencer.

Mais nous avons fait cette remarque trop tard : diſons mieux, nous la faiſons aujourd'hui pour la première fois : c'eſt pour la première fois que nous voyons dans les leçons de la nature tout l'artifice de cette analyſe, qui a donné aux hommes de génie le pouvoir de créer les ſciences, ou d'en reculer les bornes.

Nous avons donc oublié ces leçons ; & c'eſt pourquoi, au lieu d'obſerver les choſes que nous voulions connoître, nous avons voulu les imaginer. De ſuppoſitions fauſſes en ſuppoſitions fauſſes, nous nous ſommes égarés parmi une multitude d'erreurs ; & ces erreurs étant devenues des préjugés, nous les avons priſes par cette raiſon pour des principes : nous nous ſommes donc égarés de plus en plus. Alors nous n'avons ſu raiſonner que d'après les mauvaiſes habitudes que nous avions contractées. L'art d'abuſer des mots a été pour nous l'art de raiſonner : arbitraire, frivole, ridicule, abſurde, il a eu tous les vices des imaginations déréglées.

Pour apprendre à raiſonner, il s'agit donc de nous corriger de toutes ces mauvaiſes habitudes ; & voilà ce qui rend aujourd'hui ſi difficile cet art, qui ſeroit facile par lui-même : car nous obéiſſons à ces habitudes bien plus volontiers qu'à la nature. Nous les appellons une ſeconde nature, pour excuſer notre foibleſſe ou notre aveuglement ; mais c'eſt une nature altérée & corrompue.

Nous avons remarqué que pour contracter une habitude, il n'y a qu'à faire ; & que pour la perdre, il n'y a qu'à ceſſer de faire. Il ſemble donc que l'un ſoit auſſi facile que l'autre, & cependant cela n'eſt pas. C'eſt que, lorſque nous voulons prendre une habitude, nous penſons avant de faire ; & lorſque nous la voulons perdre, nous avons fait avant d'avoir penſé. D'ailleurs, quand les habitudes ſont devenues ce que nous appellons une ſeconde nature, il nous eſt preſque impoſſible de remarquer qu'elles ſont mauvaiſes. Les découvertes de cette eſpèce ſont les plus difficiles : auſſi échappent-elles au plus grand nombre.

Je n'entends parler que des habitudes de l'eſprit : car lorſqu'il s'agit de celles du corps, tout le monde eſt fait pour en juger. L'expérience ſuffit pour nous apprendre ſi elles ſont utiles ou nuiſibles ; & lorſqu'elles ne ſont ni l'une ni l'autre, l'uſage en fait ce qu'il veut, & nous en jugeons d'après lui.

Malheureuſement les habitudes de l'ame ſont également ſoumiſes aux caprices de l'uſage, qui ſemble ne permettre ni doute ni examen ; & elles ſont d'autant plus contagieuſes, que l'eſprit a autant de répugnance à voir ſes défauts, que de pareſſe à réfléchir ſur lui-même. Les uns ſeroient honteux de ne pas penſer comme tout le monde : les autres trouveroient trop de fatigue à ne penſer que d'après eux ; & ſi quelques-uns ont l'ambition de ſe ſingulariſer ; ce ſera ſouvent pour penſer plus mal encore. En contradiction avec eux-mêmes, ils ne voudront pas penſer comme les autres, & cependant ils ne toléreront pas qu'on penſe autrement qu'eux.

Si vous voulez connoître les mauvaiſes habitudes de l'eſprit humain, obſervez les différentes opinions des peuples. Voyez les idées fauſſes, contradictoires, abſurdes que la ſuperſtition a répandues de toutes parts ; & jugez de la force des habitudes, à la paſſion qui fait reſpecter l'erreur bien plus que la vérité.

Conſidérez les nations depuis leur commencement juſqu'à leur décadence, & vous verrez les préjugés ſe multiplier avec les déſordres : vous ſerez étonné du peu de lumière que vous trouverez dans les ſiècles même qu'on nomme éclairés. En général, quelles légiſlations ! quels gouvernemens ! quelle juriſprudence ! Combien peu de peuples ont eu de bonnes loix ! & combien peu les bonnes loix durent-elles !

Enfin, ſi vous obſervez l'eſprit philoſophique chez les Grecs, chez les Romains & chez les peuples qui leur ont ſuccédé, vous verrez aux opinions qui ſe tranſmettent d'âge en âge, combien l'art de régler la penſée a été peu connu dans tous les ſiècles ; & vous ſerez ſurpris de l'ignorance où nous ſommes encore à cet égard, ſi vous conſidérez que nous venons après des hommes de génie qui ont reculé les bornes de nos connoiſſances. Tel eſt en général le caractère des ſectes : ambitieuſes de dominer excluſivement,

il est rare qu'elles ne cherchent que la vérité; elles veulent sur-tout se singulariser. Elle agitent des questions frivoles, elles parlent des jargons inintelligibles, elles observent peu, elles donnent leurs rèves pour des interprétations de la nature; enfin, occupées à se nuire les unes aux autres, & à se faire chacune de nouveaux partisans, elles emploient à cet effet toutes sortes de moyens, & sacrifient tout aux opinions qu'elles veulent répandre.

La vérité est bien difficile à reconnoître parmi tant de systêmes monstrueux, qui sont entretenus par les causes qui les ont produits; c'est-à-dire, par les superstitions, par les gouvernemens & par la mauvaise philosophie. Les erreurs, trop liées les unes aux autres, se défendent mutuellement. En vain on en combattroit quelques-unes: il faudroit les détruire toutes à-la-fois; c'est-à-dire, qu'il faudroit tout-à-coup changer toutes les habitudes de l'esprit humain. Mais ces habitudes sont trop invétérées: les passions qui nous aveuglent, les entretiennent; & si par hasard, il est quelques hommes capables d'ouvrir les yeux, ils sont trop foibles pour rien corriger: les puissans veulent que les abus & les préjugés durent.

Toutes ces erreurs paroissent supposer en nous autant de mauvaises habitudes que de jugemens faux reçus pour vrais. Cependant toutes ont la même origine, & viennent également de l'habitude de nous servir des mots avant d'en avoir déterminé la signification, & même sans avoir senti le besoin de la déterminer. Nous n'observons rien: nous ne savons pas combien il faut observer: nous jugeons à la hâte, sans nous rendre compte des jugemens que nous portons; & nous croyons acquérir des connoissances en apprenant des mots qui ne sont que des mots. Parce que, dans notre enfance, nous pensons d'après les autres, nous en adoptons tous les préjugés; & lorsque nous parvenons à un âge où nous croyons penser d'après nous-mêmes, nous continuons de penser encore d'après les autres, parce que nous pensons d'après les préjugés qu'ils nous ont donnés. Alors plus l'esprit semble faire de progrès, plus il s'égare, & les erreurs s'accumulent de générations en générations. Quand les choses sont parvenues à ce point, il n'y a qu'un moyen de remettre l'ordre dans la faculté de penser, c'est d'oublier tout ce que nous avons appris, de reprendre nos idées à leur origine, d'en suivre la génération, & de refaire, comme dit Bacon, l'entendement humain.

Ce moyen est d'autant plus difficile à pratiquer, qu'on se croit plus instruit. Aussi des ouvrages où les sciences seroient traitées avec une grande netteté, une grande précision, un grand ordre, ne seroient-ils pas également à la portée de tout le monde. Ceux qui n'auroient rien étudié les entendroient bien mieux que ceux qui ont fait de grandes études, & sur-tout que ceux qui ont beaucoup écrit sur les sciences. Il seroit même presque impossible que ceux-ci lussent de pareils ouvrages comme ils demandent à être lus. Une bonne *Logique* feroit dans les esprits une révolution bien lente; & le temps pourroit seul en faire connoître un jour l'utilité.

Voilà donc les effets d'une mauvaise éducation; & cette éducation n'est mauvaise que parce qu'elle contrarie la nature. Les enfans sont déterminés par leurs besoins à être observateurs & analystes; & ils ont, leurs facultés naissantes, de quoi être l'un & l'autre: ils le sont même en quelque sorte forcément, tant que la nature les conduit seule. Mais aussi-tôt que nous commençons à les conduire nous-mêmes, nous leur interdisons toute observation & toute analyse. Nous supposons qu'ils ne raisonnent pas, parce que nous ne savons pas raisonner avec eux; & en attendant un âge de raison, qui commençoit sans nous, & que nous retardons de tout notre pouvoir, nous les condamnons à ne juger que d'après nos opinions, nos préjugés & nos erreurs. Il faut donc qu'ils soient sans esprit, ou qu'ils n'aient qu'un esprit faux. Si quelques-uns se distinguent, c'est qu'ils ont dans leur conformation assez d'énergie pour vaincre tôt ou tard les obstacles que nous avons mis au développement de leurs talens: les autres sont des plantes que nous avons mutilées jusques dans la racine, & qui meurent stériles.

Comment le langage d'action analyse la pensée.

Nous ne pouvons raisonner qu'avec les moyens qui nous sont donnés ou indiqués par la nature. Il faut donc observer ces moyens, & tâcher de découvrir comment ils sont sûrs quelquefois, & pourquoi ils ne le sont pas toujours.

Nous venons de voir que la cause de nos erreurs est dans l'habitude de juger d'après des mots dont nous n'avons pas déterminé le sens: nous avons vu dans la première partie, que les mots nous sont absolument nécessaires pour nous faire des idées de toutes espèces; & nous verrons bientôt que les idées abstraites & générales, ne sont que des dénominations. Tout confirmera donc que nous ne pensons qu'avec le secours des mots. C'en est assez pour faire comprendre que l'art de raisonner a commencé avec les langues; qu'il n'a pu faire des progrès qu'autant qu'elles en ont fait elles-mêmes; & que par conséquent, elles doivent renfermer tous les moyens que nous pouvons avoir pour analyser bien ou mal. Il faut donc observer les langues: il faut même, si nous voulons connoître ce qu'elles ont été à leur naissance, observer le langage d'action d'après lequel elles ont été faites. C'est par où nous allons commencer.

Les élémens du langage d'action sont nés avec l'homme; & ces élémens sont les organes que l'auteur de notre nature nous a donnés. Ainsi il

y a un langage inné, quoiqu'il n'y ait point d'idées qui le soient. En effet, il falloit que les élémens d'un langage quelconque, préparés d'avance, précédassent nos idées; parce que, sans des signes de quelque espece, il nous seroit impossible d'analyser nos pensées, pour nous rendre compte de ce que nous pensons, c'est-à-dire, pour le voir d'une manière distincte.

Aussi notre conformation extérieure est-elle destinée à représenter tout ce qui se passe dans l'ame : elle est l'expression de nos sentimens & de nos jugemens; & quand elle parle, rien ne peut être caché.

Le propre de l'action n'est pas d'analyser. Comme elle ne représente les sentimens que parce qu'elle en est l'effet, elle représente à-la-fois tous ceux que nous éprouvons au même instant, & les idées simultanées dans notre pensée, sont naturellement simultanées dans ce langage.

Mais une multitude d'idées simultanées ne sauroient être distinctes qu'autant que nous nous sommes fait une habitude de les observer les unes après les autres. C'est à cette habitude que nous devons l'avantage de les démêler avec une promptitude & une facilité qui étonnent ceux qui n'ont pas contracté la même habitude. Pourquoi, par exemple, un musicien distingue-t-il dans l'harmonie toutes les parties qui se font entendre à-la-fois? C'est que son oreille s'est exercée à observer les sons & à les apprécier.

Les hommes commencent à parler le langage d'action aussi-tôt qu'ils sentent; & ils le parlent alors sans avoir le projet de communiquer leurs pensées. Ils ne formeront le projet de le parler pour se faire entendre, que lorsqu'ils auront remarqué qu'on les a entendus : mais dans les commencemens ils ne projettent rien encore, parce qu'ils n'ont rien observé.

Tout alors est donc confus pour eux dans leur langage; & ils n'y démêleront rien, tant qu'ils n'auront pas appris à faire l'analyse de leurs pensées.

Mais quoique tout soit confus dans leur langage, il renferme cependant tout ce qu'ils sentent : il renferme tout ce qu'ils y démêleront lorsqu'ils sauront faire l'analyse de leurs pensées; c'est-à-dire, des desirs, des craintes, des jugemens, des raisonnemens, en un mot, toutes les opérations dont l'ame est capable. Car enfin, si tout cela n'y étoit pas, l'analyse ne l'y sauroit trouver. Voyons comment ces hommes apprendront de la nature à faire l'analyse de toutes ces choses.

Ils ont besoin de se donner des secours. Donc chacun d'eux a besoin de se faire entendre, & par conséquent de s'entendre lui-même.

D'abord ils obéissent à la nature; & sans projet, comme nous venons de le remarquer, ils disent à là-fois tout ce qu'ils sentent, parce qu'il est naturel à leur action de le dire ainsi. Cependant celui qui écoute des yeux n'entendra pas, s'il ne décompose pas cette action, pour en observer l'un après l'autre les mouvemens, mais il lui est naturel de la décomposer, & par conséquent il la décompose avant d'en avoir formé le projet. Car, s'il en voit à-la-fois tous les mouvemens, il ne regarde au premier coup-d'œil que ceux qui le frappent davantage : au second, il en regarde d'autres, au troisième, d'autres encore. Il les observe donc successivement, & l'analyse en est faite.

Chacun de ces hommes remarquera donc tôt ou tard, qu'il n'entend jamais mieux les autres, que lorsqu'il a décomposé leur action; & par conséquent il pourra remarquer qu'il a besoin, pour se faire entendre, de décomposer la sienne. Alors il se fera peu à peu une habitude de répéter, l'un après l'autre, les mouvemens que la nature lui fait faire à-la-fois; & le langage d'action deviendra naturellement pour lui une méthode analytique. Je dis une méthode, parce que la succession des mouvemens ne se fera pas arbitrairement & sans règles : car l'action étant l'effet des besoins & des circonstances où l'on se trouve, il est naturel qu'elle se décompose dans l'ordre donné par les besoins & par les circonstances; & quoique cet ordre puisse varier, & varie, il ne peut jamais être arbitraire. C'est ainsi que, dans un tableau, la place de chaque personnage, son action & son caractere sont déterminés, lorsque le sujet est donné avec toutes ses circonstances.

En décomposant son action, cet homme décompose sa pensée pour lui comme pour les autres; il l'analyse, & il se fait entendre, parce qu'il s'entend lui-même.

Comme l'action totale est le tableau de toute la pensée, les actions partielles sont autant de tableaux des idées qui en font partie. Donc, s'il décompose encore ces actions partielles, il décomposera également les idées partielles dont elles sont les signes, & il se fera continuellement de nouvelles idées distinctes.

Ce moyen, l'unique qu'il ait pour analyser sa pensée, pourra la développer jusques dans les moindres détails : car les premiers signes d'un langage étant donnés, on n'a plus qu'à consulter l'analogie, elle donnera tous les autres.

Il n'y aura donc point d'idées que le langage d'action ne puisse rendre; & il les rendra avec d'autant plus de clarté & de précision, que l'analogie se montrera plus sensiblement dans la suite des signes qu'on aura choisis. Des signes absolument arbitraires ne seroient pas entendus, parce que, n'étant pas analogues, l'acception d'un signe connu ne conduiroit pas à l'acception d'un signe inconnu. Aussi est-ce l'analogie qui fait tout l'artifice des langues : elles sont faciles, claires & précises, à proportion que l'analogie s'y montre d'une manière plus sensible.

Je viens de dire qu'il y a un langage inné, quoiqu'il n'y ait point d'idées qui le soient. Cette vérité, qui pourroit n'avoir pas été saisie, est démontrée par les observations qui la suivent & qui l'expliquent.

Le langage que je nomme *inné*, est un langage que nous n'avons point appris, parce qu'il est l'effet naturel & immédiat de notre conformation. Il dit à-la-fois tout ce que nous sentons: il n'est donc pas une méthode analytique; il ne décompose donc pas nos sensations; il ne fait donc pas remarquer ce qu'elles renferment; il ne donne donc point d'idées.

Lorsqu'il est devenu une méthode analytique, alors il décompose les sensations, & il donne des idées; mais, comme méthode, il s'apprend, & par conséquent, sous ce point de vue, il n'est pas inné.

Au contraire, sous quelque point de vue que l'on considère les idées, aucune ne sauroit être innée. S'il est vrai qu'elles sont toutes dans nos sensations, il n'est pas moins vrai qu'elles n'y sont pas pour nous encore, lorsque nous n'avons pas su les observer; & voilà ce qui fait que le savant & l'ignorant ne se ressemblent pas par les idées, quoiqu'ayant la même organisation, ils se ressemblent par la manière de sentir. Ils sont nés tous deux avec les mêmes sensations comme avec la même ignorance; mais l'un a plus analysé que l'autre. Or, si c'est l'analyse qui donne les idées, elles sont acquises, puisque l'analyse s'apprend elle-même. Il n'y a donc point d'idées innées.

On raisonne donc mal quand on dit: cette idée est dans nos sensations; donc nous avons cette idée: & cependant on ne se lasse pas de répéter ce raisonnement. Parce que personne n'avoit encore remarqué que nos langues sont autant de méthodes analytiques, on ne remarquoit pas que nous n'analysions que par elles; & l'on ignoroit que nous leur devons toutes nos connoissances. Aussi la métaphysique de bien des écrivains n'est-elle qu'un jargon inintelligible pour eux comme pour les autres.

Comment les langues sont des méthodes analytiques. Imperfection de ces méthodes.

On concevra facilement comment les langues sont autant de méthodes analytiques, si l'on a conçu comment le langage d'action en est une lui-même; & si l'on a compris que, sans ce dernier langage, les hommes auroient été dans l'impuissance d'analyser leurs pensées, on reconnoîtra qu'ayant cessé de le parler, ils ne les analyseroient pas, s'ils n'y avoient suppléé par le langage des sons articulés: l'analyse ne fait & se ne peut se faire qu'avec des signes.

Il faut même remarquer que si elle ne s'étoit pas d'abord faite avec les signes du langage d'action, elle ne se seroit jamais faite avec les sons articulés de nos langues. En effet, comment un mot seroit-il devenu le signe d'une idée, si cette idée n'avoit pas pu être montrée dans le langage d'action? Et comment ce langage l'auroit-il montrée, s'il ne l'avoit pas fait observer séparément de tout autre?

Les hommes ignorent ce qu'ils peuvent, tant que l'expérience ne leur a pas fait remarquer ce qu'ils font d'après la nature seule. C'est pourquoi ils n'ont jamais fait avec dessein que des choses qu'ils avoient déjà faites sans avoir eu le projet de les faire. Je crois que cette observation se confirmera toujours; & je crois encore que si elle n'avait pas échappé, on raisonneroit mieux qu'on ne fait.

Ils n'ont pensé à faire des analyses qu'après avoir observé qu'ils en avoient fait: ils n'ont pensé à parler le langage d'action pour se faire entendre, qu'après avoir observé qu'on les avoit entendus. De même ils n'auront pensé à parler avec des sons articulés, qu'après avoir observé qu'ils avoient parlé avec de pareils sons; & les langues ont commencé avant qu'on eût le projet d'en faire. C'est ainsi qu'ils ont été poëtes, orateurs, avant de songer à l'être. En un mot, tout ce qu'ils sont devenus, ils l'ont d'abord été par la nature seule; & ils n'ont étudié pour l'être que lorsqu'ils ont eu observé ce que la nature leur avoit fait faire. Elle a tout commencé, & toujours bien: c'est une vérité qu'on ne sauroit trop repéter.

Les langues ont été des méthodes exactes, tant qu'on n'a parlé que des choses relatives aux besoins de première nécessité: car s'il arrivoit alors de supposer dans une analyse ce qui n'y devoit pas être, l'expérience ne pouvoit manquer de le faire appercevoir: on corrigeoit donc ses erreurs, & on parloit mieux.

A la vérité les langues étoient alors très-bornées: mais il ne faut pas croire que, pour être bornées, elles en fussent plus mal faites; il se pourroit que les nôtres le fussent moins bien. En effet, les langues ne sont pas exactes parce qu'elles parlent de beaucoup de choses avec beaucoup de confusion, mais parce qu'elles parlent avec clarté, quoique d'un petit nombre.

Si, en voulant les perfectionner, on avoit pu continuer comme on avoit commencé, on n'auroit cherché de nouveaux mots dans l'analogie que lorsqu'une analyse bien faite auroit en effet donné de nouvelles idées; & les langues, toujours exactes, auroient été plus étendues.

Mais cela ne se pouvoit pas. Comme les hommes analysoient sans le savoir, ils ne remarquoient pas que, s'ils avoient des idées exactes, ils les devoient uniquement à l'analyse. Ils ne connoissoient donc pas toute l'importance de cette méthode; & ils analysoient moins, à mesure que le besoin d'analyser se faisoit moins sentir.

Or, quand on se fut assuré de satisfaire aux besoins de premiere nécessité, on s'en fit de moins nécessaires : de ceux-là on passa à de moins nécessaires encore, & l'on vint par degré à se faire des besoins de pure curiosité, des besoins d'opinions, enfin des besoins inutiles, & tous plus frivoles les uns que les autres.

Alors on sentit tous les jours moins la nécessité d'analyser : bientôt on ne sentit plus que le desir de parler, & on parla avant d'avoir des idées de ce qu'on vouloit dire. Ce n'étoit plus le temps où les jugemens se mettoient naturellement à l'épreuve de l'expérience. On n'avoit pas le même intérêt à s'assurer si les choses dont on jugeoit étoient telles qu'on l'avoit supposé. On aimoit à le croire sans examen; & un jugement dont on s'étoit fait une habitude, devenoit une opinion dont on ne doutoit plus. Ces méprises devoient être fréquentes, parce que les choses dont on jugeoit n'avoient pas été observées, & que souvent elles ne pouvoient pas l'être.

Alors un premier jugement faux en fit porter un second, & bientôt on en fit sans nombre. L'analogie conduisit d'erreurs en erreurs, parce qu'on étoit conséquent.

Voilà ce qui est arrivé aux philosophes mêmes. Il n'y a pas bien long-temps qu'ils sont appris l'analyse : encore n'en savent-ils faire usage que dans les Mathématiques, dans la Physique & dans la Chimie. Au moins n'en connois-je pas qui aient su l'appliquer aux idées de toutes espèces. Aussi aucun d'eux n'a-t-il imaginé de considérer les langues comme autant de méthodes analytiques.

Les langues étoient donc devenues des méthodes bien défectueuses. Cependant le commerce rapprochoit les peuples, qui échangeoient, en quelque sorte, leurs opinions & leurs préjugés, comme les productions de leur sol & de leur industrie : les langues se confondoient, & l'analogie ne pouvoit plus guider l'esprit dans l'acception des mots : l'art de raisonner parut donc ignoré; on eût dit qu'il n'étoit plus possible de l'apprendre.

Cependant si les hommes avoient d'abord été placés par leur nature dans le chemin des découvertes, ils pouvoient par hasard s'y retrouver encore quelquefois : mais ils s'y retrouvoient sans le reconnoître, parce qu'ils ne l'avoient jamais étudié, & ils s'égaroient de nouveau.

Aussi a-t-on fait, pendant des siècles, de vains efforts pour découvrir les règles de l'art de raisonner. On ne savoit où les prendre, & on les cherchoit dans le méchanisme du discours; méchanisme qui laissoit subsister tous les vices des langues.

Pour les trouver, il n'y avoit qu'un moyen; c'étoit d'observer notre manière de concevoir, & de l'étudier dans les facultés dont notre nature nous a doués. Il falloit remarquer que les langues ne sont, dans le vrai, que des méthodes analytiques; méthodes fort défectueuses aujourd'hui, mais qui ont été exactes, & qui pourroient l'être encore. On ne l'a pas vu, parce que n'ayant pas remarqué combien les mots nous sont nécessaires pour nous faire des idées de toutes espèces, on a cru qu'ils n'avoient d'autre avantage que d'être un moyen de nous communiquer nos pensées. D'ailleurs, comme, à bien des égards, les langues ont paru arbitraires aux grammairiens & aux philosophes, il est arrivé qu'on a supposé qu'elles n'ont pour règles que le caprice de l'usage; c'est-à-dire, que souvent elles n'en ont point. Or toute méthode en a toujours, & doit en avoir. Il ne faut donc pas s'étonner si jusqu'à présent personne n'a soupçonné les langues d'être autant de méthodes analytiques.

De l'influence des langues.

Puisque les langues, formées à mesure que nous analysons sont devenues autant de méthodes analytiques, on conçoit qu'il nous est naturel de penser d'après les habitudes qu'elles nous ont fait prendre. Nous pensons par elles; règles de nos jugemens, elles font nos connoissances, nos opinions, nos préjugés : en un mot, elles font en ce genre tout le bien & tout le mal. Telle est leur influence, & la chose ne pouvoit pas arriver autrement.

Elles nous égarent, parce que ce sont des méthodes imparfaites; mais puisque ce sont des méthodes, elles ne sont pas imparfaites à tous égards, & elles nous conduisent bien quelquefois. Il n'est personne qui, avec le seul secours des habitudes contractées dans sa langue, ne soit capable de faire quelques bons raisonnemens. C'est même ainsi que nous avons tous commencé; & l'on voit souvent des hommes sans étude raisonner mieux que d'autres qui ont beaucoup étudié.

On desireroit que les philosophes eussent présidé à la formation des langues, & on croit qu'elles auroient été mieux faites. Il faudroit donc que ce fussent d'autres philosophes que ceux que nous connoissons. Il est vrai qu'en Mathématiques on parle avec précision, parce que l'Algebre, ouvrage du génie, est une langue qu'on ne pouvoit pas mal faire. Il est vrai encore que quelques parties de la Physique & de la Chymie ont été traitées avec la même précision par un petit nombre d'excellens esprits faits pour bien observer. D'ailleurs je ne vois pas que les langues des sciences aient aucun avantage. Elles ont les mêmes défauts que les autres, & de plus grands encore. On les parle tout aussi souvent sans rien dire : souvent encore on ne les parle que pour dire des absurdités; & en général, il ne paroît pas qu'on les parle avec le dessein de se faire entendre.

Je conjecture que le premières langues vulgaires ont été les plus propres au raisonnement : car la nature, qui présidoit à leur formation, avoit au moins bien commencé. La génération des idées & des facultés de l'ame devoit être sensible dans ces langues, où la première acception d'un mot étoit connue, & où l'analogie donnoit toutes les autres. On retrouvoit dans les noms des idées qui échappoient aux sens, les noms même des idées sensibles d'où elles viennent ; & au lieu de les voir comme des noms propres de ces idées, on les voyoit comme des expressions figurées qui en montroient l'origine. Alors, par exemple, on ne demandoit pas si le mot *substance* signifie autre chose que *ce qui est dessous* ; si le mot *penser* signifie autre chose que *peser*, *balancer*, *comparer*. En un mot, on n'imaginoit pas de faire les questions que font aujourd'hui les métaphysiciens : les langues, qui répondoient d'avance à toutes, ne permettoient pas de les faire, & l'on n'avoit point encore de mauvaise métaphysique.

La bonne métaphysique a commencé avant les langues ; & c'est à elle qu'elles doivent tout ce qu'elles ont de mieux. Mais cette métaphysique étoit alors moins une science qu'un instinct. C'étoit la nature qui conduisoit les hommes à leur insu ; & la métaphysique n'est devenue science que lorsqu'elle a cessé d'être bonne.

Une langue seroit bien supérieure, si le peuple qui la fait, cultivoit les arts & les sciences sans rien emprunter d'aucun autre : car l'analogie, dans cette langue, montreroit sensiblement le progrès des connoissances, & l'on n'auroit pas besoin d'en chercher l'histoire ailleurs. Ce seroit là une langue vraiment savante ; & elle le seroit seule. Mais quand elles sont des ramas de plusieurs langues étrangères les unes aux autres, elles confondent tout : l'analogie ne peut plus faire appercevoir dans les différentes acceptions des mots, l'origine & la génération des connoissances : nous ne savons plus mettre de la précision dans nos discours, nous n'y songeons pas : nous faisons des questions au hasard, nous y répondons de même : nous abusons continuellement des mots, & il n'y a point d'opinions extravagantes qui ne trouvent des partisans.

Ce sont les philosophes qui ont amené les choses à ce point de désordre. Ils ont d'autant plus mal parlé, qu'ils ont voulu parler de tout : ils ont d'autant plus mal parlé, que lorsqu'il leur arrivoit de penser comme tout le monde, chacun d'eux vouloit paroître avoir une façon de penser qui ne fût qu'à lui. Subtils, singuliers, visionnaires, inintelligibles, souvent ils sembloient craindre de n'être pas assez obscurs, & ils affectoient de couvrir d'un voile leurs connoissances vraies ou prétendues. Aussi la langue de la Philosophie n'a-t-elle été qu'un jargon pendant plusieurs siècles.

Enfin ce jargon a été banni des sciences. Il a été banni, dis-je ; mais il ne s'est pas banni lui-même : il y cherche toujours un asyle, en se déguisant sous de nouvelles formes, & les meilleurs esprits ont bien de la peine à lui fermer toute entrée. Mais enfin les sciences ont fait des progrès, parce que les philosophes ont mieux observé, & qu'ils ont mis dans leur langage la précision & l'exactitude qu'ils avoient mises dans leurs observations. Ils ont donc corrigé la langue à bien des égards, & l'on a mieux raisonné. c'est ainsi que l'art de raisonner a suivi toutes les variations du langage, & c'est ce qui devoit arriver.

Considérations sur les idées abstraites & générales ; ou comment l'art de raisonner se réduit à une langue bien faite.

Les idées générales, dont nous avons expliqué la formation, font partie de l'idée totale de chacun des individus auxquels elles conviennent, & on les considère, par cette raison, comme autant d'idées partielles. Celle d'homme, par exemple, fait partie des idées totales de Pierre & de Paul, puisque nous la trouvons également dans Pierre & dans Paul.

Il n'y a point d'homme en général. Cette idée partielle n'a donc point de réalité hors de nous : mais elle en a une dans notre esprit, où elle existe séparément des idées totales ou individuelles dont elle fait partie.

Elle n'a une réalité dans notre esprit que parce que nous la considérons comme séparée de chaque idée individuelle ; & par cette raison nous la nommons *abstraite* : car abstrait ne signifie autre chose que séparé.

Toutes les idées générales sont donc autant d'idées abstraites ; & vous voyez que nous ne les formons qu'en prenant dans chaque idée individuelle ce qui est commun à toutes.

Mais qu'est-ce au fond que la réalité qu'une idée générale & abstraite a dans notre esprit ? Ce n'est qu'un nom ; ou, si elle est quelqu'autre chose, elle cesse nécessairement d'être abstraite & générale.

Quand, par exemple, je pense à homme, je puis ne considérer dans ce mot qu'une dénomination commune : auquel cas il est bien évident que mon idée est en quelque sorte circonscrite dans ce nom, qu'elle ne s'étend à rien au-delà, & que par conséquent elle n'est que ce nom même.

Si au contraire, en pensant à homme, je considère dans ce mot quelque autre chose qu'une dénomination, c'est qu'en effet je me représente un homme ; & un homme, dans mon esprit, comme dans la nature, ne sauroit être l'homme abstrait & général.

Les idées abstraites ne sont donc que des dénominations.

dénominations. Si nous voulions abſolument y ſuppoſer autre choſe, nous reſſemblerions à un peintre qui s'obſtineroit à vouloir peindre l'homme en général, & qui cependant ne peindroit jamais que des individus.

Cette obſervation ſur les idées abſtraites & générales, démontre que leur clarté & leur préciſion dépendent uniquement de l'ordre dans lequel nous avons fait la dénomination des claſſes ; & que par conſéquent, pour déterminer ces ſortes d'idées, il n'y a qu'un moyen ; c'eſt de bien faire la langue.

Elle confirme ce que nous avons déjà démontré, combien les mots nous ſont néceſſaires : car, ſi nous n'avions point de dénominations, nous n'aurions point d'idées abſtraites ; ſi nous n'avions point d'idées abſtraites, nous n'aurions ni genres ni eſpèces ; & ſi nous n'avions ni genres ni eſpèces, nous ne pourrions raiſonner ſur rien. Or, ſi nous ne raiſonnons qu'avec le ſecours de ces dénominations, c'eſt une nouvelle preuve que nous ne raiſonnons bien ou mal que parce que notre langue eſt bien ou mal faite. L'analyſe ne nous apprendra donc à raiſonner qu'autant qu'en nous apprenant à déterminer les idées abſtraites & générales, elle nous apprendra à bien faire notre langue ; & tout l'art de raiſonner ſe réduit à l'art de bien parler.

Parler, raiſonner, ſe faire des idées générales ou abſtraites, c'eſt donc au fond la même choſe ; & cette vérité, toute ſimple qu'elle eſt, pourroit paſſer pour une découverte. Certainement on ne s'en eſt pas douté : il le paroît à la manière dont on parle & dont on raiſonne : il le paroît à l'abus qu'on fait des idées générales : il le paroît enfin aux difficultés que croient trouver à concevoir les idées abſtraites ceux qui en trouvent ſi peu à parler.

L'art de raiſonner ne ſe réduit à une langue bien faite, que parce que l'ordre dans nos idées n'eſt lui-même que la ſubordination qui eſt entre les noms donnés aux genres & aux eſpèces ; & puiſque nous n'avons de nouvelles idées que parce que nous formons de nouvelles claſſes, il eſt évident que nous ne déterminons les idées qu'autant que nous déterminons les claſſes mêmes. Alors nous raiſonnerons bien, parce que l'analogie nous conduira dans nos jugemens comme dans l'intelligence des mots.

Convaincus que les claſſes ne ſont que des dénominations, nous n'imaginerons pas de ſuppoſer qu'il exiſte dans la nature des genres & des eſpèces, & nous ne verrons dans ces mots, *genres* & *eſpèces*, qu'une manière de claſſer les choſes ſuivant les rapports qu'elles ont à nous & entre elles. Nous reconnoîtrons que nous ne pouvons découvrir que ces rapports, & nous ne croirons pouvoir dire ce qu'elles ſont. Nous éviterons par conſéquent bien des erreurs.

Si nous remarquons que toutes ces claſſes ne nous ſont néceſſaires que parce que nous avons beſoin, pour nous faire des idées diſtinctes, de décompoſer les objets que nous voulons étudier ; nous reconnoîtrons, non-ſeulement la limitation de notre eſprit, nous verrons encore où en ſont les bornes, & nous ne ſongerons point à les franchir. Nous ne nous perdrons pas dans de vaines queſtions : au lieu de chercher ce que nous ne pouvons pas trouver, nous trouverons ce qui ſera à notre portée. Il ne faudra pour cela que ſe faire des idées exactes ; ce que nous ſaurons toujours, quand nous ſaurons nous ſervir des mots.

Or, nous ſaurons nous ſervir des mots, lorſqu'au lieu d'y chercher des eſſences que nous n'avons pas pu y mettre, nous n'y chercherons que ce que nous y avons mis, les rapports des choſes à nous, & ceux qu'elles ont entr'elles.

Nous ſaurons nous en ſervir, lorſque les conſidérant relativement à la limitation de notre eſprit, nous ne les regarderons que comme un moyen dont nous avons beſoin pour penſer. Alors nous ſentirons que la plus grande analogie en doit déterminer le choix, qu'elle en doit déterminer toutes les acceptions ; & nous bornerions néceſſairement le nombre des mots au nombre dont nous aurions beſoin. Nous ne nous égarerions plus dans des diſtinctions frivoles, des diviſions, des ſous-diviſions ſans fin, & des mots étrangers qui deviennent barbares dans notre langue.

Enfin, nous ſaurons nous ſervir des mots, lorſque l'analyſe nous aura fait contracter l'habitude d'en chercher la première acception dans leur premier emploi, & toutes les autres dans l'analogie.

C'eſt à cette analyſe ſeule que nous devons le pouvoir d'abſtraire & de généraliſer. Elle fait donc les langues ; elle nous donne donc des idées exactes de toutes eſpèces. En un mot, c'eſt par elle que nous devenons capables de créer les arts & les ſciences. Diſons mieux, c'eſt elle qui les a créés. Elle a fait toutes les découvertes, & nous n'avons eu qu'à la ſuivre. L'imagination, à laquelle on attribue tous les talens, ne ſeroit rien, ſans l'analyſe.

Elle ne ſeroit rien ! Je me trompe : elle ſeroit une ſource d'opinions, de préjugés, d'erreurs ; & nous ne ferions que des rêves extravagans, ſi l'analyſe ne la régloit pas quelquefois. En effet, les écrivains qui n'ont que de l'imagination ſont-ils autre choſe ?

La route que l'analyſe nous trace eſt marquée par une ſuite d'obſervations bien faites ; & nous y marchons d'un pas aſſuré, parce que nous ſavons toujours où nous ſommes, & que nous voyons toujours où nous allons. D'ailleurs l'analyſe nous aide de tout ce qui peut nous être de quelque ſecours. Notre eſprit, ſi foible par lui-même trouve en elle des leviers de toutes eſpèces ; & il obſerve les phénomènes de la nature, en quelque ſorte, avec la même facilité que s'il les régloit lui-même.

Mais, pour bien juger de ce que nous lui devons, il la faut bien connoître; autrement son ouvrage nous paroîtra celui de l'imagination. Parce que les idées que nous nommons *abstraites* cessent de tomber sous les sens, nous croirons qu'elles n'en viennent pas; & parce qu'alors nous ne verrons pas ce qu'elles peuvent avoir de commun avec nos sensations, nous nous imaginerons qu'elles sont quelqu'autre chose. Préoccupés de cette erreur, nous nous aveuglerons sur leur origine & leur génération : il nous sera impossible de voir ce qu'elles sont; & cependant nous croirons le voir : nous n'aurons que des visions. Tantôt les idées seront des êtres qui ont par eux-mêmes une existence dans l'ame, des êtres innés, ou des êtres ajoutés successivement au sien : d'autres fois ce seront des êtres qui n'existent qu'en Dieu, & que nous ne voyons qu'en lui. De pareils réves nous écarteront nécessairement du chemin des découvertes, & nous n'irons plus que d'erreur en erreur. Voilà cependant les systêmes que fait l'imagination : quand une fois nous les avons adoptés, il ne nous est plus possible d'avoir une langue bien faite; & nous sommes condamnés à raisonner presque toujours mal, parce que nous raisonnons mal sur les facultés de notre esprit.

Ce n'est pas ainsi que les hommes, comme nous l'avons remarqué, se conduisoient au sortir des mains de l'auteur de la nature. Quoiqu'alors ils cherchassent sans savoir ce qu'ils cherchoient, ils cherchoient bien, & ils trouvoient souvent, sans s'appercevoir qu'ils avoient cherché. C'est que les besoins que l'auteur de la nature leur avoit donnés, & les circonstances où il les avoit placés, les forçoient à observer, & les avertissoient souvent de ne pas imaginer. L'analyse qui faisoit la langue, la faisoit bien, parce qu'elle déterminoit toujours le sens des mots; & la langue, qui n'étoit pas étendue, mais qui étoit bien faite, conduisoit aux découvertes les plus nécessaires. Malheureusement les hommes ne savoient pas observer comment ils s'instruisoient. On diroit qu'ils ne sont capables de bien faire que ce qu'ils font à leur insu; & les philosophes, qui auroient dû chercher avec plus de lumière, ont cherché souvent pour ne rien trouver, ou pour s'égarer.

Combien se trompent ceux qui regardent les définitions comme l'unique moyen de remédier aux abus du langage.

Les vices des langues sont sensibles, sur-tout dans les mots dont l'acception n'est pas déterminée, ou qui n'ont pas de sens. On a voulu y remédier; & parce qu'il y a des mots qu'on peut définir, on a dit, il les faut définir tous. En conséquence, les définitions ont été regardées comme la base de l'art de raisonner.

Un triangle est une surface terminée par trois lignes. Voilà une définition. Si elle donne du triangle une idée sans laquelle il seroit impossible d'en déterminer les propriétés, c'est que pour découvrir les propriétés d'une chose, il la faut analyser; & que, pour l'analyser, il la faut voir. De pareilles définitions montrent donc les choses qu'on se propose d'analyser, & c'est tout ce qu'elles font. Nos sens nous montrent également les objets sensibles; & nous les analysons, quoique nous ne puissions pas les définir. La nécessité de définir n'est donc que la nécessité de voir les choses sur lesquelles on veut raisonner; & si l'on peut voir sans définir, les définitions deviennent inutiles. C'est le cas le plus ordinaire.

Sans doute que, pour étudier une chose, il faut que je la voie : mais quand je la vois, je n'ai qu'à l'analyser. Lors donc que je découvre les proriétés d'une surface terminée par trois lignes, c'est l'analyse seule qui est le principe de mes découvertes, si l'on veut des principes; & cette définition ne fait que me montrer le triangle qui est l'objet de mes recherches, comme mes sens me montrent les objets sensibles. Que signifie donc ce langage, *les définitions sont des principes?* Il signifie qu'il faut commencer par voir les choses pour les étudier, & qu'ils les faut voir telles qu'elles sont. Il ne signifie que cela, & cependant on croit dire quelque chose de plus.

Principe est synonyme de *commencement*, & c'est dans cette signification qu'on l'a d'abord employé: mais ensuite, à force d'en faire usage, on s'en est servi par habitude, machinalement, sans y attacher d'idée, & l'on a eu des principes qui ne sont le commencement de rien.

Je dirai que nos sens sont le principe de nos connoissances, parce que c'est aux sens qu'elles commencent, & je dirai une chose qui s'entend. Il n'en sera pas de même si je dis qu'une surface terminée par trois lignes est le principe de toutes les propriétés du triangle, parce que toutes les propriétés du triangle commencent par une surface terminée par trois lignes; car j'aimerois autant dire que toutes les propriétés d'une surface terminée par trois lignes, commencent à une surface terminée par trois lignes. En un mot, cette définition ne m'apprend rien : elle ne fait que me montrer une chose que je connois, & dont l'analyse peut seule me découvrir les propriétés.

Les définitions se bornent donc à montrer les choses; mais elles ne les éclairent pas toujours d'une lumière égale : *L'ame est une substance qui sent*, est une définition qui montre l'ame bien imparfaitement à tous ceux à qui l'analyse n'a pas appris que toutes ses facultés ne sont, dans le principe ou dans le commencement, que la faculté de sentir. Ce n'est donc pas par une pareille définition qu'il faudroit commencer à traiter de l'ame: car quoique toutes ses facultés ne soient, dans le principe, que sentir; cette vérité n'est pas un

principe ou un commencement pour nous, si, au lieu d'être une première connoissance, elle est une dernière. Or elle est une dernière, puisqu'elle est un résultat donné par l'analyse.

Prévenus qu'il faut tout définir, les géomètres font souvent de vains efforts, & cherchent des définitions qu'ils ne trouvent pas. Telle est, par exemple, celle de la ligne droite : car dire avec eux qu'elle est la plus courte d'un point à un autre, ce n'est pas la faire connoître, c'est supposer qu'on la connoît. Or, dans leur langage, une définition étant un principe, elle ne doit pas supposer que la chose soit connue. Voilà un écueil où échouent tous les faiseurs d'élémens, au grand scandale de quelques géomètres, qui se plaignent qu'on n'ait pas encore donné une bonne définition de la ligne droite, & qui semblent ignorer qu'on ne doit pas définir ce qui est indéfinissable. Mais si les définitions se bornent à nous montrer les choses, qu'importe que ce soit avant que nous les connoissions, ou seulement après ? il me semble que le point essentiel est de les connoître.

Or on seroit convaincu que l'unique moyen de les connoître est de les analyser, si on avoit remarqué que les meilleures définitions ne sont que des analyses. Celle du triangle, par exemple, en est une ; car certainement, pour dire qu'il est une surface terminée par trois lignes, il a fallu observer, l'un après l'autre, les côtés de cette figure, & les compter. Il est vrai que cette analyse se fait en quelque sorte du premier coup, parce que nous comptons promptement jusqu'à trois. Mais un enfant ne compteroit pas aussi vîte, & cependant il analyseroit le triangle aussi bien que nous. Il l'analyseroit lentement, comme nous-mêmes, après avoir compté lentement, nous ferions la définition ou l'analyse d'une figure d'un grand nombre de côtés.

Ne disons pas qu'il faut, dans nos recherches, avoir pour principe des définitions : disons plus simplement qu'il faut bien commencer ; c'est-à-dire, voir les choses telles qu'elles sont ; & ajoutons que, pour les voir ainsi, il faut toujours commencer par des analyses.

En nous exprimant de la sorte, nous parlerons avec plus de précision, & nous n'aurons pas la peine de chercher des définitions qu'on ne trouve pas. Nous saurons, par exemple, que, pour connoître la ligne droite, il n'est point du tout nécessaire de la définir à la manière des géomètres, & qu'il suffit d'observer comment nous en avons acquis l'idée.

Parce que la Géométrie est une science qu'on nomme exacte, on a cru que pour bien traiter toutes les autres sciences, il n'y avoit qu'à contrefaire les géomètres ; & la manie de définir à leur manière est devenue la manie de tous les philosophes, ou de ceux qui se donnent pour tels. Ouvrez un dictionnaire de langue, vous verrez qu'à chaque article on veut faire des définitions, & qu'on y réussit mal. Les meilleures supposent, comme celle de la ligne droite, que la signification des mots est connue : ou si elles ne supposent rien, on ne les entend pas.

Ou nos idées sont simples, ou elles sont composées. Si elles sont simples, on ne les définira pas : un géomètre le tenteroit inutilement ; il y échoueroit comme à la ligne droite. Mais, quoiqu'elles ne puissent pas être définies, l'analyse nous montrera toujours comment nous les avons acquises, parce qu'elle montrera d'où elles viennent & comment elles nous viennent.

Si une idée est composée, c'est encore à l'analyse seule à la faire connoître, parce qu'elle peut seule, en la décomposant, nous en montrer toutes les idées partielles. Ainsi, quelles que soient nos idées, il n'appartient qu'à l'analyse de les déterminer d'une manière claire & précise.

Cependant il restera toujours des idées qu'on ne déterminera point, ou qu'au moins on ne pourra pas déterminer au gré de tout le monde. C'est que les hommes n'ayant pu s'accorder à les composer chacun de la même manière, elles sont nécessairement indéterminées. Telle est, par exemple, celle que nous désignons par le mot *esprit*. Mais quoique l'analyse ne puisse pas déterminer ce que nous entendons par un mot que nous n'entendons pas tous de la même manière, elle déterminera cependant tout ce qu'il est possible d'entendre par ce mot, sans empêcher néanmoins que chacun entende ce qu'il veut, comme cela arrive : c'est-à-dire, qu'il lui sera plus facile de corriger la langue, que de nous corriger nous-mêmes.

Mais enfin c'est elle seule qui corrigera tout ce qui peut être corrigé, parce que c'est elle seule qui peut faire connoître la génération de toutes nos idées. Aussi les philosophes se sont-ils prodigieusement égarés, lorsqu'ils ont abandonné l'analyse, & qu'ils ont cru y suppléer par des définitions. Ils se sont d'autant plus égarés qu'ils n'ont pas su donner encore une bonne définition de l'analyse même. Aux efforts qu'ils font pour expliquer cette méthode, on diroit qu'il y a bien du mystère à décomposer un tout en ses parties, & à le recomposer : cependant il suffit d'observer successivement & avec ordre.

C'est la synthèse qui a amené la manie des définitions, cette méthode ténébreuse qui commence toujours par où il faut finir, & que cependant on appelle *méthode de doctrine*.

Je n'en donnerai pas une notion plus précise, soit parce que je ne la comprends pas, soit parce qu'il n'est pas possible de la comprendre. Elle échappe d'autant plus, qu'elle prend tous les caractères des esprits qui veulent l'employer, & sur-tout ceux des esprits faux. Voici comment un écrivain célèbre s'explique à ce sujet. Enfin, dit-il, ces deux méthodes (l'analyse & la synthèse)

ne diffèrent que comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, & celui qu'on fait en descendant de la montagne dans la vallée. A ce langage je vois seulement que ce sont là deux méthodes contraires, & que si l'une est bonne, l'autre est mauvaise. En effet, on ne peut aller que du connu à l'inconnu. Or, si l'inconnu est sur la montagne, ce ne sera pas en descendant qu'on y arrivera; & s'il est dans la vallée, ce ne sera pas en montant. Il ne peut donc pas y avoir deux chemins contraires pour y arriver. De pareilles opinions ne méritent pas une critique plus sérieuse.

On suppose que le propre de la synthèse est de composer nos idées, & que le propre de l'analyse est de les décomposer. Voilà pourquoi l'auteur de la *Logique* croit les faire connoître, lorsqu'il dit que l'une conduit de la vallée sur la montagne, & l'autre de la montagne dans la vallée. Mais qu'on raisonne bien ou mal, il faut nécessairement que l'esprit monte & descende tour à tour; ou, pour parler plus simplement, il lui est essentiel de composer comme de décomposer, parce qu'une suite de raisonnemens n'est & ne peut être qu'une suite de compositions & de décompositions. Il appartient donc à la synthese de décomposer comme de composer, & il appartient à l'analyse de composer comme de décomposer. Il seroit absurde d'imaginer que ces deux choses s'excluent, & qu'on pourroit raisonner en s'interdisant à son choix toute composition ou décomposition. En quoi donc diffèrent ces deux méthodes? En ce que l'analyse commence toujours bien, & que la synthèse commence toujours mal. Celle-là, sans affecter l'ordre, en a naturellement, parce qu'elle est la méthode de la nature: celle-ci, qui ne connoît pas l'ordre naturel, parce qu'elle est la méthode des philosophes, en affecte beaucoup, pour fatiguer l'esprit sans l'éclairer. En un mot, la vraie analyse, l'analyse qui doit être préférée, est celle qui, commençant par le commencement, montre dans l'analogie la formation de la langue, & dans la formation de la langue, les progrès des sciences.

Combien le raisonnement est simple, quand la langue est simple elle-même.

Quoique l'analyse soit la meilleure méthode, les mathématiciens mêmes, toujours prêts à l'abandonner, paroissent n'en faire usage qu'autant qu'ils y sont forcés. Ils donnent la préférence à la synthese, qu'ils croient plus simple & plus courte, & leurs écrits en sont plus embarrassés & plus longs.

Nous venons de voir que cette synthèse est précisément le contraire de l'analyse. Elle nous met hors du chemin des découvertes; & cependant le grand nombre des mathématiciens, s'imaginent que cette méthode est la plus propre à l'instruction. Ils le croient si bien, qu'ils ne veulent pas qu'on en suive d'autre dans leurs livres élémentaires.

Clairaut a pensé autrement. Je ne sais pas si MM. Euler & La Grange ont dit ce qu'ils pensent à ce sujet; mais ils ont fait comme s'ils l'avoient dit; car dans leurs Elémens d'Algèbre, ils ne suivent que la méthode analytique.

Le suffrage de ces mathématiciens peut être compté pour quelque chose. Il faut donc que les autres soient singulièrement prévenus en faveur de la synthèse, pour se persuader que l'analyse, qui est la méthode d'invention, n'est pas encore la méthode de doctrine, & qu'il y ait, pour apprendre les découvertes des autres, un moyen préférable à celui qui nous les feroit faire.

Si l'analyse est en général bannie des mathématiques toutes les fois qu'on y peut faire usage de la synthèse, il semble qu'on lui ait fermé tout accès dans les autres sciences, & qu'elle ne s'y introduise qu'à l'insu de ceux qui les traitent. Voilà pourquoi, de tant d'ouvrages des philosophes anciens & modernes, il y en a si peu qui soient faits pour instruire. La vérité est rarement reconnoissable, quand l'analyse ne nous la montre pas, & qu'au contraire la synthèse l'enveloppe dans un ramas de notions vagues, d'opinions, d'erreurs, & se fait un jargon qu'on prend pour la langue des arts & des sciences.

Pour peu qu'on réfléchisse sur l'analyse, on reconnoîtra qu'elle doit répandre plus de lumière à proportion qu'elle est plus simple & plus précise; & si l'on se rappelle que l'art de raisonner se réduit à une langue bien faite, on jugera que la plus grande simplicité & la plus grande précision de l'analyse ne peuvent être que l'effet de la plus grande simplicité & de la plus grande précision du langage. Il faut donc nous faire une idée de cette simplicité & de cette précision, afin d'en approcher dans toutes nos études autant qu'il sera possible.

On nomme *sciences exactes* celles où l'on démontre rigoureusement. Pourquoi donc toutes les sciences ne sont-elles pas exactes? & s'il en est où l'on ne démontre pas rigoureusement, comment y démontre-t-on? Sait-on bien ce qu'on veut dire, quand on suppose des démonstrations qui, à la rigueur, ne sont pas des démonstrations?

Une démonstration n'est pas une démonstration, ou elle en est une rigoureusement. Mais il faut convenir que si elle ne parle pas la langue qu'elle doit parler, elle ne paroîtra pas ce qu'elle est. Ainsi ce n'est pas la faute des sciences, si elles ne démontrent pas rigoureusement; c'est la faute des savans qui parlent mal.

La langue des mathématiques, l'Algèbre, est la plus simple de toutes les langues. N'y aura-t-il donc des démonstrations qu'en mathématiques? Et parce que les autres sciences ne peuvent pas

atteindre à la même ſimplicité, ſeront-elles condamnées à ne pouvoir pas être aſſez ſimples pour convaincre qu'elles démontrent ce qu'elles démontrent?

C'eſt l'analyſe qui démontre dans toutes; & elle y démontre rigoureuſement toutes les fois qu'elle parle la langue qu'elle doit parler. Je ſais bien qu'on diſtingue différentes eſpèces d'analyſe; analyſe logique, analyſe métaphyſique, analyſe mathématique: mais il n'y en a qu'une; & elle eſt la même dans toutes les ſciences, parce que dans toutes elle conduit du connu à l'inconnu par le raiſonnement, c'eſt-à-dire, par une ſuite de jugemens qui ſont renfermés les uns dans les autres. Nous nous ferons une idée du langage qu'elle doit tenir, ſi nous eſſayons de réſoudre un des problêmes qu'on ne réſoud d'ordinaire qu'avec le ſecours de l'Algèbre. Nous choiſirons un des plus faciles, parce qu'il ſera plus à notre portée: d'ailleurs il ſuffira pour développer tout l'artifice du raiſonnement.

Ayant des jetons dans mes deux mains, ſi j'en fais paſſer un de la main droite dans la gauche, j'en aurai autant dans l'une que dans l'autre; & ſi j'en fais paſſer un de la gauche dans la droite, j'en aurai le double dans celle-ci. Je vous demande quel eſt le nombre de jetons que j'ai dans chacune.

Il ne s'agit pas de deviner ce nombre en faiſant des ſuppoſitions: il le faut trouver en raiſonnant, en allant du connu à l'inconnu par une ſuite de jugemens.

Il y a ici deux conditions données; ou, pour parler comme les mathématiciens, il y a deux données: l'une, que ſi je fais paſſer un jeton de la main droite dans la gauche, j'en aurai le même nombre dans chacune; l'autre, que ſi je fais paſſer un jeton de la gauche dans la droite, j'en aurai le double dans celle-ci. Or vous voyez que s'il eſt poſſible de trouver le nombre que je vous donne à chercher, ce ne peut être qu'en obſervant les rapports où ces deux données ſont l'une à l'autre; & vous concevez que ces rapports ſeront plus ou moins ſenſibles, ſuivant que les données ſeront exprimées d'une manière plus ou moins ſimple.

Si vous diſiez: Le nombre que vous avez dans la main droite, lorſqu'on en retranche un jeton, eſt égal à celui que vous avez dans la main gauche, lorſqu'à celui-ci on en ajoute un; vous exprimeriez la première donnée avec beaucoup de mots. Dites donc plus briévement: Le nombre de votre main droite diminué d'une unité, eſt égal à celui de votre gauche augmenté d'une unité; ou le nombre de votre droite moins une unité, eſt égal à celui de votre gauche plus une unité; ou enfin plus briévement encore, la droite moins un égale à la gauche plus un.

C'eſt ainſi que, de traduction en traduction, nous arrivons à l'expreſſion la plus ſimple de la première donnée. Or, plus vous abrégerez votre diſcours, plus vos idées ſe rapprocheront; & plus elles ſeront rapprochées, plus il vous ſera facile de les ſaiſir ſous tous leurs rapports. Il nous reſte donc à traiter la ſeconde donnée comme la première; il faut la traduire dans l'expreſſion la plus ſimple.

Par la ſeconde condition du problême, ſi je fais paſſer un jeton de la gauche dans la droite, j'en aurai le double dans celle-ci. Donc le nombre de ma main gauche diminué d'une unité, eſt la moitié de celui de ma main droite augmenté d'une unité; & par conſéquent vous exprimerez la ſeconde donnée, en diſant: Le nombre de votre main droite augmenté d'une unité, eſt égal à deux fois celui de votre gauche diminué d'une unité.

Vous traduirez cette expreſſion en une autre plus ſimple, ſi vous dites, la droite augmentée d'une unité, eſt égale à deux gauches diminuées chacune d'une unité, & vous arriverez à cette expreſſion la plus ſimple de toutes, la droite plus un, égale à deux gauches moins deux. Voici donc les expreſſions dans leſquelles nous avons traduit les données:

La droite moins un égale à la gauche plus un;

La droite plus un égale à deux gauches moins deux.

Ces ſortes d'expreſſions ſe nomment en mathématiques *équations*. Elles ſont compoſées de deux membres égaux: La droite moins un eſt le premier membre de la première équation; la gauche plus un eſt le ſecond.

Les quantités inconnues ſont mêlées, dans chacun de ces membres, avec les quantités connues. Les connues ſont moins un, plus un, moins deux: les inconnues ſont la droite & la gauche: par où vous exprimez les deux nombres que vous cherchez.

Tant que les connues & les inconnues ſont ainſi mêlées dans chaque membre des équations, il n'eſt pas poſſible de réſoudre un problême. Mais il ne faut pas un grand effort de réflexion pour remarquer que s'il y a un moyen de tranſporter les quantités d'un membre dans l'autre ſans altérer l'égalité qui eſt entr'eux, nous pouvons, en ne laiſſant dans un membre qu'une des deux inconnues, la dégager des connues avec leſquelles elle eſt mêlée.

Ce moyen s'offre de lui-même: car ſi la droite moins un eſt égale à la gauche plus un, donc la droite entière ſera égale à la gauche plus deux, & ſi la droite plus un eſt égale à deux gauches moins deux, donc la droite ſeule ſera égale à deux gauches moins trois. Vous ſubſtituerez donc aux deux premières équations les deux ſuivantes:

La droite égale à la gauche plus deux.

La droite égale à deux gauches moins trois.

Le premier membre de ces deux équations eſt la même quantité, la droite; & vous voyez que

vous connoîtrez cette quantité, lorſque vous connoîtrez la valeur du ſecond membre de l'une ou l'autre équation. Mais le ſecond membre de la première eſt égal au ſecond membre de la ſeconde, puiſqu'ils ſont égaux l'un & l'autre à la même quantité exprimée par la droite. Vous pouvez par conſéquent faire cette troiſième équation:

La gauche plus deux, égale à deux gauches moins trois.

Alors il ne vous reſte qu'une inconnue, la gauche; & vous en connoîtrez la valeur, lorſque vous l'aurez dégagée, c'eſt-à-dire, lorſque vous aurez fait paſſer toutes les connues du même côté. Vous direz donc:

Deux plus trois, égal à deux gauches moins une gauche.

Deux plus trois, égal à une gauche.

Cinq égal à une gauche.

Le problême eſt réſolu. Vous avez découvert que le nombre de jetons que j'ai dans la main gauche, eſt cinq. Dans les équations. La droite égale à la gauche plus deux, La droite égale à deux gauches moins trois, vous trouverez que ſept eſt le nombre que j'ai dans la main droite. Or ces deux nombres, cinq & ſept, ſatisfont aux conditions du problême.

Vous voyez ſenſiblement dans cet exemple comment la ſimplicité des expreſſions facilite le raiſonnement; & vous comprenez que ſi l'analyſe a beſoin d'un pareil langage, lorſqu'un problême eſt auſſi facile que celui que nous venons de réſoudre, elle en a plus beſoin encore, lorſque les problêmes ſe compliquent. Auſſi l'avantage de l'analyſe en mathématiques vient-il uniquement de ce qu'elle y parle la langue la plus ſimple. Une légère idée de l'Algèbre ſuffira pour le faire comprendre.

Dans cette langue on n'a pas beſoin de mots. On exprime plus par $+$, moins par $-$, égal par $=$, & on déſigne les quantités par des lettres & par des chiffres. x, par exemple, ſera le nombre de jetons que j'ai dans la main droite, & y celui que j'ai dans la main gauche. Ainſi $x - 1 = y + 1$, ſignifie que le nombre de jetons que j'ai dans la main droite, diminué d'une unité, eſt égal à celui que j'ai dans la main gauche augmenté d'une unité; & $x + 1 = 2y - 2$, ſignifie que le nombre de ma main droite augmenté d'une unité, eſt égal à deux fois celui de ma main gauche diminué d'une unité. Les deux données de notre problême ſont donc renfermées dans ces deux équations:

$$x - 1 = y + 1,$$
$$x + 1 = 2y - 2,$$

qui deviennent, en dégageant l'inconnue du premier membre,

$$x = y + 2,$$
$$x = 2y - 3.$$

Des deux derniers membres de ces deux équations nous faiſons

$$y + 2 = 2y - 3,$$

qui deviennent ſucceſſivement

$$2 = 2y - y - 3,$$
$$2 + 3 = 2y - y.$$
$$2 + 3 = y,$$
$$5 = y.$$

Enfin de $x = y + 2$, nous tirons $x = 5 + 2 = 7$; & de $x = 2y - 3$, nous tirons également $x = 10 - 3 = 7$.

Ce langage algébrique fait appercevoir d'une manière ſenſible comment les jugemens ſont liés les uns aux autres dans un raiſonnement. On voit que le dernier n'eſt renfermé dans le pénultième, le pénultième dans celui qui le précède, & ainſi de ſuite en remontant, que parce que le dernier eſt identique avec le pénultième, le pénultième avec celui qui le précède, &c. & l'on reconnoît que cette identité fait toute l'évidence du raiſonnement.

Lorſqu'un raiſonnement ſe développe avec des mots, l'évidence conſiſte également dans l'identité qui eſt ſenſible d'un jugement à l'autre. En effet, la ſuite des jugemens eſt la même, & il n'y a que l'expreſſion qui change. Il faut ſeulement remarquer que l'identité s'apperçoit plus facilement, lorſqu'on s'énonce avec des ſignes algébriques.

Mais que l'identité s'apperçoive plus ou moins facilement, il ſuffit qu'elle ſe montre, pour être aſſuré qu'un raiſonnement eſt une démonſtration rigoureuſe; & il ne faut pas s'imaginer que les ſciences ne ſont exactes, & qu'on n'y démontre à la rigueur, que lorſqu'on y parle avec des x, des a & des b. Si quelques-unes ne paroiſſent pas ſuſceptibles de démonſtration, c'eſt qu'on eſt dans l'uſage de les parler avant d'en avoir fait la langue, & ſans ſe douter même qu'il ſoit néceſſaire de la faire: car toutes auroient la même exactitude, ſi on les parloit toutes avec des langues bien faites. C'eſt ainſi que nous avons traité la métaphyſique, dans la première partie de cet ouvrage. Nous n'avons, par exemple, expliqué la génération des facultés de l'ame que parce que nous avons vu qu'elles ſont toutes identiques avec la faculté de ſentir; & nos raiſonnemens faits avec des mots, ſont auſſi rigoureuſement démontrés que pourroient l'être des raiſonnemens faits avec des lettres.

S'il y a donc des ſciences peu exactes, ce n'eſt pas parce qu'on n'y parle pas algèbre, c'eſt parce que les langues en ſont mal faites, qu'on ne s'en apperçoit pas, ou que, ſi l'on s'en doute, on les refait plus mal encore. Faut-il s'étonner qu'on ne ſache pas raiſonner, quand la langue des ſciences n'eſt qu'un jargon compoſé de beaucoup trop de mots, dont les uns ſont des mots vulgaires qui n'ont point de ſens déterminé, & les autres des mots étrangers ou barbares qu'on entend mal?

Toutes les ſciences ſeroient exactes, ſi nous ſavions parler la langue de chacune.

Tout confirme donc ce que nous avons déjà prouvé; que les langues ſont autant de méthodes analytiques; que le raiſonnement ne ſe perfectionne qu'autant qu'elles ſe perfectionnent elles-mêmes; & que l'art de raiſonner, réduit à ſa plus grande ſimplicité, ne peut être qu'une langue bien faite.

Je ne dirai pas avec des mathématiciens, que l'Algèbre eſt une eſpèce de langue: je dis qu'elle eſt une langue, & qu'elle ne peut pas être autre choſe. Vous voyez dans le problême que nous venons de réſoudre, qu'elle eſt une langue, dans laquelle nous avons traduit le raiſonnement que nous avions fait avec des mots. Or, ſi les lettres & les mots expriment le même raiſonnement, il eſt évident que puiſqu'avec les mots on ne fait que parler une langue, on ne fait auſſi que parler une langue avec des lettres.

On feroit la même obſervation ſur les problêmes les plus compliqués: car toutes les ſolutions algébriques offrent le même langage; c'eſt-à-dire, des raiſonnemens, ou des jugemens ſucceſſivement identiques, exprimés avec des lettres. Mais parce que l'Algèbre eſt la plus méthodique des langues, & qu'elle développe des raiſonnemens qu'on ne pourroit traduire dans aucune autre, on s'eſt imaginé qu'elle n'eſt pas une langue à proprement parler; qu'elle n'en eſt une qu'à certains égards, & qu'elle doit être quelqu'autre choſe encore.

L'Algèbre eſt en effet une méthode analytique: mais elle n'en eſt pas moins une langue, ſi toutes les langues ſont elles-mêmes des méthodes analytiques. Or, c'eſt, encore un coup, ce qu'elles ſont en effet. Mais l'Algèbre eſt une preuve bien frappante que les progrès des ſciences dépendent uniquement des progrès des langues; & que des langues bien faites pourroient ſeules donner à l'analyſe le degré de ſimplicité & de préciſion dont elle eſt ſuſceptible, ſuivant le genre de nos études.

Elles le pourroient, dis-je: car, dans l'art de raiſonner, comme dans l'art de calculer, tout ſe réduit à des compoſitions & à des décompoſitions; & il ne faut pas croire que ce ſoit là deux arts différens.

En quoi conſiſte tout l'artifice du raiſonnement.

La méthode que nous avons ſuivie dans le chapitre précédent, a pour régle qu'on ne peut découvrir une vérité qu'on ne connoît pas, qu'autant qu'elle ſe trouve dans des vérités qui ſont connues; & que par conſéquent toute queſtion à réſoudre ſuppoſe des données, où les connues & les inconnues ſont mêlées, comme elles le ſont en effet dans les données du problême que nous avons réſolu.

Si les données ne renferment pas toutes les connues néceſſaires pour découvrir la vérité, le problême eſt inſoluble. Cette conſidération eſt la première qu'il faudroit faire, & on ne la fait preſque jamais. On raiſonne donc mal, parce qu'on ne ſait pas qu'on n'a pas aſſez de connues pour bien raiſonner.

Cependant ſi l'on remarquoit que lorſqu'on a toutes les connues, on eſt conduit par un langage clair & précis, à la ſolution qu'on cherche, on ſe douteroit qu'on ne les a pas toutes, lorſqu'on tient un langage obſcur & confus qui ne conduit à rien. On chercheroit à mieux parler, afin de mieux raiſonner, & l'on apprendroit combien ces deux choſes dépendent l'une de l'autre.

Rien n'eſt plus ſimple que le raiſonnement, lorſque les données renferment toutes les connues néceſſaires à la découverte de la vérité: nous venons de le voir. Il ne faudroit pas dire que la queſtion que nous nous ſommes propoſée, étoit facile à réſoudre: car la manière de raiſonner eſt une; elle ne change point, elle ne peut changer, & l'objet du raiſonnement change ſeul à chaque nouvelle queſtion qu'on ſe propoſe. Dans les plus difficiles, il faut, comme dans les plus faciles, aller du connu à l'inconnu. Il faut donc que les données renferment toutes les connues néceſſaires à la ſolution; & quand elles les renferment, il ne reſte plus qu'à énoncer ces données d'une manière aſſez ſimple pour dégager les inconnues avec la plus grande ſimplicité poſſible.

Il y a donc deux choſes dans une queſtion; l'énoncé des données, & le dégagement des inconnues.

L'énoncé des données eſt proprement ce qu'on entend par l'état de la queſtion, & le dégagement des inconnues eſt le raiſonnement qui la réſout.

Lorſque je vous ai propoſé de découvrir le nombre de jetons que j'avois dans chaque main, j'ai énoncé toutes les données dont vous aviez beſoin; & il ſemble par conſéquent que j'ai établi moi-même l'état de la queſtion. Mais mon langage ne préparoit pas la ſolution du problême. C'eſt pourquoi, au lieu de vous en tenir à répéter mon énoncé mot pour mot, vous l'avez fait paſſer par différentes traductions, juſqu'à ce que vous ſoyez arrivé à l'expreſſion la plus ſimple. Alors le raiſonnement s'eſt fait en quelque ſorte tout ſeul, parce que les inconnues ſe ſont dégagées comme d'elles-mêmes. Etablir l'état d'une queſtion, c'eſt donc proprement traduire les données dans l'expreſſion la plus ſimple, parce que c'eſt l'expreſſion la plus ſimple qui facilite le raiſonnement, en facilitant le dégagement des inconnues.

Mais, dira-t-on, c'eſt ainſi qu'on raiſonne en mathématiques, où le raiſonnement ſe fait avec des équations. En ſera-t-il de même dans les autres

ſciences où le raiſonnement ſe fait avec des propoſitions ? Je réponds qu'équations, propoſitions, jugemens, ſont au fond la même choſe, & que par conſéquent on raiſonne de la même maniere dans toutes les ſciences.

En mathématiques, celui qui propoſe une queſtion, la propoſe d'ordinaire avec toutes ſes données ; & il ne s'agit, pour la réſoudre, que de la traduire en Algèbre. Dans les autres ſciences au contraire, il ſemble qu'une queſtion ne ſe propoſe jamais avec toutes ſes données. On vous demandera, par exemple, quelle eſt l'origine & la génération des facultés de l'entendement humain, & on vous laiſſera les données à chercher, parce que celui qui fait la queſtion ne les connoît pas lui-même.

Mais quoique nous ayons à chercher les données, il n'en faudroit pas conclure qu'elles ne ſont pas renfermées, au moins implicitement, dans la queſtion qu'on propoſe. Si elles n'y étoient pas, nous ne les trouverions pas ; & cependant elles doivent ſe trouver dans toute queſtion qu'on peut réſoudre. Il faut ſeulement remarquer qu'elles n'y ſont pas toujours d'une manière à être facilement reconnues. Par conſéquent, les trouver, c'eſt les démêler dans une expreſſion où elles ne ſont qu'implicitement ; & pour réſoudre la queſtion, il faut traduire cette expreſſion dans une autre où toutes les données ſe montrent d'une manière explicite & diſtincte.

Or, demander quelle eſt l'origine & la génération des facultés de l'entendement humain, c'eſt demander quelle eſt l'origine & la génération des facultés par leſquelles l'homme capable de ſenſations conçoit les choſes en s'en formant des idées ; & on voit auſſi-tôt que l'attention, la comparaiſon, le jugement, la réflexion, l'imagination & le raiſonnement ſont, avec les ſenſations, les connues du problême à réſoudre, & que l'origine & la génération ſont les inconnues. Voilà les données, dans leſquelles les connues ſont mêlées avec les inconnues.

Mais comment dégager l'origine & la génération, qui ſont ici les inconnues ? Rien n'eſt plus ſimple. Par l'origine, nous entendons la connue qui eſt le principe ou le commencement de toutes les autres ; & par la génération, nous entendons la manière dont toutes les connues viennent d'une première. Cette première, qui m'eſt connue comme faculté, ne m'eſt pas connue encore comme première. Elle eſt donc proprement l'inconnue qui eſt mêlée avec toutes les connues, & qu'il s'agit de dégager. Or, la plus légère obſervation me fait remarquer que la faculté de ſentir eſt mêlée avec toutes les autres. La ſenſation eſt donc l'inconnue que nous avons à dégager, pour découvrir comment elle devient ſucceſſivement attention, comparaiſon, jugement, &c. C'eſt ce que nous avons fait, & nous avons vu que, comme les équations $x - 1 = y + 1$, & $x + 1 = 2y -$, 2 paſſent par différentes transformations pour devenir $y = 5$, & $x = 7$; la ſenſation paſſe également par différentes transformations pour devenir l'entendement.

L'artifice du raiſonnement eſt donc le même dans toutes les ſciences. Comme en mathématiques, on établit la queſtion en la traduiſant en Algèbre ; dans les autres ſciences, on l'établit en la traduiſant dans l'expreſſion la plus ſimple ; & quand la queſtion eſt établie, le raiſonnement qui la réſoud n'eſt encore lui-même qu'une ſuite de traduction, où une propoſition qui traduit celle qui la précède, eſt traduite par celle qui la ſuit. C'eſt ainſi que l'évidence paſſe avec l'identité depuis l'énoncé de la queſtion juſqu'à la concluſion du raiſonnement.

Des différens degrés de certitude, ou de l'évidence, des conjectures & de l'analogie.

Je ne ferai qu'indiquer les différens degrés de certitude ; & je renvoie à l'art de raiſonner, qui eſt proprement le développement de tout ce chapitre.

L'évidence dont nous venons de parler, & que je nomme *évidence de raiſon*, conſiſte uniquement dans l'identité : c'eſt ce que nous avons démontré. Il faut que cette vérité ſoit bien ſimple, pour avoir échappé à tous les philoſophes, quoiqu'ils euſſent tant d'intérêt à s'aſſurer de l'évidence, dont ils avoient continuellement le mot dans la bouche.

Je ſais qu'un triangle eſt évidemment une ſurface terminée par trois lignes, parce que, pour quiconque entend la valeur des termes *ſurface terminée par trois lignes*, eſt la même choſe que *triangle*. Or, dès que je ſais évidemment ce que c'eſt qu'un triangle, j'en connois l'eſſence ; & je puis dans cette eſſence découvrir toutes les propriétés de cette figure.

Je verrois également toutes les propriétés de l'or dans ſon eſſence, ſi je la connoiſſois. Sa peſanteur, ſa ductilité, ſa malléabilité, &c. ne ſeroient que ſon eſſence même qui ſe transformeroit, & qui, dans ſes transformations, m'offriroit différens phénomènes ; & j'en pourrois découvrir toutes les propriétés par un raiſonnement qui ne ſeroit qu'une ſuite de propoſitions identiques. Mais ce n'eſt pas ainſi que je le connois. A la vérité, chaque propoſition que je fais ſur ce métal, ſi elle eſt vraie, eſt identique. Telle eſt celle-ci, l'or eſt malléable ; car elle ſignifie, un corps que j'ai obſervé être malléable, & que je nomme *or*, eſt malléable : propoſition où la même idée eſt affirmée d'elle-même.

Lorſque je fais ſur un corps pluſieurs propoſitions également vraies, j'affirme donc dans chacune le même du même : mais je n'apperçois point d'identité d'une propoſition à l'autre. Quoique

la pesanteur, la ductilité, la malléabilité ne soient vraisemblablement qu'une même chose qui se transforme différemment, je ne le vois pas. Je ne saurois donc arriver à la connoissance de ces phénomenes par l'évidence de raison : je ne les connois qu'après les avoir observées, & j'appelle *évidence de fait* la certitude que j'en ai.

Je pourrois également appeller évidence de fait la connoissance certaine des phénomènes que j'observe en moi ; mais je la nomme *évidence de sentiment*, parce que c'est par le sentiment que ces sortes de faits me sont connus.

Puisque les qualités absolues des corps sont hors de la portée de nos sens, & que nous n'en pouvons connoître que des qualités relatives, il s'ensuit que tout fait que nous découvrons, n'est autre chose qu'un rapport connu. Cependant dire que les corps ont des qualités relatives, c'est dire qu'ils sont quelque chose les uns par rapport aux autres, & dire qu'ils sont quelque chose les uns par rapport aux autres, c'est dire qu'ils sont chacun, indépendamment de tout rapport, quelque chose d'absolu. L'évidence de raison nous apprend donc qu'il y a des qualites absolues, & par conséquent des corps ; mais elle ne nous apprend que leur existence.

Par phénomènes, on entend proprement les faits qui sont une suite des loix de la nature ; & ces loix sont elles-mêmes autant de faits. L'objet de la Physique est de connoître ces phénomènes, ces loix, & d'en saisir, s'il est possible, le systême.

A cet effet, on donne une attention particulière aux phénomènes ; on les considère dans tous leurs rapports, on ne laisse échapper aucune circonstance ; & lorsqu'on s'en est assuré par des observations bien faites, on leur donne encore le nom d'*observations*.

Mais, pour les découvrir, il ne suffit pas toujours d'observer ; il faut encore, par différens moyens, les dégager de tout ce qui les cache, les rapprocher de nous, & les mettre à la portée de notre vue : c'est ce qu'on nomme des expériences. Telle est la différence qu'il faut mettre entre phénomènes, observations, expériences.

Il est rare qu'on arrive tout-à-coup à l'évidence : dans toutes les sciences & dans tous les arts, on a commencé par une espèce de tâtonnement.

D'après des vérités connues, on en soupçonne dont on ne s'assure pas encore. Ces soupçons sont fondés sur des circonstances qui indiquent moins le vrai que le vraisemblable ; mais ils nous mettent souvent dans le chemin des découvertes, parce qu'ils nous apprennent ce que nous avons à observer. C'est là ce qu'on entend par conjecturer.

Les conjectures sont dans le plus foible degré, lorsqu'on n'assure une chose que parce qu'on ne voit pas pourquoi elle ne seroit pas. Si l'on peut s'en permettre de cette espèce, ce ne doit être que comme des suppositions qui ont besoin d'être confirmées. Il reste donc à faire des observations ou des expériences.

Nous paroissons fondés à croire que la nature agit par les voies les plus simples. En conséquence les philosophes sont portés à juger que, de plusieurs moyens dont une chose peut être produite, la nature doit avoir choisi ceux qu'ils imaginent les plus simples. Il est évident qu'une pareille conjecture n'aura de la force qu'autant que nous serons capables de connoître tous les moyens, & de juger de leur simplicité ; ce qui ne peut être que fort rare.

Les conjectures sont entre l'évidence & l'analogie, qui n'est souvent elle-même qu'une foible conjecture. Il faut donc distinguer dans l'analogie différens degrés, suivant qu'elle est fondée sur des rapports de ressemblance, sur des rapports à la fin, ou sur des rapports des causes aux effets, & des effets aux causes.

La terre est habitée : donc les planètes le sont. Voilà la plus foible des analogies, parce qu'elle n'est fondée que sur un rapport de ressemblance.

Mais si on remarque que les planètes ont des révolutions diurnes & annuelles ; & que par conséquent leurs parties sont successivement éclairées & échauffées, ces précautions ne paroissent-elles pas avoir été prises pour la conservation de quelques habitans ? Cette analogie, qui est fondée sur le rapport des moyens à la fin, a donc plus de force que la première. Cependant si elle prouve que la terre n'est pas seule habitée, elle ne prouve pas que toutes les planètes le soient : car ce que l'auteur de la nature répète dans plusieurs parties de l'univers pour une même fin, il se peut qu'il ne le permette quelquefois que comme une suite du systême général : il se peut encore qu'une révolution fasse un désert d'une planète habitée.

L'analogie qui est fondée sur le rapport des effets à la cause, ou de la cause aux effets, est celle qui a le plus de force : elle devient même une démonstration, lorsqu'elle est confirmée par le concours de toutes les circonstances.

C'est une évidence de fait qu'il y a sur la terre des révolutions diurnes & annuelles ; & c'est une évidence de raison que ces révolutions peuvent être produites par le mouvement de la terre, par celui du soleil, ou par tous les deux.

Mais nous observons que les Planètes décrivent des orbites autour du soleil ; & nous nous assurons également par l'évidence de fait que quelques-unes ont un mouvement de rotation sur leur axe plus ou moins incliné. Or, il est d'évidence de raison que cette double révolution doit nécessairement produire des jours, des saisons, & des années : donc la terre a une double révolution, puisqu'elle a des jours, des saisons, des années.

Cette analogie suppose que les mêmes effets ont les mêmes causes; supposition qui, étant confirmée par de nouvelles analogies, & par de nouvelles observations, ne pourra plus être révoquée en doute. C'est ainsi que les bons philosophes se sont conduits. Si l'on veut apprendre à raisonner comme eux, le meilleur moyen est d'étudier les découvertes qui ont été faites depuis Galilée jusqu'à Newton.

C'est encore ainsi que nous avons essayé de raisonner dans cet ouvrage. Nous avons observé la nature, & nous avons appris d'elle l'analyse. Avec cette méthode nous nous sommes étudiés nous-mêmes; & ayant découvert, par une suite de propositions identiques, que nos idées & nos facultés ne sont que la sensation qui prend différentes formes, nous nous sommes assurés de l'origine & de la génération des unes & des autres.

Nous avons remarqué que le développement de nos idées & de nos facultés ne se fait que par le moyen des signes, & ne se feroit point sans eux; que par conséquent notre manière de raisonner ne peut se corriger qu'en corrigeant le langage, & que tout l'art se réduit à bien faire la langue de chaque science.

Enfin nous avons prouvé que les premières langues à leur origine ont été bien faites, parce que la Métaphysique, qui présidoit à leur formation, n'étoit pas une science comme aujourd'hui, mais un instinct donné par la nature.

C'est donc de la nature que nous devons apprendre la vraie *Logique*. Voilà quel a été mon objet; & cet ouvrage en est devenu plus neuf, plus simple & plus court. La nature ne manquera jamais d'instruire quiconque saura l'étudier: elle instruit d'autant mieux, qu'elle parle toujours le langage le plus précis. Nous serions bien habiles, si nous savions parler avec la même précision: mais nous verbiageons trop pour raisonner toujours bien.

Je crois devoir ajouter ici quelques avis aux jeunes personnes qui voudront étudier cette *Logique*.

Puisque tout l'art de raisonner se réduit à bien faire la langue de chaque science, il est évident que l'étude d'une science bien traitée se réduit à l'étude d'une langue bien faite.

Mais apprendre une langue, c'est se la rendre familière; ce qui ne peut être que l'effet d'un long usage. Il faut donc lire avec réflexion, à plusieurs reprises, parler sur ce qu'on a lu, & relire encore pour s'assurer d'avoir bien parlé.

On entendra facilement les premiers chapitres de cette *Logique*; mais si, parce qu'on les entend, on croit pouvoir passer tout-à-coup à d'autres, on ira trop vîte. On ne doit passer à un nouveau chapitre, qu'après s'être approprié & les idées & le langage de ceux qui le précèdent. Si l'on tient un autre conduite, on n'entendra plus avec la même facilité; & quelquefois on n'entendra point du tout.

Un plus grand inconvénient, c'est qu'on entendra mal, parce qu'on fera de son langage, dont on conservera quelque chose, & du mien, qu'on croira prendre, un jargon inintelligible. Voilà sur-tout ce qui arrivera à ceux qui se croient instruits, ou parce qu'ils ont fait une étude de ce qu'on nomme souvent bien mal-à-propos *Philosophie*, ou parce qu'ils l'ont enseignée. De quelque manière qu'ils me lisent, il leur sera bien difficile d'oublier ce qu'ils ont appris, pour n'apprendre que ce que j'enseigne. Ils dédaigneront de recommencer avec moi: ils feront peu de cas de mon ouvrage, s'ils s'apperçoivent qu'ils ne l'entendent pas; & s'ils s'imaginent l'entendre, ils en feront peu de cas encore, parce qu'ils l'entendront à leur manière, & qu'ils croiront n'avoir rien appris. Il est fort commun parmi ceux qui se jugent savans, de ne voir dans les meilleurs livres que ce qu'ils savent, & par conséquent de les lire sans rien apprendre: ils ne voient rien de neuf dans un ouvrage où tout est neuf pour eux.

Aussi n'écris-je que pour les ignorans. Comme ils ne parlent les langues d'aucune science, il leur sera plus facile d'apprendre la mienne: elle est plus à leur portée qu'aucune autre, parce que je l'ai apprise de la nature, qui leur parlera comme à moi.

Mais s'ils trouvent des endroits qui les arrêtent, qu'ils se gardent bien d'interroger des savans tels que ceux dont je viens de parler: ils feront mieux d'interroger d'autres ignorans qui m'auront lu avec intelligence.

Qu'ils se disent: dans cet ouvrage, on ne va que du connu à l'inconnu: donc la difficulté d'entendre un chapitre vient uniquement de ce que les chapitres précédens ne me sont pas assez familiers. Alors ils jugeront qu'ils doivent revenir sur leurs pas; & s'ils ont la patience de le faire, ils m'entendront sans avoir besoin de consulter personne. On n'entend jamais mieux que lorsqu'on entend sans secours étrangers.

Cette *Logique* est courte, & par conséquent elle n'est pas effrayante. Pour la lire avec la réflexion qu'elle demande, il n'y faudra mettre que le temps qu'on perdroit à lire une autre *Logique*.

Quand une fois on la saura; & par la savoir, j'entends qu'on soit en état de la parler facilement, & de pouvoir au besoin la refaire: quand on la saura, dis-je, on pourra lire avec moins de lenteur les livres où les sciences sont bien traitées, & quelquefois on s'instruira par des lectures rapides; car, pour aller rapidement de connoissance en connoissance, il suffit de s'être approprié la méthode qui est l'unique bonne, &

qui par conséquent est la même dans toutes les sciences.

La facilité que donnera cette *Logique*, on l'acquerra également en étudiant les leçons préliminaires de mon cours d'étude, si l'on y joint la première partie de la Grammaire. Ces études ayant été bien faites, on entendra facilement tous mes autres ouvrages.

Mais je veux encore prévenir les jeunes gens contre un préjugé qui doit être naturel à ceux qui commencent. Parce qu'une méthode pour raisonner doit nous apprendre à raisonner, nous sommes portés à croire qu'à chaque raisonnement, la première chose devroit être de penser aux règles d'après lesquelles il doit se faire, & nous nous trompons. Ce n'est pas à nous à penser aux règles, c'est à elles à nous conduire sans que nous y pensions. On ne parleroit pas, si, avant de commencer chaque phrase, il falloit s'occuper de la grammaire. Or l'art de raisonner, comme toutes les langues, ne se parle bien qu'autant qu'il se parle naturellement. Méditez la méthode, & méditez-la beaucoup; mais n'y pensez plus, quand vous voudrez penser à autre chose. Quelque jour elle vous deviendra familière : alors, toujours avec vous, elle observera vos pensées; qui iront seules, & elle veillera sur elles pour leur empêcher tout écart: c'est tout ce que vous devez attendre de la méthode. Les garde-fous ne se mettent pas le long des précipices pour faire marcher le voyageur, mais pour empêcher qu'il ne se précipite.

Si, dans les commencemens, vous avez quelque peine à vous rendre familière la méthode que j'enseigne, ce n'est pas qu'elle soit difficile : elle ne sauroit l'être, puisqu'elle est naturelle. Mais elle l'est devenue pour vous, dont les mauvaises habitudes ont corrompu la nature. Défaites-vous donc de ces habitudes; & vous raisonnerez naturellement bien.

Il semble que j'aurois dû donner ces avis avant le commencement de cette *Logique*, mais on ne les auroit pas entendus. D'ailleurs, pour ceux qui l'auront su lire dès la première fois, ils sont aussi bien à la fin; & ils y sont bien aussi pour les autres, qui en sentiront mieux le besoin qu'ils en ont. (*Logique de M. l'Abbé de* CONDILLACT.)

DE LA CONDUITE DE L'ESPRIT *dans la recherche de la vérité.*

L'entendement de l'homme est le dernier juge auquel il a recours pour se déterminer; car quoique l'on distingue les facultés de l'esprit, & que l'on donne l'empire suprême à la volonté, comme à un agent, il est pourtant vrai que l'homme, qui est l'agent, se détermine lui-même à faire ceci ou cela, sur quelque connoissance vraie ou fausse, qui est déjà dans l'entendement. Il n'y a point d'homme qui entreprenne aucune chose, sans avoir un but qui lui sert de motif à faire ce qu'il fait: & quelques facultés qu'il emploie, l'entendement avec la lumière qu'il a, bien ou mal informé, lui sert toujours de guide; & c'est par cette lumière, vraie ou fausse, que toutes ses puissances actives sont dirigées. La volonté elle-même, quelqu'absolue & indépendante qu'on la croie, ne manque jamais d'obéir aux décisions de l'entendement. Les temples ont leurs images consacrées, & nous voyons quelle influence elles ont toujours eue sur une grande partie du genre humain. Mais il faut avouer que les idées & les images peintes dans l'esprit des hommes sont les puissances invisibles qui les gouvernent, & que c'est à elles qu'ils rendent tous en général une soumission aveugle. Il est donc de notre intérêt le plus essentiel d'avoir un soin extrême de notre entendement, pour le bien conduire dans la recherche de la vérité & dans les jugemens qu'il porte.

La *Logique*, qui est aujourd'hui en usage, a été depuis si long-temps en possession de toutes les chaires des écoles, où on l'enseigne comme l'unique moyen de diriger l'esprit dans l'étude des arts & des sciences, qu'on court risque de passer pour un homme qui affecte de la singularité, si l'on soupçonne que ces règles, qu'on a suivies depuis deux ou trois mille ans, & que les savans ont adoptées, sans se plaindre de leurs défauts, ne suffisent pas pour guider l'entendement. Je craindrois même que cette entreprise ne fût taxée de vanité ou de présomption, si l'autorité du fameux chancelier Bacon ne la justifioit. Fort éloigné de croire d'une manière servile qu'on ne pouvoit porter les sciences au-delà du point où elles étoient montées alors, parce qu'on n'y avoit fait aucun progrès depuis plusieurs siècles; ce vaste génie ne s'arrêta pas à une lâche approbation de ce qui étoit déjà connu, mais il étendit ses vues jusques à ce qui se pouvoit encore découvrir. Voici en quels termes il parle de la *Logique* dans son *Novum Organum :* « Ceux, dit-il, qui avoient une » si haute opinion de la *Logique*, & qui croyoient » qu'on en pouvoit tirer de grands secours pour » les sciences, se sont très-bien apperçus qu'il » n'étoit pas sûr de se fier à l'entendement hu» main, sans le munir de quelques règles. Mais » le remède qu'on y a employé, au lieu de guérir » le mal, en a fait lui-même une partie; car la » *Logique* qui est en usage, quoiqu'elle puisse bien » servir dans les affaires civiles & dans les arts, » où il ne s'agit que du discours & des opinions, » n'approche pas cependant de la subtilité des » ouvrages de la nature; & ne faisant que cou» rir après ce qu'elle ne peut atteindre, elle sert » plutôt à établir & à confirmer l'erreur, qu'à » montrer le chemin qui conduit à la vérité. » Il ajoute un peu après, « qu'il est absolument né» cessaire d'en venir à une méthode plus sure & » plus exacte, pour guider l'esprit & l'entende» ment humain ».

Des talens naturels.

Tout le monde reconnoît qu'il y a une vaste différence entre les esprits des hommes, & que les uns sont naturellement si fort au-dessus des autres, qu'il n'y a point d'art ni aucune industrie qui puisse rendre ceux-ci capables de ce que les premiers font sans peine. On voit une grande inégalité de talens entre des hommes qui ont eu la même éducation. Les forêts de l'Amérique, aussi bien que les écoles d'Athènes, ou nos académies d'aujourd'hui, produisent des hommes de différentes capacités dans le même genre, ou à l'égard des mêmes choses. Quoique cela soit vrai, il me semble pourtant que la plupart des hommes ne vont pas aussi loin qu'ils pourroient aller, parce qu'ils négligent de cultiver leur esprit. On s'imagine qu'un petit nombre de règles de *Logique* suffisent pour ceux-là mêmes qui aspirent au plus haut degré de perfection; mais je trouve qu'il y a plusieurs défauts naturels dans l'entendement, qu'on pourroit corriger, & auxquels on ne prend pas garde. Il est aisé de s'appercevoir que les hommes sont coupables de bien des fautes dans l'exercice & la culture de cette faculté de l'esprit, ce qui les empêche de faire des progrès, & les retient toute leur vie dans l'ignorance & dans l'erreur. Je remarquerai quelques-uns de ces défauts, & j'indiquerai dans la suite de ce discours les remèdes qui me paroissent les plus propres pour s'en délivrer.

Du Raisonnement.

Outre le manque d'idées fixes & déterminées, on manque d'exercice & de sagacité pour en trouver de moyennes & les mettre en ordre. Il y a trois défauts où les hommes tombent à l'égard de leur raison; ce qui l'empêche de leur rendre le service qu'ils en pourroient tirer, & auquel Dieu l'avoit destinée. On n'a qu'à réfléchir un peu sur les actions & sur les discours des hommes, pour s'appercevoir que leurs bévues à cet égard sont fréquentes & fort sensibles. Je les distinguerai donc en trois classes.

1. La première est de ceux qui ne raisonnent presque jamais, qui ne pensent & qui n'agissent que sur l'exemple des autres, soit de leurs parens, de leurs amis, de leurs voisins, de leurs ministres, ou de toute autre personne qu'il leur plaît de choisir pour guide, dans la vue de s'épargner le soin & l'embarras de penser & d'examiner pour eux-mêmes.

2. La seconde classe renferme ceux qui ne suivent que leurs passions, sans vouloir écouter leur raison ni celle des autres, résolus de ne rien admettre que ce qui flatte leur caprice, qui s'accommode avec leur intérêt, ou qui favorise leur parti. Les gens de ce caractère se paient presque toujours de mots qui n'ont aucune idée distincte; quoiqu'à l'égard de certaines choses, sur lesquelles ils ne sont pas prévenus, & où leur inclination secrette n'est point intéressée, il ne manquent ni d'habileté pour raisonner juste, ni de patience pour entendre raison.

3. La troisième classe est de ceux qui sont prêts à écouter de bonne foi la raison, mais qui, faute de l'étendue d'esprit nécessaire, d'un jugement exquis & solide, n'embrassent pas tout ce qui se rapporte à la question, & qui peut être de conséquence pour la décider. Nous avons tous la vue courte, & nous ne voyons souvent qu'un seul côté d'une chose, sans pouvoir découvrir tout ce qui se trouve y avoir quelque liaison. Il n'y a personne, à ce que je crois, qui soit exempt de ce défaut. Nous ne voyons qu'en partie, nous ne connoissons qu'en partie; de sorte qu'on ne doit pas s'étonner si de nos vues imparfaites nous tirons des conséquences peu justes. Ceci pourroit apprendre à l'homme le plus entêté de son mérite, qu'il est fort utile de consulter les autres, même ceux qui n'approchent pas de son savoir ni de sa pénétration. Puisqu'un seul ne voit pas tout, & que nous avons différentes idées de la même chose, selon le différent point de vue d'où nous la regardons, il n'est pas indigne d'aucun homme d'essayer si un autre a quelques notions particulières qui lui ont échappé, & dont il auroit fait usage lui-meme, si elles lui étoient venues dans l'esprit. La raison ne trompe presque jamais ceux qui se fient à ses lumières; les conséquences qu'elle tire de ce qu'elle admet pour principes, sont évidentes & certaines; mais ce qui nous fait égarer le plus souvent, ou plutôt l'unique source de nos erreurs, c'est que les principes sur lesquels nous bâtissons nos raisonnemens se trouvent défectueux, qu'on oublie d'y joindre quelque chose qui devroit être mise en ligne de compte pour les rendre justes & exacts. A cet égard, les anges & les esprits séparés de la matière peuvent avoir sur nous un avantage presqu'infini. A mesure qu'ils sont élevés au-dessus nous, ils peuvent avoir des facultés plus nobles & qui s'étendent plus loin. Peut-être y en a-t-il quelques-uns qui ont une vue exacte & parfaite de tous les êtres finis qu'ils contemplent, & qui peuvent, pour ainsi dire, d'un coup d'œil, rassembler toutes leurs relations dispersées & presque sans nombre. Un esprit de cette capacité n'a-t-il pas raison de s'appuyer sur la certitude des conséquences qu'il tire?

On voit par-là quelle est la cause que des gens de lettres, accoutumés à réfléchir, qui raisonnent juste en bien des choses & qui aiment la vérité, font si peu de progrès dans leurs découvertes. L'erreur & la vérité sont si entremêlées dans leur esprit, que leurs décisions ne peuvent qu'être chancelantes & défectueuses. Cela vient de ce qu'ils ne conversent qu'avec une sorte

d'hommes, qu'ils ne lisent qu'une sorte de livres, & qu'ils ne veulent admettre qu'une sorte d'idées. Ils se choisissent, pour ainsi dire, un petit Goscen dans le monde intellectuel, & ils se flattent d'y jouir tout seuls de la lumière du soleil, pendant que tout le reste de cette vaste étendue est couvert de ténèbres dont ils n'osent pas approcher. On peut les comparer aussi à des négocians qui font un trafic avantageux avec les habitans de quelque petite anse, où ils bornent tout leur commerce : ils ont assez d'industrie pour tirer bon parti des denrées de ce petit coin; mais ils ne veulent pas se hasarder dans le vaste océan de la nature, pour découvrir les richesses qu'elle a répandues en d'autres lieux, & qui ne sont ni moins bonnes, ni moins solides, ni moins utiles que ce qui leur est tombé en partage dans leur petit territoire dont ils admirent l'abondance, & qu'ils croient renfermer tout ce qu'il y a de bon dans l'univers. Ceux qui demeurent ainsi enclavés dans l'enceinte de leur pays, qui ne veulent pas jeter les yeux au-delà des bornes que le hasard, la fantaisie ou la paresse a mises à leurs recherches; & qui ne daignent pas s'informer des notions, des discours & des progrès du reste du genre humain, peuvent être comparés à juste titre aux habitans des isles Marianes, qui séparés du continent par une vaste étendue de mer, se croyoient le seul peuple qu'il y eût au monde. Ces insulaires étoient si nouveaux à l'égard des commodités de la vie, qu'ils ignoroient l'usage du feu, jusqu'à ce que les Espagnols le leur apprirent, il n'y a pas bien des années, dans leurs voyages d'Acapulco à Manilha. Mais ce qui paroît plus étonnant, c'est qu'au milieu de tous leurs besoins & de l'ignorance presque de toutes choses, lors même qu'il surent de la bouche des Espagnols qu'il y avoit plusieurs autres nations où les arts & les sciences florissoient, & où l'on trouvoit toutes les commodités de la vie, ils se regardoient comme le peuple le plus heureux & le plus sage de l'univers. Avec tout cela, je ne crois pas que personne s'imagine qu'ils sont de grands philosophes ou de profonds métaphysiciens, ni que les plus habiles d'entr'eux portent fort loin les préceptes de la morale ou de la politique, ni qu'aucun des plus éclairés étende ses connoissances au-delà du petit nombre de choses que son île & celles du voisinage lui fournissent tous les jours. Au contraire, on avouera sans doute qu'ils n'approchent pas de cette étendue d'esprit qui fait l'ornement d'un homme dévoué à la vérité, secouru par l'étude des belles lettres, & accoutumé à un examen libre des différentes opinions de tous les partis. Que ceux-là donc qui aspirent à découvrir la vérité dans toute son étendue, ne bornent pas leurs regards à ce qui les environne de si près, & qu'ils ne s'imaginent point qu'elle ne se trouve que dans les sciences qu'ils étudient & dans les livres qu'ils lisent. Condamner les notions des autres, avant que de les avoir examinées, ce n'est pas montrer qu'elles sont obscures, mais c'est se crever les yeux pour n'y pas voir. Eprouvez toutes choses, retenez ce qui est bon, est un précepte qui vient du père de la lumière & de la vérité. Il n'y a pas d'autre moyen, si l'on veut jouir de ce trésor & de ce riche métal, que de fouiller dans les entrailles de la terre & de remuer l'ordure. Le sable & les cailloux accompagnent presque toujours cette mine, mais l'or n'en est pas moins or pour cela; & tout homme qui se donne la peine de le chercher ne peut que devenir riche. Il n'est pas même à craindre que le mélange nous trompe, puisque nous avons tous une pierre de touche, si nous voulons nous en servir pour distinguer le véritable or du clinquant, & la vérité de ce qui n'en a que les apparences. Si nous perdons l'usage de cette pierre de touche, je veux dire de la raison, & qu'elle se gâte, cela ne vient que des préjugés dont on se coëffe, de l'orgueil qui nous aveugle, & des bornes étroites où nous renfermons notre esprit. Faute de l'exercer dans toute l'étendue des choses intelligibles, sa lumière s'affoiblit peu-à-peu, & s'éteint presque tout-à-fait. Vous n'avez qu'à parcourir les différens états des hommes, & vous verrez que je n'avance rien que de juste. L'ouvrier à la journée d'un village n'a d'ordinaire qu'une petite provision de connoissances, parce qu'il a retenu ses idées dans les bornes étroites d'une conversation maigre & d'un emploi bas & abject. L'artisan d'une ville de province va un peu plus loin; les crocheteurs & les savetiers des grandes villes les surpassent l'un & l'autre. Un gentilhomme de la campagne, après avoir laissé tout son latin & toute sorte d'érudition à l'université, se retire dans son domaine, & s'associe avec ses voisins de la même trempe, qui n'ont du goût que pour la chasse & pour le vin, il ne converse qu'avec eux, & il ne peut souffrir aucune compagnie où l'on parle d'autre chose que de bon vin & de débauche. Un tel patriote que celui-ci, formé dans une si bonne école, ne peut comme l'on voit, que prononcer des sentences bien graves, lorsqu'il se trouve assis entre les Juges, & donner des preuves éclatantes de son habileté en politique, lorsque le poids de ses guinées & la force de son parti l'ont élevé à un poste plus remarquable. Il est certain qu'un nouvelliste qui fréquente les maisons à caffé de la ville, est un grand homme d'état comparé avec ce Gentilhomme, & qu'il l'emporte autant au-dessus de lui qu'un courtisan fait mieux les intrigues de la cour qu'un simple boutiquier. Portons notre vue plus loin, & nous trouverons que l'un brûlant de zèle pour sa secte, & prévenu de l'infaillibilité qu'il lui attribue, ne veut pas toucher un livre du parti opposé, ni entrer en dispute avec une personne qui révoque en doute aucune de ces choses qu'il

regarde comme ſacrées ; pendant que l'autre examine les controverſes de religion avec un eſprit équitable & déſintéreſſé, & trouve qu'il n'y a point de ſecte qui n'ait quelque défaut. Il remarque d'ailleurs que ces diviſions & tous les ſyſtêmes viennent de la part des hommes qui ſont ſujets à ſe tromper ; & à meſure qu'il approfondit les choſes, il voit qu'il y a plus a dire en faveur de quelques ſentimens de ſes adverſaires qu'il ne ſe l'étoit d'abord imaginé. Lequel de ces deux hommes, je vous prie, paroît le mieux diſpoſé, pour juger ſainement des diſputes de religion, & faire plus de progrès dans la recherche de la vérité, qui eſt le but que nous avons tous en vue, s'il faut nous en croire ? Au reſte je ſuppoſe que tous ceux dont je viens de parler, & qui ſont ſi inégaux à l'égard de leurs connoiſſances, ont à peu-près les mêmes talens naturels, & que toute la différence qu'il y a entre eux ne vient que de la différence de leur éducation, & des moyens qu'ils ont eus de ſe remplir la tête d'idées & d'obſervations, pour exercer leur eſprit & ſe former l'entendement.

Si l'on me demande qui peut ſuffire à toutes ces choſes ? je réponds qu'il y en a beaucoup plus qu'on ne l'imagine. Chacun ſait quel eſt ſon devoir, & ce que le monde attend de lui, ſelon le caractère qu'il ſe donne ; il trouvera même aſſez de temps & d'occaſions pour ſe munir de tout ce qu'il faut pour répondre à cette idée, ſi, par une petiteſſe d'eſprit, il ne renonce lui-même aux ſecours qu'il a en main. Je ne dis pas que, pour être bon géographe, il faille qu'un homme parcoure toutes les montagnes, les rivieres, les promontoires, les baies & les ports qui ſont ſur la ſurface de notre globe, ni qu'il viſite les bâtimens, & qu'il arpente les terres, comme s'il en vouloit faire l'acquiſition. Mais l'on m'avouera qu'un homme qui voyage ſouvent dans un pays, & qui le traverſe de tous les côtés, le connoîtra mieux qu'un autre qui, ſemblable à un cheval attaché à une roue, ſuit toujours le même ſentier, & ſe renferme dans les bornes étroites d'un ou de deux champs qui lui plaiſent. Tout homme qui s'informera des meilleurs livres qu'on trouve ſur chaque ſcience, & des principaux auteurs de la plupart des ſectes, ſoit en Philoſophie, ſoit ſur la Religion, trouvera que ce n'eſt pas un ouvrage infini de s'inſtruire des ſentimens du genre humain ſur les matières les plus importantes. Qu'il exerce ſa raiſon en toute liberté auſſi loin que ces objets peuvent la conduire, & ſon eſprit acquerra de nouvelles forces, ſa conception en deviendra plus aiſée, & toutes ſes facultés en recevront de l'avantage. Le jour que les parties éloignées de la vérité ſe communiquent les unes aux autres, l'aidera ſi bien à juger ſolidement des choſes, qu'il ne ſe trompera guères, ou qu'il donnera des marques d'un eſprit net & d'une connoiſſance univerſelle. Je ne ſache pas qu'il y ait d'autre voie pour éclairer l'entendement, & l'élargir dans toute l'étendue de ſa capacité ; non plus que pour diſtinguer les deux caractères les plus oppoſés que je connoiſſe au monde, je veux dire un logicien ergoteur d'un philoſophe qui raiſonne juſte. Mais tout homme qui donne ainſi l'eſſor à ſon eſprit, & qui cherche la vérité de toutes parts, doit prendre garde à ſe faire des idées diſtinctes de tout ce qu'il embraſſe, & ne manquer jamais de juger ſans prévention de ce tout qu'il reçoit des autres, ſoit qu'il le tire de leurs écrits ou de leurs diſcours. Il ne faut pas que le reſpect ou le préjugé rende les opinions des autres belles ou difformes.

De l'exercice de l'eſprit & des habitudes.

Nous ſommes nés avec des facultés capables de nous mener beaucoup plus loin qu'on ne penſe ; mais il n'y a que leur exercice qui nous rende habile en quoi que ce ſoit, & qui nous approche de la perfection.

Il ſeroit difficile qu'un laboureur âgé de trente ou quarante ans pût recevoir l'éducation & les manières polies d'un gentilhomme, quoiqu'il ait le corps auſſi bien proportionné & les jointures auſſi ſouples, & qu'il ne lui cède en rien pour les talens naturels de l'eſprit. Les jambes d'un maître de danſe & les doigts d'un joueur d'inſtrumens forment, ſans qu'ils y penſent, & qu'ils ſe donnent preſqu'aucune peine, des mouvemens réguliers & admirables. Commandez-leur de changer de rôles, ils eſſaieront en vain d'en venir à bout ; il faut du temps & une longue pratique pour arriver à quelque degré de leur habileté. A quelle ſoupleſſe étonnante & incroyable les danſeurs de corde & les ſauteurs n'accoutument-ils pas leurs corps, quoique dans la plupart des arts méchaniques il y ait des ouvrages de la main auſſi merveilleux que ces tours-là ; mais je nomme ceux que le monde admire, & qui pour cela coûtent de l'argent, lorſqu'on ſouhaite de les voir. Tous ces mouvemens extraordinaires, qui ſurpaſſent preſque l'imagination des ſpectateurs qui n'y entendent rien, ne ſont autre choſe que l'effet de l'habitude & de l'induſtrie de certains hommes, dont les corps n'ont rien de particulier qui les diſtingue de ceux de la populace qui en eſt enchantée.

Il en eſt de l'eſprit à cet égard comme du corps ; & ſi l'on examine les choſes de près, l'on trouvera que la plupart de ces grandes & belles qualités qui paſſent pour des dons de la nature, ne ſont que le fruit de l'exercice, & qu'elles n'arrivent à quelque degré de perfection que par des actes réitérés. Il y a des hommes, par exemple, qui ſavent railler agréablement, & d'autres qui s'entendent à faire de petits contes d'une manière plaiſante. On croit d'ordinaire que c'eſt un pur effet de la nature, d'autant plus qu'on n'acquiert

point ces talens par des règles, & que ceux qui excellent dans l'un ou l'autre, ne s'appliquent jamais à les apprendre comme un art. Mais si l'on approfondit la chose, on verra qu'un bon mot ou un petit conte qui a eu le bonheur de réussir & de gagner l'approbation de quelqu'un, a excité le diseur à y revenir de nouveau, & a tourné ses pensées & ses efforts de ce côté-là, jusqu'à ce qu'enfin il s'y est acquis une si grande facilité qu'on attribue au sens naturel, ce qui vient plutôt de l'usage & de la pratique. Je ne nie pas que la disposition naturelle n'en puisse être souvent la première cause; mais elle ne conduit jamais un homme fort loin sans l'exercice; & il n'y a que la pratique seule qui amène les facultés de l'esprit aussi bien que les qualités du corps à leur perfection. Plus d'une veine poétique demeure ensevelie sous un vil métier, & ne produit jamais rien, faute de culture. Nous voyons que la manière de discourir & de raisonner est très-différente à la cour & à l'université, quoiqu'à l'égard du même sujet. Si l'on passe de la salle de Westminster à la bourse, on y trouve un tout autre langage & un génie tout différent, quoique ceux dont le sort les attache à la ville, ne soient pas nés avec des qualités différentes de ceux qui ont eu leur éducation à l'université ou dans les collèges en droit.

Tout ce que j'ai dit jusqu'ici sert à montrer que les différentes capacités qu'on voit entre les hommes à l'égard de l'esprit, ne viennent pas tant de leurs facultés naturelles que des habitudes qu'ils ont acquises. On se mocqueroit d'un homme qui prendroit un charretier de la campagne âgé de cinquante ans, pour en faire un habile danseur. Mais celui qui tâcheroit d'apprendre à un homme de cet âge, sans étude & sans éducation, à raisonner juste ou à s'exprimer noblement, n'en viendroit pas plutôt à bout, quand même il lui donneroit un recueil de tous les préceptes de la *Logique* ou de l'art de parler. On ne devient pas habile pour avoir entendu prononcer quelques règles ou les avoir mises dans sa mémoire; c'est l'usage qui forme l'habitude, sans réfléchir sur la règle, & vous ferez aussi-tôt un bon peintre ou un habile musicien par une leçon que vous donnerez de ces arts, qu'un raisonneur juste, par certaines règles où vous lui montrerez en quoi consiste le bon raisonnement.

Puis donc que les défauts & la foiblesse de l'entendement humain, aussi bien que les autres facultés, viennent de ce que les hommes ne font pas un bon usage de leur esprit, je penche beaucoup à croire qu'on a tort d'en mettre la faute sur la nature, & de se plaindre de ses talens naturels, lorsque tout le mal vient de ce qu'on ne s'applique pas à les faire valoir. On voit souvent des hommes qui sont fort adroits & fort habiles à conclure un marché, & qui, sur le chapitre de la religion, si l'on veut en raisonner avec eux, paroissent tout-à-fait stupides.

D'un autre côté, quoique les facultés de l'esprit acquièrent de l'étendue par l'exercice, on ne doit pas les pousser au-delà de leurs justes bornes. Il faut que chacun essaie jusqu'où peuvent aller ses forces, & qu'il prenne ses mesures là-dessus, s'il veut du moins entretenir la vigueur de son esprit, & ne le rebuter point par des occupations trop difficiles. L'esprit engagé dans une tâche au-dessus de sa portée, de même que le corps épuisé pour avoir levé un fardeau trop lourd, perd souvent sa force, & se met ainsi hors d'état de faire à l'avenir aucune action vigoureuse. Un nerf foulé ne se rétablit qu'avec peine, ou du moins il lui reste une grande foiblesse pour long-temps, & le souvenir en est si vif, qu'on ne se hasarde guères à le mettre d'abord à un rude exercice. Il en est de même de l'esprit, s'il est une fois accablé sous le poids d'une contention trop forte, il n'y est plus propre à l'avenir, ou du moins il ne s'attache qu'avec peine à un sujet qui demande une profonde & sérieuse méditation. Il faut conduire l'esprit insensiblement & par degrés à ce qu'il y a de plus abstrus & de plus relevé dans les sciences; & de cette manière, il n'y trouve presque rien dont il ne puisse venir à bout. On m'objectera peut-être qu'avec cette lenteur, il est impossible d'approfondir certaines sciences qu'il y a. Mais l'exercice est capable de mener plus loin qu'on ne s'imagine; outre qu'il vaut mieux marcher à pas comptés dans un chemin scabreux & difficile, que de se rompre une jambe & de s'estropier pour le reste de ses jours. Celui qui s'accoutume de bonne heure à porter un veau peut à la fin porter un bœuf; mais s'il veut essayer du premier coup à porter un bœuf, il court risque de se mettre hors d'état de porter un veau dans la suite. Lorsque l'esprit s'est habitué peu-à-peu à réfléchir & à se rendre attentif, il n'y a presque point de difficultés qu'il ne surmonte, sans qu'il lui en revienne aucun préjudice, & il peut continuer toujours sur le même pied. Ce ne sera pas toutes sortes de problêmes abstrus & de questions embrouillées qui lui feront perdre courage ou qui épuiseront ses forces. Mais si l'on doit éviter une trop grande contention d'esprit, de peur de l'accabler; il ne faut pas aussi qu'il s'amuse à des bagatelles, qui ne demandent aucune application. C'est ce qui l'énerve, & le rend paresseux, incapable de la moindre fatigue. Accoutumé à voltiger autour de la superficie des choses, sans pénétrer jusques à l'intérieur, il se met hors d'état de les approfondir, pour développer les beautés que la nature y cache.

On ne doit pas s'étonner que la méthode que les étudians ont suivie dès leur plus tendre jeunesse, influe sur leur esprit le reste de leurs jours, sur-tout si elle se trouve établie par un usage uni-

verſel. Puiſque les écoliers ſont d'abord obligés de croire tout ce qu'on leur dit, & que les règles de leurs maîtres paſſent chez eux pour des axiomes, faut-il être ſurpris qu'ils s'égarent, & qu'ils n'oſent pas ſe détourner du chemin battu?

Des idées.

Je ne répéterai pas ici que, pour bien conduire ſon eſprit dans la recherche de la vérité & y faire des progrès, il faut ſe munir d'idées claires & déterminées, réfléchir ſur ces idées même, plutôt que ſur les ſons qu'on met à leur place, & fixer la ſignification des termes, ſoit par rapport à nous ou à l'égard des autres. J'ai déjà beaucoup inſiſté là-deſſus dans mon *Eſſai ſur l'Entendement humain;* de ſorte qu'il ſeroit inutile de m'y étendre davantage.

Des Principes.

Il y a une autre faute qui empêche les hommes d'avancer dans leurs connoiſſances, ou qui même les détourne du droit chemin. J'en ai dit auſſi quelque choſe dans le livre que je viens de citer; mais il eſt à propos de l'examiner ici à fonds, & de pénétrer juſques à la ſource du mal; je veux dire de la coutume qu'on a de recevoir pour principes ce qui n'eſt point d'une entière évidence, ou qui ſouvent même ſe trouve faux. Il eſt aſſez ordinaire de voir des hommes bâtir leurs opinions ſur des fondemens, qui n'ont pas plus de certitude ou de ſolidité que les propoſitions qu'ils élèvent deſſus, & qu'ils embraſſent à cauſe des principes. Par exemple, voici de quelle manière ils raiſonnent. Les fondateurs ou les chefs de mon parti ſont d'honnêtes gens, donc leurs dogmes ſont véritables: c'eſt l'opinion d'une ſecte erronée, donc elle eſt fauſſe. Ceci a été reçu long-temps dans le monde, donc il eſt vrai: ou bien, cela eſt nouveau, donc il eſt faux.

Ce ſont de tels principes, fort éloignés d'être la meſure de la vérité ou de la fauſſeté, que la plupart des hommes prennent pour les modèles de leurs jugemens. Accoutumés à des meſures ſi fauſſes, on ne doit pas s'étonner s'ils embraſſent l'erreur pour la vérité, & s'ils prononcent d'un ton ſi poſitif ſur bien des choſes qu'ils n'entendent pas.

Mais auſſi-tôt qu'on vient à l'examen de ces fauſſes maximes, il n'y a perſonne qui ſache tant ſoit peu raiſonner, qui ne tombe d'accord qu'elles ſont incertaines, & qui ne les déſapprouve dans ceux qui diffèrent de lui; cependant, après avoir été convaincu de leur incertitude, il ne laiſſe pas de s'en ſervir; & dès la première occaſion qui s'offre, il bâtit ſur les mêmes principes. A voir une ſi pitoyable conduite, ne ſeroit-on pas tenté de croire que les hommes cherchent à ſe tromper eux-mêmes & à s'aveugler? Mais ils ne ſont pas auſſi criminels à cet égard qu'ils le paroiſſent d'abord; il n'y a nul doute que pluſieurs d'entre eux ne raiſonnent de cette manière fort ſérieuſement, & qu'ils n'ont point du tout en vue de s'en impoſer à eux-mêmes ni aux autres. Ils ſont perſuadés de ce qu'ils diſent, & ils s'imaginent qu'il y a de la ſolidité, quoiqu'en pareil cas, ils aient vu le contraire; mais les hommes ſe rendroient inſupportables à eux-mêmes, & ils s'attireroient le mépris des autres, s'ils embraſſoient des opinions ſans aucun fondement, & ſans en pouvoir donner quelque raiſon bonne ou mauvaiſe. Il faut toujours que l'eſprit s'appuie ſur quelque fondement vrai ou trompeur, ſolide ou ruineux. Il n'a pas plutôt admis une propoſition, qu'il ſe hâte, comme je l'ai remarqué dans un autre endroit, de la fonder ſur quelque hypothèſe, & il n'eſt point fixe ni tranquille, juſqu'à ce qu'il en ſoit venu à bout. Tant il eſt vrai que la nature même nous diſpoſe à faire un bon uſage de nos facultés, ſi nous voulions ſuivre ſes mouvemens.

Les hommes ne ſauroient flotter dans l'incertitude à l'égard de quelques matières importantes, ſur-tout en ce qui touche la religion. Il faut qu'ils ſe déterminent là-deſſus & qu'ils embraſſent quelque parti. Ce ſeroit une eſpèce de honte, ou plutôt une contradiction trop groſſière, pour la pouvoir ſoutenir toujours, ſi un homme prétendoit être convaincu de la vérité d'un dogme, & qu'il ne fût pas en état d'en rendre compte, ni d'alléguer aucune raiſon, pourquoi il le préfère à un autre. C'eſt ce qui oblige la plupart des hommes à recevoir ſans examen quelques principes généraux, & à les défendre du mieux qu'ils peuvent. Il ne ſuffit pas de dire qu'ils n'en ſont pas bien perſuadés; c'eſt aller contre l'expérience, & les diſculper de l'égarement que nous leur reprochons.

Si cela eſt ainſi, l'on me demandera peut-être d'où vient que les hommes ne font pas uſage de principes ſurs & indubitables, plutôt que de bâtir ſur des fondemens ruineux, & qui peuvent ſervir à défendre l'erreur de même que la vérité?

Je réponds à ceci qu'ils n'emploient pas de meilleurs principes, parce qu'ils ne ſauroient: mais cette incapacité ne vient pas du défaut des talens naturel (car on doit excuſer le petit nombre de ceux qui ſe trouvent dans le cas), mais plutôt manque de les exercer & de les mettre en œuvre. Il y a peu d'hommes qui ſoient accoutumés dès leur jeuneſſe à raiſonner juſte, à remonter par une longue ſuite de conſéquences juſques aux premiers principes d'où dépend une vérité, & à obſerver la liaiſon qu'ils ont avec elle. Si l'on ne s'eſt acquis de bonne heure cette habitude par des actes réitérés, l'on n'en vient guères à bout dans un âge plus avancé; on n'apprend pas

pas tout d'un coup à graver ou à dessiner, à danser sur la corde, ou à bien écrire : il faut de l'exercice en toutes choses.

Cependant la plupart des hommes cultivent si peu leur esprit, qu'ils ne croient pas même en avoir besoin : ils expédient par routine ce qui regarde leur profession ; & s'il leur arrive quelquefois de s'y tromper, ils l'attribuent à toute autre chose qu'à leur manque de réflexion & d'habileté. Ils s'imaginent d'être parfaits à cet égard, & qu'ils ne sauroient aller plus loin ; mais si leur intérêt ou quelque fantaisie attache leurs pensées à un objet particulier, ils en raisonnent à leur mode ; bien ou mal, n'importe, ils en sont contens, & cela suffit. Ils ont beau commettre quelque grosse bévue, ils en rejettent toute la faute sur autrui ; ou ils l'imputent à quelque accident qui est venu à la traverse, plutôt qu'à leur manque de jugement. C'est un défaut que tout le monde cache, & dont personne ne se blâme. Satisfait du maigre usage qu'ils font de leur esprit, ils ne se mettent pas en peine de chercher de nouveaux moyens, pour lui donner plus d'étendue ; & ils passent toute leur vie, sans avoir aucune idée de ce qu'on appelle un raisonnement juste, fondé sur des principes solides, d'où on le tire par une longue enchaînure de propositions qui dépendent les unes des autres. Cette méthode est absolument nécessaire pour démontrer certaines vérités de spéculation, que la plupart des hommes admettent & où ils sont le plus intéressés : outre qu'en divers cas, ce n'est pas une seule chaîne, pour ainsi dire, de conséquences qui suffit, mais il faut examiner & rassembler différentes déductions, souvent même opposées les unes aux autres, avant qu'on puisse porter un jugement solide sur le point qui est en question. Que peut-on donc attendre de la plupart des hommes qui ne sentent pas qu'on a besoin d'une pareille méthode pour raisonner juste ; ou, s'ils le voient, qui ne savent pas de quelle manière s'y prendre pour en venir à bout ? Vous pourriez aussi-tôt employer un paysan qui connoît à peine les figures des nombres, & qui n'a jamais en sa vie additionné trois différentes sommes ; vous pourriez, dis-je, l'employer aussi-tôt à régler les livres d'un marchand, & à en faire un bilan exact.

Quel remède y a-t-il donc à ceci ? Je réponds le même que j'ai déjà insinué plus d'une fois ; c'est-à-dire, l'exercice & la pratique. Il en est des facultés de nos ames, comme des actions & des mouvemens de nos corps. Il n'y a personne qui prétende qu'un homme sache bien écrire ou peindre, danser ou faire des armes, ou exceller en toute autre opération manuelle, quelque vigueur, quelque activité, quelque adresse ou disposition naturelle qu'il y ait, à moins qu'il n'ait employé du temps & de la peine pour y réussir. On peut dire la même chose de l'esprit. Voulez-vous qu'un homme raisonne juste ? vous devez l'y accoutumer de bonne heure, & l'exercer à remarquer la liaison des idées, & à les suivre par ordre. Il n'y a rien qui aide plus à ceci que les Mathématiques ; c'est pourquoi je serois d'avis qu'on les enseignât à tous ceux qui ont le loisir & la commodité de faire cette étude, non pas tant pour les rendre mathématiciens, que pour les rendre des créatures raisonnables ; car, quoique nous prenions tous ce titre, parce que la nature nous le donne ; si nous voulons en profiter, avec tout cela, on peut dire qu'elle ne nous en fournit que les semences, & qu'il n'y a que le seul usage & l'exercice, l'industrie & l'application qui nous rendent tels. Aussi, lorsqu'il s'agit de raisonnemens auxquels on n'est pas accoutumé, il est facile de voir que les conséquences qu'on admet ne sont point du tout raisonnables.

On a pris d'autant moins garde à ce foible, que chacun, dans ses propres affaires, emploie quelque sorte de raison, bonne ou mauvaise ; ce qui suffit pour être nommé raisonnable. Mais le malheur est que celui qu'on trouve raisonnable en une chose, passe pour l'être en tout ; & qu'on regarde comme un affront si cruel & une censure si mal fondée de penser ou de soutenir le contraire, qu'il n'y a personne qui se hasarde à porter ce jugement. Il sembleroit que ce fût dégrader un homme de la dignité de sa nature. Il est vrai que celui qui raisonne bien sur une chose est capable de bien raisonner sur d'autres, & même avec plus de justesse & de force, s'il avoit tourné son esprit de ce côté-là : mais il n'est pas moins vrai que celui qui raisonne bien aujourd'hui sur une certaine matière, n'est pas en état de bien raisonner sur d'autres choses, quoique peut-être il le sera dans une année. En un mot, par-tout où la faculté raisonnable d'un homme lui manque, & ne lui sert point à raisonner, on ne sauroit dire qu'il est raisonnable à cet égard, quelque capacité qu'il ait d'ailleurs pour le devenir avec le temps & l'exercice.

Qu'on prenne un homme de la lie du peuple & de basse extraction, qui n'ait jamais porté son esprit plus loin que la charrue & le hoyau, & qu'on le tire de ces bornes étroites où il s'est renfermé presque toute sa vie ; l'on trouvera qu'il n'est guères plus capable de raisonner qu'un simple & un innocent. La plupart des hommes n'ont qu'une ou deux règles, vraies ou fausses, qui servent d'appui à tous leurs raisonnemens : ôtez-leur ces maximes, & ils ne savent plus où ils en sont ; ils ont perdu leur compas & leur boussole ; & quoique vous leur en ayez montré la foiblesse, ils y reviennent d'abord comme a l'unique soutien de la vérité ; ou, s'ils les abandonnent, convaincus par la force de vos raisons, ils abandonnent en même temps toutes les recherches de cette nature, ils s'imaginent que tout roule dans l'incertitude ; car si vous vouliez étendre

leurs connoiſſances & les fixer à des principes plus ſurs & plus éloignés; ou bien ils ne peuvent pas les concevoir facilement, ou ils ne ſavent pas quel uſage en faire; tant ils ſont peu accoutumés à ces longues déductions tirées de loin.

Eſt-ce donc que des hommes faits ne ſauroient acquérir de nouvelles connoiſſances, & donner de l'étendue à leur eſprit? Je ne dis pas cela; mais j'oſe dire qu'on n'en viendra pas à bout ſans beaucoup d'induſtrie & d'application, & ſans y employer plus de temps & de ſoins que des hommes avancés en âge & fixés dans leur train de vie, n'y en peuvent deſtiner: de ſorte qu'il eſt rare de les voir réuſſir. Il n'y a que l'exercice tout ſeul, comme je l'ai déjà poſé, qui ſoit capable de perfectionner l'eſprit; & ſi l'on ne s'en forme une habitude, on ne doit rien attendre de nos facultés naturelles.

Tous les Américains n'ont pas naturellement l'eſprit plus imparfait que les Européans, quoiqu'on n'en voie aucun qui approche de nous dans les arts & les ſciences. Entre les fils d'un pauvre payſan, ſi l'un d'eux a eu le bonheur de recevoir une meilleure éducation que les autres, & d'être avancé dans le monde, il les ſurpaſſe de beaucoup à l'égard de l'eſprit, quoique s'il eût demeuré chez lui, il ne ſeroit pas monté au-deſſus du niveau ſes frères.

Tout homme qui raiſonne avec de jeunes écoliers, ſur-tout avec ceux qui étudient les Mathématiques, peut s'appercevoir que leurs eſprits s'ouvrent peu-à-peu, & que c'eſt à l'exercice ſeul qu'ils ſont redevables de cette ouverture. Quelquefois ils s'arrêtent long-temps à une partie d'une démonſtration, non pas manque de volonté ou d'application, mais plutôt faute de voir la liaiſon de deux idées, qu'un autre qui eſt plus exercé découvre d'abord. La même choſe peut arriver à un homme avancé en âge, qui voudroit s'appliquer aux Mathématiques; l'eſprit demeure ſouvent court en beau chemin, faute d'exercice; & celui qui ſe trouve dans cet embarras, lorſqu'il vient à découvrir la liaiſon, s'étonne de ne l'avoir pas apperçue plutôt.

Des Mathématiques.

J'ai inſinué que les Mathématiques étoient fort utiles pour accoutumer l'eſprit à raiſonner juſte & avec ordre. Ce n'eſt pas que je croie néceſſaire que tous les hommes deviennent de profonds mathématiciens; mais lorſque, par cette étude, ils ont acquis la bonne méthode du raiſonnement, ils peuvent l'employer dans toutes les autres parties de nos connoiſſances. En effet, par-tout où il s'agit de raiſonner, on doit diſpoſer chaque argument comme une démonſtration de Mathématiques; & ſuivre la liaiſon des idées, juſqu'à ce que l'eſprit arrive à la ſource d'où elles dépendent; mais en ce cas de probabilités qu'on ne ſauroit démontrer, une ſeule de ces procédures ne ſuffit pas pour fixer le jugement: il faut en accumuler pluſieurs, examiner toutes les raiſons de part & d'autre, les bien contrebalancer, & ſe déterminer enſuite là-deſſus.

On devroit ſe former l'eſprit à cette manière de raiſonner, qui eſt ſi éloignée de l'uſage du commun des hommes, que les ſavans même n'en ont preſque aucune idée. Mais qui s'en étonneroit, puiſque la méthode qu'on obſerve dans les écoles ne peut que les détourner du bon chemin? Dans les diſputes, on y fait valoir des argumens tirés de quelque lieu commun; &, par le ſuccès qu'ils trouvent, on détermine la vérité ou la fauſſeté de ce qui eſt en queſtion, & l'on attribue la victoire au tenant ou à l'oppoſant; ce qui eſt à-peu-près la même choſe comme ſi un arithméticien vouloit faire le bilan d'un compte, en mettant une ſeule partie au débit & au crédit, quoiqu'il y en ait une centaine d'autres qui doivent y avoir leur place,

Il ſeroit à ſouhaiter qu'on s'accoutumât de bonne heure à la première de ces méthodes, qui donne de l'étendue à l'eſprit, laiſſe une pleine liberté à l'entendement, & empêche que l'orgueil, la pareſſe ou la précipitation ne nous entrainent dans l'erreur. Du moins je me flatte qu'il n'y a perſonne qui veuille préférer l'autre, par cela ſeul qu'elle eſt en vogue.

Peut-être qu'on objectera ici que, pour conduire l'entendement au but que je propoſe, il faudroit que tous les hommes euſſent de l'étude, qu'ils fuſſent munis de pluſieurs connoiſſances, & qu'ils fuſſent exercés dans toutes les différentes manières de raiſonner. Je réponds que c'eſt une honte pour ceux qui ont le loiſir & les moyens de s'inſtruire, de manquer d'aucun des ſecours qu'ils peuvent avoir pour cultiver leur eſprit; & c'eſt à ceux-là ſur-tout que je m'adreſſe. Il me ſemble que ceux qui, par l'induſtrie & l'habileté de leurs ancêtres, ſont délivrés de la fatigue de ne penſer qu'aux beſoins de leurs corps, devroient deſtiner quelque peu de leur loiſir à exercer leur eſprit dans toutes les ſciences, divines & humaines. L'Algèbre, qui fait une partie des Mathématiques, donne de nouvelles vues & fournit de nouveaux ſecours à l'entendement. Leur étude ne peut être que fort utile, même aux hommes avancés en âge; ils apprennent par-là que, pour raiſonner juſte, il ne ſuffit pas d'avoir des talens naturels, dont on eſt ſatisfait, & qui ſervent aſſez bien à nous tirer d'affaires dans le monde. Quelque bonne opinion qu'on ait de ſon eſprit, on verra, par cette étude, qu'il nous manque en bien des choſes très-ſenſibles, & qu'ainſi on ne doit pas être ſi préſomptueux qu'on l'eſt d'ordinaire à cet égard, ni s'imaginer qu'on n'a beſoin d'aucun ſecours, pour acquérir de

nouvelles lumières, & qu'on ne peut rien ajouter à la pénétration & à la subtilité de nos esprits.

D'ailleurs, l'étude des Mathématiques peut servir à montrer la nécessité qu'il y a de séparer toutes les idées distinctes qui regardent la question dont il s'agit, à voir les différentes relations qu'elles ont entre elles, & à écarter toutes les autres idées qui n'ont aucun rapport avec le sujet qu'on examine. Cette méthode est absolument requise pour raisonner juste sur la plupart des autres sujets, quoiqu'on n'y prenne pas trop garde, & qu'on ne l'observe pas avec beaucoup de soin. Dans cette partie de nos connoissances, où l'on croit que la démonstration n'a point de lieu, les hommes raisonnent, pour ainsi dire, à la boulevue, & s'il se trouve qu'en gros, ou après un examen imparfait, ils arrivent à quelque apparence de probabilité, ils ne vont pas plus loin; sur-tout si c'est dans une dispute où l'on s'accroche à la moindre petite bagatelle, & où l'on produit avec pompe tout ce qui peut servir à rendre un argument plausible. Un esprit n'est pas en état de trouver la verité, s'il ne distingue & n'épluche bien toutes les parties de son sujet; & si, après en avoir éloigné tout ce qui n'y est pas essentiel, il ne tire une conséquence fondée sur ce qui résulte de tout ce détail. Un autre avantage qu'on peut acquérir par l'étude des Mathématiques, & qui n'est pas moins utile que le précédent, c'est d'accoutumer l'esprit à une longue suite de conséquences; mais je ne m'y arrêterai pas ici, puisque j'en ai déjà touché quelque chose.

A l'égard des hommes qui n'ont ni assez de bien ni assez de loisir pour s'appliquer à cette étude, ce qui peut leur suffire n'est pas d'une si vaste étendue qu'on pourroit se l'imaginer; de sorte qu'ils n'entrent pas dans l'objection.

Il n'y a personne qui soit obligé de tout savoir. L'étude des sciences en général est l'affaire de ceux qui vivent à leur aise & qui ont du loisir; ceux qui ont des emplois particuliers, en doivent entendre les fonctions; & il n'est pas déraisonnable d'exiger qu'ils pensent & qu'ils raisonnent juste sur ce qui fait leur occupation journalière. On ne sauroit les en croire incapables, sans les mettre au niveau des bêtes brutes, & les taxer d'une stupidité fort au-dessous du rang de créatures douées de raison.

De la Religion.

Outre le parti que chacun embrasse dans ce monde, pour y gagner sa vie, nous aspirons tous à une vie à venir, qu'il est de notre intérêt de nous procurer. C'est ce qui nous oblige à tourner nos esprits du côté de la religion; & c'est ici, plus qu'à tout autre égard, qu'il est de notre devoir de penser & de raisonner juste. Il faut du moins que chacun entende les termes qui se rapportent à la religion, & qu'il se forme des idées générales sur tous ses principaux chefs. Un jour de la semaine consacré au service public, sans parler d'autres jours de relâche, fourniroit assez de temps aux chrétiens, pour s'occuper à cette étude; s'ils l'y employoient avec la même ardeur qu'ils témoignent pour bien des choses inutiles; & si chacun, selon sa capacité, prenoit le bon chemin qui peut conduire à cette connoissance. La fabrique originale de tous les esprits est à-peu-près la même, & les plus simples trouveroient qu'ils ne manquent pas de talens pour y arriver, si on les y aidoit comme il faut. L'on a vu divers exemples de gens de la lie du peuple, qui sont parvenus à un vif sentiment & à une connoissance fort étendue de la religion. Et quoique ces exemples soient plus rares qu'il ne seroit à souhaiter, ils suffisent pour faire voir que les personnes de cet ordre-là peuvent se garantir d'une ignorance grossière, & que si l'on en prenoit tout le soin requis, on pourroit en amener bien d'autres à être des créatures raisonnables & de bons chrétiens : car à peine doit-on regarder comme tels ceux qui portent ces titres, & qui ne savent pas les premiers élémens du Christianisme. D'ailleurs, il est certain que les paysans de la religion réformée en France, quoique plus exposés à la misère & à la pauvreté que nos ouvriers à la journée, entendoient beaucoup mieux la religion, & en pouvoient raisonner plus juste que bien des personnes d'un rang plus élevé parmi nous.

Mais supposé qu'on voulût soutenir contre vent & marée, que le petit peuple doit s'abandonner à une stupidité brutale dans ce qui regarde ses intérêts les plus chers, ceci n'excuse pas les personnes d'une fortune plus distinguée & d'une éducation plus honnête, s'ils négligent de cultiver leur esprit, de le remplir de justes idées, & de l'exercer sur des choses pour la connoissances desquelles il leur a été principalement donné. Du moins, ceux qui par leurs grandes richesses ont tous les moyens requis pour s'attacher à l'étude, ne sont pas en si petit nombre, qu'on ne pût se flatter de voir des progrès considérables dans toutes les sciences, sur-tout dans la plus importante de toutes, & qui fournit les plus vastes vues, si les hommes vouloient faire un bon usage de leurs facultés, & bien étudier leur esprit.

Des idées.

Les objets extérieurs qui ne cessent d'importuner nos sens & qui captivent nos appétits, ne manquent pas de nous remplir le cerveau d'idées vives & permanentes de leur espèce. L'esprit n'a pas besoin de s'appliquer pour en faire provision; elles se présentent à lui en foule, & s'y logent avec tant d'activité, qu'il ne lui reste ni assez de place, ni assez d'attention pour en recevoir d'autres

qui lui feroient beaucoup plus utiles. De forte que pour difpofer l'efprit à raifonner jufte, on doit tâcher de le munir d'idées abftraites & morales, qu'il forme lui-même, & qui ne frappent pas nos fens. C'eft ce qui en augmente la difficulté; mais la plupart des hommes font fi prévenus en faveur de leur efprit, qu'ils le négligent; ils comptent qu'il ne lui manque rien, quoiqu'il foit plus dépourvu de ces idées qu'ils ne fe l'imaginent. Vous me direz peut-être, comment eft-il poffible qu'ils n'aient pas ces idées, puifqu'ils emploient fouvent les mots qui les repréfentent? Ce que j'ai dit là-deffus dans le troifième livre de mon *Effai fur l'Entendement humain*, me difpenfe de répondre ici à cette queftion. Mais, pour faire fentir qu'il importe beaucoup d'avoir l'efprit muni de ces idées abftraites, & qu'elles y foient fixes & déterminées, je demande à mon tour comment peut-on favoir qu'on eft obligé d'être jufte, fi l'on n'a point d'idées fixes de l'obligation & de la juftice, puifque la connoiffance n'eft autre chofe que la perception de l'accord ou de la répugnance qu'il y a entre ces idées? On en peut dire autant de toutes les autres matières qui regardent la vie & les mœurs. De plus, fi l'on trouve qu'il eft difficile de voir l'égalité ou l'inégalité de deux angles qu'on a devant les yeux dans une figure de Mathématiques, où ils font inaltérables, ne fera-t-il pas tout-à fait impoffible qu'on apperçoive cette égalité ou inégalité dans les idées qui n'ont d'autres objets fenfibles pour les repréfenter à l'efprit, que des fons avec lefquels on peut dire qu'elles n'ont pas la moindre conformité: de forte qu'elles doivent être bien diftinctes & déterminées, fi l'on veut en raifonner jufte? C'eft donc une des principales chofes auxquelles on doit s'appliquer, pour bien conduire fon efprit dans la recherche de la vérité. Mais foit à l'égard de ces idées abftraites ou de toutes les autres, il faut prendre garde qu'elles ne renferment aucune contradiction; qu'elles aient une exiftence réelle par-tout où on la fuppofe, & que ce ne foit pas des chimères en l'air.

Des préjugés.

Nous nous plaignons tous des préjugés qui font égarer les autres, comme fi nous en étions exempts nous-mêmes. Tous les hommes & tous les partis s'en accufent; de forte qu'ils avouent que c'eft un défaut & un obftacle à nos connoiffances. Quel remède y a-t il donc pour s'en délivrer? Je n'en fache qu'un feul, c'eft que chacun doit examiner fes préjugés, & ne fe mettre point en peine de ceux des autres. En effet, on auroit beau nous taxer de ce foible, fi nous n'en fommes pas convaincus nous-mêmes, cela ne ferviroit de rien, puifque nous avons le même droit de récriminer contre nos accufateurs. Ainfi l'unique moyen qui nous refte, pour bannir du monde cette caufe univerfelle de l'ignorance & de l'erreur, c'eft que chacun s'examine là-deffus de bonne foi. Si les autres ne veulent pas s'acquitter de ce devoir, cela change-t-il mes erreurs en vérités, ou doit-il me les rendre plus chères, & me difpofer à être ma dupe? Si les autres aiment les cataractes fur leurs yeux, cela doit-il m'empêcher de faire abattre la mienne le plutôt qu'il me fera poffible? Tous les hommes fe déchaînent contre l'aveuglement de l'efprit; & avec tout cela, il n'y a prefque perfonne qui ne foit entêté de ce qui en obfcurcit la vue, & qui empêche la lumière, qui le conduiroit à la véritable connoiffance, d'y pénétrer. Des fuppofitions fauffes ou douteufes, qu'on reçoit comme des maximes inconteftables, retiennent dans les ténèbres de l'erreur tous ceux qui s'y appuient & qui fondent là-deffus leurs raifonnemens. Tels font, par exemple, les préjugés qui viennent de l'éducation, du parti où l'on fe trouve, du refpect que l'on a pour certaines perfonnes, de la mode qui eft reçue, de l'intérêt qui nous domine, &c. C'eft ici la paille que chacun voit dans l'œil de fon frère, quoiqu'on ne s'apperçoive pas de la poutre qu'on a dans le fien; car où eft l'homme qu'on ait jamais réduit à bien examiner fes principes, & à voir s'ils peuvent foutenir la pierre de touche? Cependant c'eft un des premiers pas que doivent faire tous ceux qui veulent bien conduire leur efprit dans la recherche de la vérité.

Comme j'écris uniquement en faveur de ces perfonnes-là, je leur donnerai une marque à laquelle ils pourront diftinguer fi c'eft le préjugé ou la raifon qui les gouverne. Tout homme qui embraffe une opinion doit fuppofer, à moins qu'il ne fe condamne lui même, qu'elle eft fondée fur de bons principes; qu'il ne la reçoit qu'à proportion de l'évidence qu'il en a; & que ce n'eft point par inclination ou par quelque fantaifie qu'il la foutient, mais parce qu'il en a de fortes preuves. Si, malgré tout cela, il ne peut fouffrir qu'on la combatte, ni examiner avec foin les argumens de fes adverfaires, n'avoue-t-il pas d'abord que le préjugé le tyrannife? Ce n'eft point l'évidence de la vérité qui le perfuade; mais il fe repofe tranquillement fur une fuppofition anticipée fans aucun examen; ou fur quelque préjugé qu'il chérit, & dont il ne veut pas qu'on le dépouille; car fi le dogme qu'il profeffe a toute l'évidence qu'il lui attribue, & s'il eft convaincu de fa vérité, pourquoi craint-il qu'on le mette à l'épreuve? Si ce dogme eft bâti fur un fondement folide, fi les argumens qui l'appuient, & dont il eft fatisfait lui-même, fe trouvent clairs & décififs, pourquoi appréhenderoit-il qu'on les mît à la coupelle? Celui qui donne fon approbation à quelque dogme, fans en avoir toute l'evidence requife, ne doit cette démarche qu'à fon préjugé, & il le reconnoît lui-même lorfqu'il refufe d'entendre ce qu'on y oppofe. Il montre par-là que

ce n'eſt pas tant l'évidence qu'il cherche, que le plaiſir trompeur de jouir en repos d'un dogme favori & de condamner haut la main tout ce qui le contrequarre; & n'eſt-ce pas ce qu'on appelle préjugé? Celui qui décide une cauſe, ſans avoir entendu l'une des parties, ne mérite pas le titre de juſte, quoiqu'il ait porté un jugement équitable. Toute perſonne qui aime ſincèrement la vérité, & qui veut s'acquitter de ſon devoir à cet égard, doit faire ces deux choſes, qui ne ſont pas fort communes ni fort aiſées.

De l'indifférence.

La première, c'eſt de ne ſe point coëffer d'aucune opinion, & de ne pas ſouhaiter qu'elle ſoit vraie, juſqu'à ce qu'on en ait de bonnes preuves; & alors tous nos ſouhaits ſont inutiles; car il n'y a rien de faux qui mérite un pareil zèle ni le moindre deſir qui tienne la place de la vérité; cependant il n'eſt rien de plus commun que cet amour mal entendu. Les hommes admettent certains dogmes, ſans en avoir aucune évidence, ſur le ſimple reſpect qu'ils ont pour leurs chefs; ou, parce qu'ils les trouvent établis dans leur ſecte, ils s'imaginent qu'ils doivent les ſoutenir à quelque prix que ce ſoit; qu'autrement tout eſt perdu, quoiqu'ils n'aient jamais examiné les principes ſur leſquels ces dogmes ſont bâtis, qu'ils n'en ſoient pas bien convaincus eux-mêmes, & qu'ils ne ſoient pas en état de les prouver aux autres. Nous devons combattre avec ardeur pour la vérité; mais il faut être bien aſſuré que c'eſt la vérité qu'on défend, puiſque, ſans une pareille certitude, on pourroit combattte contre Dieu, qui eſt l'auteur de la vérité, & faire les œuvres du Diable, qui eſt le père & l'avocat du menſonge. Notre zele, quelque bouillant & enflammé qu'il ſoit, ne nous excuſera pas, s'il eſt aveugle & indiſcret; ce n'eſt alors qu'un préjugé tout pur.

De l'examen.

La ſeconde choſe que doit faire une perſonne qui aime la vérité, c'eſt d'examiner ſi les principes qu'il reçoit ſont vrais ou non, & juſqu'à quel point il peut s'y repoſer ſurement. Je ſais que la plupart des hommes ont de la répugnance pour cet examen, parce qu'ils le jugent inutile, ou qu'ils s'en croient incapables. Mais, ſans déterminer s'il y en a peu qui aient le courage ou l'adreſſe d'en venir à bout, il eſt certain que tous ceux qui ſont profeſſion d'aimer la vérité, & qui ne veulent pas ſe tromper eux-mêmes, doivent prendre cette voie. Je n'ignore pas qu'il y en a pluſieurs qui aiment mieux être leur propre dupe, que de s'expoſer aux ſophiſmes des autres. Cette malheureuſe diſpoſition ſe fortifie avec l'âge; elle pouſſe tous les jours de nouvelles racines; on ſe plaît dans ſon erreur, quoique l'on ne puiſſe pas ſouffrir que les autres nous trompent, ou qu'ils ſe mocquent de nous. L'incapacité dont je parle ici n'eſt pas un defaut naturel qui empêche les hommes d'examiner leurs principes. A l'égard de ceux qui en ſont atteints, il ſeroit inutile de leur donner des règles pour ſe conduire dans la recherche de la vérité; mais le nombre en eſt petit. La grande foule eſt de ceux que la mauvaiſe habitude de n'exercer jamais leur eſprit a rendus incapables: toutes leurs facultés ſont preſqu'émouſſées pour n'en avoir fait aucun uſage; & ils ont perdu cette force & cette étendue d'eſprit que la nature leur deſtinoit, & qu'ils pouvoient acquérir par l'exercice. Ceux qui ſont en état d'apprendre les premières règles de l'Arithmétique, & de ſupputer une ſomme ordinaire, ſeroient capables de l'examen dont il s'agit, s'ils étoient accoutumés de bonne heure à raiſonner; mais lorſqu'ils ont tout-à-fait négligé leur eſprit à cet égard, ils ne ſont pas moins incapables d'en venir à bout, qu'un homme qui n'a nulle connoiſſance de l'Arithmétique, le ſeroit de tirer le bilan d'un livre de comptes; & peut-ètre même qu'ils trouveroient auſſi étrange qu'on attendît d'eux un pareil examen, que cette ſupputation de l'autre. Quoi qu'il en ſoit, il faut avouer que c'eſt faire un mauvais uſage de ſon entendement, que de bâtir ſes opinions, à l'égard des choſes où il nous importe d'embraſſer la vérité, ſur des principes qui peuvent nous conduire dans l'erreur. Nous recevons nos principes au haſard, ſur la foi d'autrui, ſans les avoir jamais bien examinés, & nous admettons là-deſſus un ſyſtême tout entier, dans la penſée qu'ils ſont vrais & ſolides: mais qu'eſt-ce autre choſe qu'une crédulité honteuſe & puérile?

C'eſt dans l'une & l'autre de ces démarches, je veux dire, l'équilibre où l'on doit être à l'égard des opinions, juſqu'à ce qu'on ſoit convaincu de leur vérité par de bonnes preuves, & l'examen que l'on doit faire de ſes principes, que conſiſte cette liberté de l'entendement, qui eſt néceſſaire à toutes les créatures raiſonnables, & ſans laquelle ce ne ſeroit plus un entendement. C'eſt imagination, fantaiſie, extravagance, ou toute autre choſe plutôt qu'entendement, s'il eſt contraint de recevoir des opinions par aucun autre motif que celui de l'évidence. On peut dire que c'eſt la plus dangereuſe de toutes les ſupercheries que l'on puiſſe ſe faire à ſoi même; & que c'eſt en impoſer à celle de toutes nos facultés que nous devrions garantir avec le plus de ſoin d'un pareil malheur. Il eſt vrai que le monde blâme beaucoup ceux qui tiennent pour l'indifférence, ſur-tout en matière de religion; mais il eſt à craindre qu'on ne faſſe quelqu'équivoque là-deſſus, ou qu'un prétendu zèle ne ſoit la ſource de bien des erreurs & de conſéquences plus fâcheuſes. Etre indifférent à l'égard de deux opinions, & ne pas ſouhaiter que l'une ſoit plutôt

vraie que l'autre, c'eſt la juſte ſituation où l'eſprit doit ſe trouver, pour ſe mettre à couvert de l'illuſion, & les examiner avec tout le calme requis; c'eſt le plus sûr, ou même l'unique moyen de parvenir à la vérité. Mais ſi l'on croit qu'il eſt indifférent d'embraſſer la vérité ou le menſonge, c'eſt le grand chemin qui conduit à l'erreur. Ceux qui n'ont pas la première indifférence tombent dans l'autre; ils ſuppoſent, ſans aucun examen, que ce qu'ils croient eſt véritable, & ils s'imaginent enſuite qu'ils doivent le ſoutenir à quel prix que ce ſoit. L'ardeur qu'ils témoignent pour défendre leurs opinions eſt une bonne preuve qu'elles ne leur ſont pas indifférentes; mais il paroît en même temps qu'ils ne ſe mettent pas fort en peine ſi elles ſont vraies ou fauſſes, puiſqu'elles ne peuvent ſouffrir qu'on les révoque en doute, ni qu'on les attaque, & qu'ils ne les ont jamais examinées.

Ce ſont les défauts les plus ordinaires où les hommes tombent, & ou'ils devroient éviter avec beaucoup de ſoin, s'ils veulent bien conduire leur eſprit dans la recherche de la vérité; ils devroient travailler ſur-tout à les prévenir par une bonne éducation, dont le but, à l'égard de ceux qui s'attachent à l'étude, n'eſt pas, ſi je ne me trompe, de les rendre parfaits dans toutes les ſciences, ni même dans une ſeule, mais de donner à leur eſprit cette liberté, cette diſpoſition & ces habitudes qui peuvent les mettre en état d'atteindre à cette partie de nos connoiſſances à laquelle ils s'appliquent, ou qui peut leur être utile durant tout le cours de leur vie.

C'eſt en cela ſeul que conſiſte la bonne éducation, & non pas à inſpirer du reſpect & de la vénération pour certains dogmes, qui ſouvent, malgré le titre ſpécieux de principes qu'on leur donne, ſe trouvent ſi éloignés de l'évidence & de la certitude qui accompagnent les principes, qu'on doit les rejetter comme faux & erronés. D'ailleurs, il eſt aſſez ordinaire de voir que les étudians que l'on a imbus de cette ſoumiſſion aveugle, lorſqu'ils viennent à ſe produire dans le monde, & qu'ils ne ſe trouvent pas en état de maintenir les principes qu'ils ont adoptés, renoncent à toute ſorte de principes, donnent dans le pyrrhoniſme, & n'ont pas le moindre égard pour tout ce qui s'appelle ſcience, connoiſſance ou vertu.

Il y a pluſieurs défauts dans l'entendement, qui viennent ou de la diſpoſition naturelle de l'eſprit, ou des mauvaiſes habitudes qu'il a contractées, & qui l'empêchent de faire des progrès dans les connoiſſances. Si l'on étudioit bien l'eſprit, on trouveroit que ſes défauts ſont peut-être en auſſi grand nombre que les maladies du corps; que chacun d'eux porte quelque préjudice à l'entendement, & qu'ils méritent auſſi qu'on travaille à leur guériſon. J'en découvrirai ici quelques-uns, pour exciter les hommes, ſur-tout ceux qui s'appliquent à l'étude, à rentrer en eux-mêmes, & à voir s'ils ne tombent pas dans les uns ou les autres de ces foibles, qui ne peuvent que leur nuire dans la recherche de la vérité.

Des obſervations.

Il n'y a nul doute que les faits particuliers ne ſoient le fondement ſur lequel nos connoiſſances naturelles de la vie civile ſont bâties: l'avantage qui en revient à l'eſprit, c'eſt d'en tirer des concluſions qui lui ſervent de règles fixes & pour la théorie & pour la pratique. Il eſt vrai qu'il ne profite pas toujours des inſtructions qu'il reçoit de l'hiſtoire civile ou naturelle, parce qu'il eſt trop prompt ou trop lent à obſerver les faits particuliers qu'on y rapporte.

Il y a des gens qui ſont fort aſſidus à la lecture, & qui, avec tout cela, n'en deviennent pas plus habiles. Ils ſe plaiſent à écouter les hiſtoires qu'on leur dit, & quelquefois même ils ſe rendent capables de les redire; mais tout ce ce qu'ils liſent eſt purement hiſtorique pour eux, il paſſe ou ſe loge dans leur eſprit, ſans qu'ils y faſſent la moindre attention, ni aucune remarque qui tourne à leur avantage. Ils ſe piquent de lire beaucoup, ſans rien digérer; ce qui ne peut que cauſer un amas de crudités inutiles.

S'ils ont la mémoire bonne, on peut dire qu'ils ont les matériaux de la connoiſſance; mais que ces matériaux ne ſervent de rien, non plus que ceux qu'on deſtine à bâtir un édifice, ſi on n'y touche pas, & qu'ils reſtent accumulés les uns ſur les autres. Il y a des perſonnes au contraire qui perdent le fruit de leur lecture par une conduite oppoſée. Ils tirent des conſéquences générales de tous les faits particuliers qu'ils trouvent, & ils en font des axiomes. Ceux-ci reçoivent auſſi peu d'avantage de l'hiſtoire que les premiers, ou plutôt il leur en revient plus de mal, à cauſe de la vivacité de leur eſprit. Il eſt plus dangereux de ſuivre une mauvaiſe règle que de n'en avoir point du tout; & l'erreur fait beaucoup plus de mal aux eſprits actifs & bouillans, que l'ignorance n'en cauſe à ceux qui ſont groſſiers & tardifs. On ne doit imiter ni les uns ni les autres; mais, après avoir fait quelques obſervations importantes ſur des événemems particuliers, on doit les retenir pour en juger par ce que l'on trouve dans l'hiſtoire, ſoit pour les confirmer ou les rejeter; & lorſqu'on les a juſtifiées par une bonne induction, l'on peut en établir des principes. Ceux qui ne réfléchiſſent pas de cette manière ſur ce qu'ils liſent, ne font que ſe charger l'eſprit d'une rapſodie de contes, qui ne ſont propres qu'à être débités l'hiver auprès du feu; & ſi l'on prétend réduire en maximes tous les faits particuliers, l'on ſe remplit d'obſervations contradictoires, qui ne ſervent qu'à donner de l'embarras, lorſqu'on vient à les comparer enſemble,

ou à jeter dans l'erreur, si l'un plaît mieux que l'autre, soit par sa nouveauté, ou par quelque fantaisie.

Du penchant.

On peut joindre à ces mauvais raisonneurs ceux qui souffrent que leur tempérament & les passions qui les dominent influent sur le jugement qu'ils portent des hommes & des choses qui ont quelque rapport avec leur intérêt présent, & les circonstances où ils se trouvent. La vérité est toute simple & toute pure; elle ne sauroit souffrir aucun autre mélange. Elle est roide & inflexible à toute sorte d'intérêts particuliers; & l'entendement devroit être de même, puisque son excellence consiste à la suivre. Ce qui doit faire son occupation propre & naturelle, c'est d'avoir une juste idée de chaque chose; & quoique tous les hommes en tombent d'accord, il y en a très-peu qui l'emploient à cet usage: ils s'excusent là-dessus, & ils s'imaginent d'avoir raison, s'ils peuvent prétendre que c'est pour la gloire de Dieu ou pour une bonne cause; c'est-à-dire, pour eux-mêmes, pour leurs opinions, ou pour leur parti. Du moins les différentes sectes ne manquent presque jamais, sur-tout en matière de religion, de mettre Dieu & une bonne cause à la place de leurs intérêts particuliers. Dieu ne demande pas que les hommes fassent pour lui un mauvais usage de leur esprit, ni qu'ils se trompent eux-mêmes, ou qu'ils dupent les autres en sa faveur: cependant ceux qui ne tâchent pas d'avoir une juste idée des objets qu'on leur propose ou auxquels ils doivent s'intéresser, & qui en détournent la vue, se rendent coupables de tous ces désordres. Pour ce qui est d'une bonne cause, elle n'a pas besoin de tels secours; si elle est bonne, la vérité la soutiendra, sans qu'on y emploie le mensonge ou la fraude.

Des argumens.

On voit des hommes qui suivent une méthode qui n'est pas fort éloignée de la précédente; ils cherchent par-tout des argumens pour appuyer un certain dogme, pendant qu'ils rejettent ceux qui favorisent l'opinion contraire. Leur autorité, leur avantage & leur crédit en dépendent; cela seul les détermine. Mais n'est-ce pas s'aveugler de gaieté de cœur, & fouler aux pieds la vérité, au lieu d'en avoir toute l'estime qu'elle mérite? Supposé qu'on la rencontre de cette manière, c'est un pur hasard, & l'on pourroit embrasser l'erreur tout de même. Celui qui trouve la vérité sur le chemin qui conduit aux emplois, court risque de ne s'acquitter pas trop bien de son devoir

Il y a une autre voie plus innocente de se munir d'argumens, & que les personnes qui lisent beaucoup suivent d'ordinaire, c'est de se remplir la tête de tout ce qu'ils trouvent pour & contre sur toutes les questions qu'ils étudient. Ceci ne leur sert pas à décider juste ni à raisonner avec force, mais à discourir à perte de vue de l'un & de l'autre côté. Les argumens qu'ils puisent chez les autres ne font, pour ainsi dire, que nager dans leur mémoire; & s'ils leur fournissent de quoi babiller avec quelque apparence de raison, ils ne les aident guères à porter un jugement fixe & solide. Cette variété de preuves ne sert qu'à confondre l'esprit, à moins qu'il ne les ait examinés avec toute l'attention requise; en un mot, c'est embrasser l'ombre pour le corps, & chercher plutôt à flatter son orgueil qu'à devenir habile. Le seul moyen d'y réussir, c'est de se former des idées claires & distinctes des choses, & d'y joindre des termes fixes qui les représentent. Il faut considérer ces idées en elles-mêmes, avec leurs différentes relations, & ne pas s'amuser à des termes vagues & indéterminés, qu'on peut prendre en divers sens, selon le besoin qu'on en a. C'est dans la perception des rapports que nos idées ont les unes avec les autres, que consiste la véritable science; & lorsqu'on voit une fois jusqu'où elles s'accordent ou sont opposées ensemble, on peut juger de ce que les autres en disent, & il est inutile d'avoir recours à leurs argumens, qui ne sont pour la plupart que des sophismes plausibles. Nous apprendrons par cette méthode à bien poser l'état de la question, à voir où en est le nœud, & à nous servir de nos propres lumières; au lieu qu'on ne fait que suivre celles des autres, lorsqu'on se charge la mémoire de leurs argumens; & si l'on vient à révoquer en doute les principes sur lesquels ils sont bâtis, on ne sait plus où l'on en est, & l'on se trouve réduit à abandonner cette connoissance implicite.

De la précipitation & de l'impatience.

Il est contre la nature d'aimer le travail pour l'amour du travail même. L'entendement choisit toujours le chemin le plus court pour arriver à son but, aussi bien que toutes les autres facultés; il voudroit parvenir tout d'un coup à la connoissance qu'il a en vue, & passer ensuite à quelque nouvelle recherche. Soit paresse ou précipitation, c'est ce qui éloigne l'esprit de la vérité, & qui fait qu'il se contente d'un examen trop léger & superficiel. Quelquefois il s'arrête mal-à-propos sur le témoignage d'autrui, parce qu'il est plus facile de croire que de méditer & de réfléchir. Quelquefois il se paie d'un seul argument qu'il regarde comme une démonstration, quoique le sujet dont il s'agit en soit incapable, & qu'il faille avoir recours aux probabilités, après avoir bien pesé toutes les raisons qu'on peut dire pour & contre. Quelquefois la probabilité le détermine, lorsqu'il lui faudroit une démonstration. Tous ces égaremens & plusieurs autres, où la paresse, la coutume, l'impatience & le manque

d'exercice & d'attention entraînent les hommes viennent du mauvais usage qu'ils font de leur esprit dans la recherche de la vérité. Pour y bien réussir, il faudroit examiner d'abord de quelles preuves les différens sujets sont capables. De cette manière on s'épargneroit beaucoup de peine inutile, & l'on arriveroit plutôt au but que l'on se propose. Un amas confus de toutes sortes de preuves, sur-tout de celles qui ne consistent qu'en mots, n'est pas seulement une peine perdue, mais il charge la mémoire, & l'empêche de retenir les plus solides. Par la voie de l'examen, l'esprit découvre ce qu'il y a de certain & de vrai, il s'en nourrit & se le rend propre; au lieu que par la soumission aveugle, il ne fait qu'entrevoir la vérité & ne se repaît que d'incertitudes. Si une grande lecture le met en état de raisonner à perte de vue sur bien des choses, il n'en est pas plus habile ni plus éclairé pour cela. Nous devons à la même impatience de l'esprit le peu de soin qu'il a de remonter jusques à la source des argumens; nous appercevons quelque lueur, nous présumons beaucoup de nos lumières, & nous passons d'abord à la conclusion. C'est le plus court chemin pour arriver à la chimère, à l'entêtement & à l'opiniâtreté, mais le plus long & le plus difficile pour atteindre à ce qu'on appelle science. En effet, celui qui la cherche doit découvrir la vérité & le fondement sur lequel elle est appuyée par la liaison des preuves : de sorte que si l'impatience lui fait négliger ce qu'il auroit dû examiner avec attention, il faut qu'il recommence tout de nouveau, ou bien il n'arrivera jamais à la science.

L'ardeur & le penchant qui portent l'esprit vers la connoissance y forment souvent un obstacle, si on n'a le soin de les bien régler. Il s'empresse toujours à faire de nouvelles découvertes, il cherche la variété des objets, & il ne s'arrête pas assez long-temps à considérer ce qu'il a devant les yeux, pour courir après ce qu'il ne voit pas. Celui qui court la poste à travers un pays, peut bien dire en général de quelle manière il est situé, & donner une légère description d'une montagne, d'une plaine, d'un marais, d'une rivière, de quelques forêts & de quelques prairies qui se trouvent çà & là; mais pour ce qui regarde l'essentiel, la nature du terroir, les différentes espèces d'animaux, la vertu des plantes, & les mœurs des habitans, il est impossible qu'il fasse aucune observation là-dessus. Aussi ne découvre-t-on guères de mines riches & abondantes, si l'on ne se donne la peine de creuser un peu avant. La nature cache d'ordinaire ses trésors & ses joyaux dans les entrailles des rochers. Si la matière est épineuse, & que le nœud soit profond, il faut que l'esprit emploie toute son industrie, & qu'il ne se rebute point jusqu'à ce qu'il en soit venu à bout. D'ailleurs, on doit prendre garde ici à ne tomber pas dans l'extrémité opposée : je veux dire, à ne s'arrêter point à chaque petite niaiserie qui se présente, & à ne s'imaginer pas que la moindre question triviale renferme des mystères de science. Tout homme qui s'amuseroit à ramasser toutes les petites pierres qu'il trouveroit sur son chemin, n'en deviendroit pas plus riche ni plus chargé de diamans que celui qui courroit la poste au travers d'un pays. Les vérités n'en valent ni plus ni moins, soit qu'on les trouve difficilement ou sans peine, & l'on doit juger de leur prix par l'influence & l'utilité qu'elles peuvent avoir. Nous ne devrions pas employer une seule minute de notre temps à faire des observations inutiles; mais il ne faut pas négliger celles qui peuvent servir à étendre nos vues, & à pousser nos découvertes plus loin sur des matières de quelqu'importance, quoiqu'elles interrompent notre course, & qu'elles demandent une longue & pénible attention.

Il y a une autre précipitation qui fait souvent égarer l'esprit, s'il est abandonné à lui-même & à sa propre conduite. Plein d'ardeur pour la variété des objets & l'étendue de ses connoissances, il passe d'abord à des conclusions générales, sans en venir au détail requis sur lequel il devroit fonder ses axiomes. Il s'imagine d'en être par-là beaucoup plus habile; mais, au lieu de se nourrir de réalités, il se repaît de chimères. Les spéculations bâties sur des fondemens si légers ne sauroient être fermes; & si elles ne tombent pas d'elles-mêmes, il est certain qu'elles ne peuvent soutenir le choc d'une opposition vigoureuse. C'est ainsi que trop prompts à se former des idées générales & une théorie mal conçue, il y a bien des hommes qui ne se trouvent pas aussi avancés qu'ils le croyoient, lorsqu'ils viennent à examiner de plus près les maximes qu'ils ont adoptées, ou que d'autres les attaquent. Il faut avouer que les observations générales fondées sur un détail exact sont un véritable trésor qui renferme beaucoup dans un petit espace; mais on doit être d'autant plus soigneux à les tirer juste, qu'on court risque de prendre du clinquant pour de l'or pur, & de s'exposer à une perte honteuse au lieu de faire quelque gain. Une ou deux particularités peuvent donner occasion à nos recherches, & l'on fait bien de s'en servir à cet usage; mais si on les tourne aussi-tôt en règles générales, on ne manque presque jamais de se tromper soi-même, & de prendre l'ombre pour le corps. Nous l'avons déjà dit; les faits ne sont tout au plus que les matériaux des sciences; & si l'on se contente de s'en charger la mémoire, ce n'est qu'un embarras inutile : de même celui qui érige tout en principes, s'accable du même poids, & s'expose à recevoir outre cela beaucoup plus d'erreurs. Ce sont deux extrémités qu'on doit éviter avec soin, & celui qui peut tenir un juste milieu, est le mieux en état de rendre bon compte de ses études.

De

De l'inconstance.

Un autre défaut, qui est d'aussi mauvaise conséquence que le précédent, & qui vient d'un principe de paresse mêlée d'orgueil, est la légéreté avec laquelle on passe d'un objet à l'autre. Il y a des hommes qui se lassent d'abord de tout; ils ne peuvent souffrir l'application & l'assiduité; & ils ont autant de rebut pour une étude suivie & continuée, que les dames de la cour en ont pour les habits qui ne sont plus à la mode.

De l'étude superficielle.

Il y en a d'autres qui, pour acquérir la réputation de savans, tâchent d'avoir une légère teinture de tout. Ces deux sortes de génies peuvent se former des idées vagues sur bien des choses; mais ils sont fort éloignés du chemin qui conduit à la science & à la vérité.

Du savoir universel.

Je n'ai pas dessein de blâmer ici ceux qui veulent avoir quelque idée de toutes les sciences: cela est utile & nécessaire pour former l'esprit; mais on devroit s'y prendre de toute autre manière qu'on ne fait la plupart du temps, & se proposer un tout autre but. Il y a des personnes qui se remplissent la tête de lambeaux, pour ainsi dire, de toutes les sciences, afin de pouvoir raisonner sur tout avec le premier venu: leur mémoire est, à ce qu'ils croient, un magasin intarissable, d'où ils peuvent tirer de quoi fournir à toutes sortes de conversations; mais cela ne sert qu'à flatter leur orgueil, & à les rendre babillards. J'avoue que c'est un très-beau talent d'avoir une connoissance exacte & solide de la plupart ou de tous les objets sur lesquels on peut réfléchir; mais un seul homme n'est pas capable d'atteindre à cette perfection; du moins les exemples de ceux qui en approchent sont si rares, que je ne sais pas si on doit les proposer comme des modèles à suivre dans la conduite de l'esprit humain. L'étude exacte de nos devoirs en qualité de citoyens, & de la religion en qualité d'hommes, suffit pour nous occuper tout entiers; & il y en a peu qui s'instruisent à fond de l'un & de l'autre, comme ils le devroient; mais quoique cela soit ainsi, & qu'il y ait très-peu d'hommes qui portent leurs vues jusques à une connoissance universelle, je ne doute pas que si l'on prenoit le bon chemin, & si l'on suivoit une méthode bien réglée, les personnes qui ont beaucoup de loisir n'allassent infiniment plus loin qu'on ne va d'ordinaire. D'un autre côté, le but qu'on doit se proposer par l'étude superficielle de ces connoissances, qu'il n'est pas de l'intérêt immédiat des hommes d'acquérir, c'est d'accoutumer l'esprit à toutes sortes d'idées, & à examiner les rapports qu'elles ont les unes avec les autres. L'usage des différentes manières de raisonner & de chercher la vérité, que les plus habiles ont pratiquées, ne peut que donner à l'esprit de l'étendue, de la sagacité, de la pénétration & beaucoup de souplesse à tourner de tous les côtés le sujet qu'il médite. D'ailleurs, cette légère teinture de toutes les sciences jointe à l'indifférence dont nous avons déjà parlé, sert à prévenir un autre défaut qui n'est que trop commun, & où tombent les hommes qui ne sont imbus que d'une science particulière. Accoutumés à cet unique objet, ils y amènent tous les autres, & les envisagent sous le même point de vue, quelque éloignement qu'il y ait entre eux. Un métaphysicien réduit le jardinage & le labourage à des idées abstraites, sans avoir aucun égard à l'histoire de la nature. Un chymiste, au contraire, soumet la Théologie aux maximes de son laboratoire; il explique la Morale par le sel, le soufre & le mercure; il allégorise toute la bible, & il trouve la pierre philosophale dans les mystères que Dieu nous y a révélés. J'ai connu moi-même un très habile musicien qui expliquoit fort sérieusement les sept jours de Moïse par des notes de musique, comme si cette harmonie avoit servi de base à la création. De sorte qu'il est très-important d'empêcher que l'esprit ne se prévienne en faveur d'une science particuliere; & il me semble que le plus sûr moyen d'en venir à bout, c'est de lui donner une vue exacte de tout le monde intellectuel, où il peut voir l'ordre, le rang & la beauté de toutes ses parties, & laisser à chacune des sciences les bornes qui la renferment & l'usage qu'on en doit tirer.

Si les hommes avancés en âge croient que cette précaution est inutile, & qu'on ne puisse pas les y amener, il est du moins raisonnable qu'on la prenne à l'égard de la jeunesse. Le but de l'éducation, comme je l'ai déjà remarqué, n'est pas de rendre les hommes parfaits dans aucune science, mais de leur ouvrir l'esprit, ensorte qu'ils soient capables de réussir dans tout ce à quoi ils s'appliqueront. Si l'on s'accoutume long-temps à penser d'une certaine manière, l'esprit en devient si inflexible, qu'on ne sauroit plus le tourner d'un autre côté qu'avec peine. Afin donc de lui procurer toute la liberté requise, je crois qu'il est bon de l'exercer dans le vaste océan de toutes les sciences, non pas pour le munir d'un savoir plus étendu, mais pour le rendre plus actif & plus libre.

De la lecture.

C'est en ceci que bien des gens se trompent. Ceux qui ont lu beaucoup passent pour fort habiles, mais cela n'est pas toujours vrai. La lecture nous fournit les matériaux de nos connoissances; mais il n'y a que la méditation seule qui

les digère & qui les convertisse à notre usage. On peut dire que nous sommes à cet égard des animaux qui ruminent; il ne suffit pas de s'accabler d'un tas de recueils : à moins que nous ne les mâchions à diverses reprises, ils ne peuvent servir à notre nourriture, ni à nous rendre plus robustes & plus vigoureux. Il est vrai qu'il y a des écrivains, où l'on trouve des marques visibles d'une méditation profonde, un raisonnement exquis & des idées bien soutenues. Ils pourroient être d'un grand secours, si tous ceux qui les lisent vouloient ou savoient profiter de leurs lumières, & suivre leur exemple. Il n'y a que ceci d'essentiel; tout le reste n'aboutit qu'à des faits qui ne servent tout au plus qu'à enrichir la mémoire; mais à l'égard du principal, il n'y a que la méditation qui en puisse venir à bout. Il faut examiner l'étendue, la force & la liaison de ce qui est dit; & à moins qu'on n'apperçoive tout cela, il ne sauroit nous être utile; ce ne sont que des pièces détachées qui flottent pêle-mêle dans le cerveau. Si l'on ne fait que répéter ce que les autres ont dit, ou produire leurs raisons, ce n'est qu'un acte de la mémoire; le jugement n'en est pas mieux, & l'on n'en devient pas plus savant. Une science de cette nature n'est fondée que sur le rapport d'autrui; & l'ostentation qu'on en fait n'est autre chose tout au plus que discourir par routine, & très-souvent sur de faux principes; car tout ce qu'on trouve dans les livres n'est pas toujours bâti sur des principes clairs & solides; & la plupart de ceux qui lisent ne sont pas trop bien disposés à l'examiner avec tout le soin requis, sur-tout ceux qui, après s'être dévoués à un parti, ne cherchent que ce qui peut favoriser leurs dogmes. De tels esprits se frustrent eux-mêmes de la vérité & de tout l'avantage réel qu'ils pourroient tirer de la lecture. D'autres qui ont plus d'indifférence à l'égard des opinions, manquent d'attention & d'industrie : l'esprit n'aime pas de lui-même à se donner la peine de suivre chaque argument jusques à sa source, pour voir s'il est bien ou mal fondé; mais cet examen tout seul fait qu'un homme profite beaucoup plus qu'un autre de la lecture. Quoique cette tâche soit d'abord assez rude, il faut y accoutumer l'esprit par la sévérité de quelques bonnes règles; & l'exercice la rendra bientôt facile. Ceux qui en ont formé l'habitude, voient, pour ainsi dire, d'un coup d'œil le principe, bon ou mauvais, sur lequel un argument est bâti, & l'on peut ajouter qu'ils ont trouvé la véritable clef des livres, & le fil qui peut les conduire au travers du labyrinthe d'une infinité d'opinions & d'auteurs, à la certitude & à la vérité. C'est ce qu'on devroit apprendre aux jeunes étudians, afin qu'ils puissent profiter de leur lecture. Ceux qui ne connoissent point cet exercice ne manqueront pas de s'imaginer que si, dans les livres qu'ils lisent, ils s'attachoient à suivre pié à pié jusques à son origine, ils ne feroient presque aucun progrès dans leurs études.

J'avoue que c'est une bonne objection, & qu'elle peut frapper ceux qui lisent dans la vue de parler beaucoup & d'acquérir peu de connoissances : c'est-là tout ce que j'en puis dire. Mais je recherche ici quelle doit être la conduite de l'entendement, pour arriver à la science & à la certitude; & j'ose dire à ceux qui ne se proposent que ce but, que celui qui marche à loisir, mais d'un pas ferme & constant, dans un chemin droit & sûr, arrivera plutôt à la fin de sa course, que celui qui s'arrête avec tous les voyageurs qu'il rencontre, quoiqu'il aille tout le jour au grand galop.

On peut ajouter que cette manière de lire avec réflexion n'est pénible qu'au commencement, & que d'abord que l'habitude en est formée, on la pratique sans aucun embarras, & sans interrompre le cours de sa lecture. L'action & les vues d'un esprit fait à cet exercice sont fort promptes; & un homme accoutumé à réfléchir de la sorte pénétre si avant du premier coup d'œil, qu'il lui faudroit un long discours pour l'expliquer à un autre. D'ailleurs, aussi-tôt qu'on a surmonté les premières difficultés, le plaisir & l'avantage qu'on en reçoit excitent beaucoup l'esprit dans la lecture, qui, sans cela, ne peut s'appeller que très-improprement une étude.

Des principes intermédiats, ou moyens.

Il me semble que l'esprit, pour s'aider en ceci, & s'épargner la fatigue de remonter chaque fois aux premiers principes par une longue suite de pensées, doit se munir de plusieurs stations : c'est à-dire, de principes moyens, auxquels il peut avoir recours dans l'examen des cas particuliers qu'il trouve sur son chemin. Quoique ces derniers principes ne soient pas évidens par eux-mêmes; avec tout cela, si on les a tirés des autres par une bonne & juste déduction, l'on peut s'y reposer comme sur des vérités incontestables, & s'en servir à prouver d'autres points qui en dépendent par une liaison plus immédiate, que celles qu'ils ont avec des maximes générales. Ces principes moyens peuvent servir d'indices, pour faire voir ce qui est dans le droit chemin de la vérité, & ce qui s'en éloigne. C'est ainsi que font les mathématiciens, qui, dans chaque nouveau problême, ne remontent pas aux premiers axiomes, à travers une longue suite de propositions qui en découlent avec autant d'évidence que si l'esprit repassoit de nouveau tous les chaînons de la chaîne qui les lient avec les premiers principes qui sont évidens par eux-mêmes. Mais dans les autres sciences, il faut bien prendre garde à établir ces principes moyens avec tout le soin, l'exactitude & l'indifférence que les

mathématiciens ont pour fixer quelqu'un de leurs grands théorêmes. Si l'on n'en vient là, & que l'on adopte des principes, dans quelque science que ce puisse être, sur la bonne foi, par inclination & par intérêt, à la hâte, sans aucun examen sérieux & des preuves convaincantes, on se tend un piège à soi-même ; & on se livre pieds & poings liés, autant qu'il dépend de nous, à l'erreur, au mensonge & à la fausseté.

De la partialité.

De même qu'il y a une partialité à l'égard des opinions qui fait égarer l'esprit, comme nous l'avons déjà vu, il y a aussi une partialité pour les études, qui est préjdiciable à l'étendue de nos connoissances. On estime d'ordinaire les sciences auxquelles on s'est adonné plus que celles qu'on a négligées, comme si les premières étoient seules dignes de notre application, & que tout le reste ne fût qu'un vain & inutile amusement. C'est un effet de l'ignorance, & c'est se remplir, pour ainsi dire, de flatuosités qui viennent de la foiblesse de notre conception. Il n'y a point de mal que chacun ait du goût pour la science dont il a fait son étude particulière ; la vue & un sentiment vif de ce qu'elle a de beau & d'utile, servent à l'animer à sa poursuite, & l'encouragent à la pousser plus loin. Mais le mépris de toutes les autres sciences, comme si elles n'étoient rien en comparaison de la Jurisprudence, de la Médecine, de l'Astronomie ou de la Chymie, ou de quelque art inférieur ; ce mépris, dis-je, est la marque d'un petit génie plein d'orgueil & de vanité. Ce n'est pas tout, il renferme l'esprit dans des bornes étroites, & l'empêche de jeter la vue sur d'autres parties du monde intellectuel, qui sont peut-être plus belles & plus fertiles que le terrain qu'il a déjà choisi, & qui, outre la nouveauté des objets, pourroient lui fournir l'occasion de le mieux cultiver.

Quoique cette partialité n'aille pas toujours jusqu'à inspirer du mépris pour toutes les autres études, il arrive souvent qu'on a trop d'indulgence pour une certaine étude particulière, & qu'on la fait servir mal-à-propos à expliquer d'autres sciences avec lesquelles on peut dire qu'elle n'a pas la moindre liaison. Par exemple, il y a des mathématiciens si prévenus en faveur de leur méthode, qu'ils introduisent des lignes & des figures dans l'étude de la Théologie ou dans les recherches de politique, comme si l'on ne pouvoit rien développer sans leur secours. Il y en a d'autres qui, accoutumés aux spéculations, traitent la Physique en Métaphysiciens, & l'expliquent par les idées abstraites de la *Logique*. Combien n'en voit-on pas qui écrivent sur la religion & sur la morale en termes de chymistes? Mais celui qui veut bien conduire son esprit dans la recherche de la vérité doit fuir avec soin tous ces mélanges bisarres, & ne pas transporter, par un entêtement ridicule, ce qu'il y a de bon & d'utile dans une science à une autre, où il ne sert qu'à brouiller & à confondre l'esprit. S'il est certain que les choses ne veulent pas être mal touchées, il ne l'est pas moins qu'elles ne veulent pas être mal entendues. Il faut considérer les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, & alors nous verrons de quelle manière on doit les entendre. Pour en avoir une juste idée, il faut amener l'esprit à leur nature inflexible & à leurs relations inaltérables, & non pas s'efforcer d'amener les choses à nos préjugés.

Il y a une partialité fort commune aux gens de lettres, & qui n'est ni moins dangereuse ni moins ridicule que la précédente, je veux dire la manie que les uns ont d'attribuer un savoir universel aux anciens, & les autres aux modernes. Horace, dans l'une de ses satyres, se mocque avec beaucoup d'esprit de l'entêtement qu'on avoit pour les anciens en fait de poésie. On peut trouver la même marote à l'égard de toutes les autres sciences. Les uns ne veulent pas recevoir une opinion, si elle n'est autorisée par les anciens, qui étoient tous des géans en littérature. On ne doit rien mettre, selon eux, dans le trésor de la science ou de la vérité, s'il n'est marqué au coin de la Grece ou de Rome ; & depuis ces beaux jours, à peine veulent-ils que les hommes aient été capables de voir, de penser ou d'écrire. Les autres ne sont pas moins extravagans ; ils méprisent tout ce que les anciens nous ont laissé ; & amoureux de nos découvertes & de nos inventions modernes, ils ne font aucun cas de ce qui les a précédées, comme si tout ce qu'on appelle ancien devoit être sujet aux injures du temps, & que la vérité fût aussi exposée à se moisir & à se corrompre. Je crois que les hommes ont toujours été à-peu-près les mêmes à l'égard des talens naturels. L'éducation & la mode ont mis une grande différence entre les différens âges de plusieurs pays, & fait qu'une génération l'a de beaucoup emporté sur une autre pour les arts & pour les sciences ; mais la vérité est toujours la même ; le temps ne l'altère pas, & l'on peut dire qu'elle n'en vaut ni plus ni moins, pour être d'une tradition ancienne ou moderne. Il y a eu des personnes fort éminentes dans les premiers siècles du monde pour ce qu'ils ont découvert & laissé par écrit ; mais quoique cela mérite notre étude, ils n'ont pas épuisé tous ses trésors ; ils en ont laissé beaucoup pour exercer l'industrie & la sagacité des siècles suivans ; & nous en ferons de même à notre tour. Ce que l'on reçoit aujourd'hui avec respect à cause de son antiquité, a paru autrefois nouveau, mais il n'en valoit pas moins pour cela ; & ce que nous embrassons aujourd'hui pour sa nouveauté, paroîtra bien antique chez les races futures ; mais il n'en sera ni moins vrai ni moins naturel. Il n'y a pas

lieu d'oppofer ici les anciens & les modernes, & d'avoir du dégoût pour les uns ou pour les autres. Tout homme qui fe conduit fagement dans la recherche de la fcience, doit ramaffer tout ce qu'il peut de lumieres & de fecours d'où qu'il lui en vienne, fans refpecter l'erreur ni abandonner la vérité, quoiqu'il les trouve mêlées enfemble.

On voit une autre partialité qui attache les uns à la doctrine reçue, & qui en éloigne les autres. Les premiers croient qu'il eft impoffible que tant d'hommes fe trompent, & que les yeux d'une fi grande foule de gens ne voient bien clair; ils n'ofent pas même étendre la vue au-delà des opinions admifes dans le lieu & le fiècle où ils vivent, ni fe flatter d'être plus fages que leurs voifins : d'où ils concluent que l'opinion commune eft la feule véritable. Contens de fuivre la foule, ils s'imaginent d'aller droit; du moins ils vont à leur aife, & c'eft la même chofe pour eux. Mais quoique le proverbe ordinaire qui dit, *voix du peuple, voix de Dieu*, foit regardé comme une maxime; je ne fache pas que Dieu ait jamais rendu fes oracles par la multitude, ni que la nature ait communiqué fes fecrets par les mains de la foule. D'ailleurs il y a d'autres perfonnes qui rejettent toutes les opinions vulgaires, comme fi elles étoient fauffes ou ridicules. Auffitôt que la bête à plufieurs têtes embraffe un parti, cette raifon leur fuffit pour conclure que la vérité ne s'y trouve pas. Ils s'imaginent que les opinions du vulgaire font accommodées à fa portée & aux fins de ceux qui gouvernent; & que, fi l'on veut découvrir la vérité, il faut s'éloigner du chemin battu, où l'on ne trouve, à leur compte, que des efprits rampans & ferviles qui marchent en aveugles fur les traces de leurs guides. C'eft ainfi que ces rares génies n'ont du goût que pour les notions extraordinaires : tout ce qu'on reçoit communément a pour eux la marque de la bête; & ils croient qu'il eft indigne de leur pénétration d'y prêter l'oreille ou de le recevoir : toutes leurs penfées ne roulent que fur des paradoxes; ils les cherchent, ils les embraffent, ils les débitent, & c'eft par-là qu'ils efpèrent fe diftinguer de la populace. Mais qu'une chofe foit commune ou non, elle n'en eft pas plus vraie ou fauffe, & par conféquent cela ne doit pas former un préjugé dans nos recherches. Nous ne devons pas juger des chofes par les opinions, mais des opinions par les chofes. Il eft vrai que la multitude ne raifonne pas trop bien, & qu'ainfi on doit la tenir pour fufpecte, & ne la fuivre pas comme un guide infaillible; mais les philofophes qui ont abandonné les opinions du vulgaire font tombés eux-mêmes dans des erreurs auffi extravagantes que celles de la populace. Ne feroit-ce pas une infigne folie de ne vouloir pas refpirer l'air, ni boire de l'eau, parce que le commun peuple en fait le même ufage que nous? Et feroit-il raifonnable de fe priver de certaines commodités de la vie, parce qu'elles ne font pas en vogue dans le pays où l'on eft, & que tous les villageois ne les connoiffoient pas?

La vérité, foit qu'elle fe trouve à la mode ou non, eft la mefure de nos connoiffances & l'objet de l'entendement. Tout ce qui s'en éloigne, quelque approbation qu'il ait d'ailleurs, & quelque rare qu'il paroiffe, n'eft qu'une ignorance toute pure, ou même quelque chofe de pis.

Il y a une autre partialité qui fait qu'on tire peu de profit de fa lecture; je veux parler de la coutume qu'on a d'embraffer les opinions des auteurs qu'on lit, d'abord qu'elles favorifent les nôtres, & d'appuyer fur leur autorité comme fur un fondement folide.

Il n'y a prefque rien qui ait fait plus de mal aux gens de lettres que de donner le nom d'étude à la lecture, & de prétendre qu'un homme qui a beaucoup lu eft la même chofe qu'un habile homme, ou que du moins c'eft un titre d'honneur.

Tout ce qu'on peut écrire fe réduit à des faits ou à des raifonnemens. Les faits font de trois fortes.

1. Ou ils regardent les agens naturels & leurs opérations les uns fur les autres, pour faire des expériences.

2. Ou bien ils regardent les agens libres, furtout les actions des hommes réduits en fociété, ce qui forme l'hiftoire de la vie civile & des mœurs.

3. Ou ils regardent enfin les opinions.

C'eft dans ces trois chofes, fi je ne me trompe, que confifte ce qu'on appelle communément le *favoir*. Peut-être que d'autres y ajouteroient la critique; mais ce n'eft au bout du compte qu'une matière de fait, & qui fe termine à ceci, qu'un tel homme ou plufieurs d'entre eux ont employé tel mot ou une telle phrafe dans un tel fens; c'eft-à-dire, qu'ils ont attaché de certaines idées à certains fons.

J'enferme fous ces raifonnemens toutes les découvertes que la raifon humaine peut faire des vérités générales, foit qu'on les trouve par intuition, ou par démonftration, ou par des conféquences probables. Si ce n'eft pas en cela feul que confifte la fcience, parce qu'on peut connoître auffi la vérité ou la probabilité des propofitions particulières, il eft toujours certain que cela même doit être le but de ceux qui cherchent à cultiver leur efprit, & à fe rendre habiles par la lecture.

Il faut avouer que les livres font d'un grand fecours à l'efprit, & qu'ils lui fourniffent les moyens de parvenir à la fcience; mais il eft à craindre qu'ils n'empêchent bien des hommes d'arriver à celle qui eft folide & véritable. J'ofe même dire qu'il n'y a rien où l'efprit doive fe conduire avec plus de retenue que dans l'ufage

des livres, qui, sans cette précaution, lui servent plutôt d'un amusement honnête que d'une occupation utile, & n'ajoute que très-peu de chose à nos connoissances.

Il n'est pas rare de trouver des hommes qui s'attachent à la lecture avec une assiduité infatigable, qui en perdent le manger & le dormir, & qui, avec tout cela, n'en deviennent pas plus savans, quoiqu'on ne puisse pas attribuer le peu de progrès qu'ils font à aucun défaut de leurs facultés intellectuelles. Le mal est qu'on suppose ici que la science d'un auteur s'infuse dans l'esprit de celui qui lit ses ouvrages, & cela est vrai; mais ce n'est pas la simple lecture qui en vient à bout. Il faut lire & entendre ce qu'on lit, non pas seulement ce qui est affirmé ou nié dans chaque proposition, quoiqu'il y ait bien des lecteurs qui ne vont pas plus loin; mais voir l'ordre & la suite des raisonnemens, prendre garde à la force & à la clarté de leur liaison, & bien examiner les fondemens sur lesquels ils sont bâtis. A moins d'observer tout ceci, on peut lire les ouvrages d'un auteur fort raisonnable, dont on entend bien la langue & les propositions, & ne retirer aucun fruit de son savoir, puisqu'il ne consiste que dans la liaison certaine ou probable des idées qu'il emploie, & que, si l'on n'apperçoit cette connexion, l'on ne peut juger de la certitude ou de la probabilité de ce qu'il avance. Tout ce qu'on admet sans cette perception est pris sur la bonne foi de l'auteur, & l'on n'en a pas la moindre certitude soi-même. Aussi je ne m'étonne pas qu'il y ait des hommes qui abondent en citations, & qui ne parlent que d'autorité, c'est l'unique fondement sur lequel ils bâtissent leurs systêmes. On peut dire qu'ils n'ont qu'une science implicite & de la seconde main, & qu'ils rencontrent juste, si l'auteur dont ils ont puisé leurs opinions, ne s'est pas égaré; ce qui ne s'appelle point savoir les choses. Les Ecrivains de nos jours ou ceux des siècles précédens peuvent être de bons témoins des faits qu'ils nous racontent, & nous pouvons les recevoir sur leur parole; mais leur autorité ne s'étend pas plus loin, elle ne sauroit influer sur la vérité des opinions, qui doivent être examinées par une toute autre règle, que ces auteurs eux-mêmes ont été obligés de suivre, s'ils ont voulu parvenir à une solide connoissance, & que nous devons pratiquer à notre tour, si nous voulons arriver au même but. Il est vrai qu'ils ont cherché les preuves pour nous, & qu'ils les ont mises dans un tel ordre, qu'on peut voir bientôt la vérité ou la probabilité de leurs sentimens. Ils nous ont épargné cette fatigue, & peut-être que nous l'aurions essuyée en vain nous-mêmes, ou que nous n'aurions pas si bien réussi qu'eux à cet égard. Quoi qu'il en soit, nous sommes fort redevables aux écrivains judicieux de tous les siecles de nous avoir fait part de leurs découvertes. Il ne s'agit que d'en faire un bon usage, qui consiste, non pas à feuilleter leurs livres à la hâte, & à se charger la mémoire de leurs opinions ou de ce qu'ils ont dit de plus remarquable; mais à suivre leurs raisonnemens, à examiner leurs preuves, & à juger ensuite de la vérité ou de la fausseté, de la probabilité ou de l'improbabilité de ce qu'ils avancent. Connoître, c'est voir; & c'est la plus haute de toutes les folies de s'imaginer qu'on peut voir par les yeux d'un autre, quoiqu'il nous assure d'un ton ferme qu'il n'est rien de plus visible que ce qu'il nous dit. Jusqu'à ce que nous le voyions nous-mêmes de nos propres yeux, & que notre entendement l'apperçoive, nous marchons toujours dans les ténèbres, & nous n'en sommes pas mieux instruits, quelque idée que nous ayons de l'aptitude d'un auteur.

Euclide & Archimède passent avec raison pour habiles; & l'on compte qu'ils ont démontré leurs théorêmes avec beaucoup de justesse; avec tout cela, si quelqu'un lisoit leurs écrits, sans appercevoir la connexion de leurs preuves & la justesse de leurs démonstrations; il auroit beau entendre la signification de leurs termes, il n'en seroit pas plus avancé dans les Mathématiques: il pourroit croire à la vérité ce qu'ils ont dit, mais il n'en auroit aucune idée.

De la Théologie.

Il est vrai qu'il y a une science, de la manière dont on les distingue aujourd'hui, qui est infiniment au-dessus de toutes les autres, lorsque, pour des vues basses ou indignes, & pour des intérêts temporels, on n'en fait pas un métier ou une faction; je veux parler de la Théologie qui, en ce qu'elle renferme la connoissance de Dieu & de ses créatures, notre devoir envers lui & envers nos semblables, & nous instruit de notre état présent & à venir, vaut seule toutes les autres sciences, si elle est dirigée à son véritable but; c'est-à-dire, à la véritable gloire de Dieu & au bonheur du genre humain. C'est-là cette noble occupation qui doit faire les délices de tous les hommes; & il n'y a point de créature douée de raison qui n'en soit capable. Les ouvrages de la nature de ceux de la révélation l'exposent à nos yeux en des caractères si gros & si lisibles, qu'à moins de n'être tout-à-fait aveugle, on y peut lire & voir quels en sont les premiers principes & les points les plus nécessaires. On peut ensuite passer d'ici, à proportion du temps & de l'industrie qu'on se trouve, à ses parties les plus abstraites, & pénétrer dans ses infinies profondeurs qui cachent des trésors de sagesse & de connoissance. Si l'on étudioit, ou s'il étoit permis d'étudier par-tout cette science avec la candeur, l'amour de la vérité & la charité qu'elle enseigne, & qu'on ne la fît pas servir, contre sa nature, de sujet aux querelles, aux

factions, à la haine, & à la tyrannie, elle donneroit une véritable étendue à l'esprit. Je n'insisterai pas ici là-dessus; mais il me suffira de dire que je ferois sans doute un mauvais usage de mon entendement, si je prétendois qu'il fût la règle & la mesure de celui d'un autre : c'est un usage auquel il n'est point propre, & dont il est même incapable.

Des jugemens anticipés.

Je ne sais si l'on s'entête de ce qu'on a une fois conçu, ou parce qu'on est amoureux de ses premières connoissances, & qu'on manque de vigueur & d'industrie pour pousser la recherche jusqu'au bout, ou parce qu'on se paie de la moindre lueur; à tort & à travers. Mais il est certain que la plupart des hommes s'abandonnent aux premiers jugemens de leur esprit, & qu'ils ont la même tendresse pour leurs premières idées que pour leur fils aîné. C'est un défaut dans la conduite de l'esprit, puisque cette opiniâtreté à ne point démordre de ce qu'il a une fois reçu, ne vient pas de son attachement à ce qui est vrai, mais d'une soumission aveugle à ce qui lui paroît tel. On peut dire que c'est rendre un injuste hommage, non pas à la vérité qu'on ne cherche pas comme on devroit, mais à l'opinion dont on se trouve imbu par hasard, quoi que ce puisse être. C'est faire un abus visible de nos facultés, & prostituer, pour ainsi dire, son esprit au premier venu. Ce n'est pas le moyen de parvenir à une véritable connoissance, à moins que l'entêtement ne change la nature des choses; ce qui n'arrivera jamais. Quelque idée que nous nous forgions, les êtres continueront toujours dans le même cours, & ils auront à perpétuité les mêmes rapports les uns avec les autres.

De la résignation aveugle.

Au contraire, il y a des hommes qui résignent leur jugement au dernier qui parle, ou au dernier livre qu'ils lisent : la vérité ne s'enracine jamais dans leur esprit, & n'y fait pas la moindre impression. Semblables au caméléon, ils prennent la couleur de tout ce qui les environne, & ils en changent aussi-tôt qu'un nouvel objet les approche. Cependant, qu'une opinion soit proposée ou reçue aujourd'hui ou demain, ce n'est pas une marque de sa certitude, & cela ne doit pas nous engager à lui donner la préférence. Un peu plutôt ou un peu plus tard en cette rencontre est un pur effet du hasard, & non pas la règle du vrai ou du faux. Il n'y a personne qui ne l'avoue, & par conséquent, lorsqu'il s'agit de chercher la vérité, chacun devroit se garantir de l'influence de tous les accidens de cette nature. On pourroit aussi bien tirer à la courte paille ou jeter au sort, pour déterminer ce que l'on doit croire, qu'embrasser un dogme à cause de sa nouveauté, ou le retenir, parce qu'on l'a reçu de longue main, & que l'on n'a jamais été d'une autre opinion. Quoi qu'il en soit, les bonnes raisons toutes seules doivent fixer le jugement, l'esprit doit toujours être prêt à les écouter, & c'est par leur suffrage qu'il doit rejeter ou admettre indifféremment toutes sortes de dogmes, soit qu'il les connût déja, ou qu'il les ignorât tout-à-fait.

Des mots.

Quoique j'aie parlé assez au long, dans un autre endroit, de l'abus qu'on fait des mots, les sciences sont si remplies de termes particuliers, qu'il est à propos d'avertir ceux qui veulent bien conduire leur esprit dans la recherche de la vérité, de n'admettre aucun de ces termes, quelque autorisés qu'ils soient dans les écoles, sans en avoir une idée exacte. Un mot peut être fort en vogue auprès de certains auteurs, & employé pour quelque chose de réel; mais si celui qui lit leurs ouvrages ne peut se former une idée distincte de cet être prétendu, ce mot n'est à son égard qu'un vain son qui ne signifie rien, & il n'en est pas plus habile par tout ce qui en est dit, que si on l'affirmoit d'un pur néant. Ceux qui veulent s'avancer en connoissance, & qui n'ont point envie de se tromper eux-mêmes, ni de s'enfler d'un peu d'air articulé, doivent poser comme une règle fondamentale, de ne prendre pas des mots pour des choses, & de ne compter pas que les noms qu'ils trouvent dans les livres signifient des êtres réels dans la nature, jusqu'à ce qu'ils aient des idées claires & distinctes de ces êtres. Je ne sais si l'on m'accorderoit la permission de placer les formes substantielles & les espèces intentionnelles au rang des termes qui ne signifient rien; mais je suis persuadé que ces grands mots de l'école n'ont aucun sens pour celui qui n'y attache aucune idée distincte; & que tout ce qu'il croit savoir là-dessus aboutit à une pompeuse ignorance. On n'a pas tort de se plaindre qu'on trouve quantité de ces termes dans les écrits de quelques savans, & qu'ils n'y ont recours que pour suppléer aux défauts de leurs systêmes, & cacher sous un voile ce qu'ils n'entendent pas. Quoi qu'il en soit, la pensée où l'on est d'ordinaire qu'il y a des êtres dans la nature qui répondent à ces mots, a causé bien de l'embarras à quelques-uns, & en a fait égarer beaucoup d'autres. Ce qui dans le discours signifie, je ne sais quoi, mérite d'être examiné je ne sais pas quand. Si l'on a des idées de ce que l'on dit, quelque abstraites qu'elles soient, on peut les expliquer, & définir les mots qui les représentent; mais si l'on ne peut en venir à bout, c'est une marque infaillible qu'on n'en a point d'idée soi-même. Pourquoi donc se fatigueroit-on à éplucher les conceptions de ceux qui n'en ont point du tout, ou qui n'en ont aucune

diſtinƈte ? Celui qui emploie un terme de l'école & qui ne ſait point ce qu'il veut dire, ne m'apprendra jamais aucune choſe par l'uſage de ce terme, quand je me tourmenterois toute ma vie pour le deviner. Il ne s'agit pas de ſavoir ſi nous pouvons comprendre toutes les opérations de la nature, & les règle qu'elle ſuit; mais il eſt certain que nous ne pouvons comprendre que ce qu'il nous eſt poſſible de concevoir diſtinƈtement, & qu'ainſi employer des termes par-tout où nous n'avons pas des idées diſtinƈtes, comme s'ils renfermoient quelque choſe de réel, c'eſt l'artifice d'une vaine ſcience, pour couvrir les défauts d'une hypothèſe ou de notre eſprit. Les mots ne ſont pas faits pour cacher les choſes, mais pour les indiquer; il eſt vrai que, ſi on les deſtine à tout autre uſage, ils cachent alors quelque choſe; mais c'eſt l'ignorance, l'égarement ou les ſophiſmes de celui qui parle & qui veut nous inſtruire.

Des diſtraƈtions.

Nous avons déjà remarqué qu'il y a dans nos eſprits un flux perpétuel d'idées qui ſe ſuccèdent les unes aux autres, comme chacun peut l'expérimenter en ſoi-même. Il eſt donc de notre intérêt de les diriger, enſorte qu'elles ne viennent point en foule, & que nous puiſſions choiſir celles qui vont au but préſent. Cette habitude ne s'acquiert que par un long exercice, & il n'eſt pas ſi facile d'y arriver qu'on ſe l'imagine, quoiqu'elle ſoit une des cauſes principales qu'un homme l'emporte de beaucoup ſur un autre, dont les talens naturels ne ſont pas inférieurs aux ſiens, & qu'il raiſonne infiniment mieux que lui. Je voudrois bien connoître un remede capable de prévenir les diſtraƈtions auxquelles nos eſprits ſont ſujets; & ſi l'on en propoſoit quelqu'un de cette nature, je ne doute pas qu'on ne rendît un ſervice ſignalé aux gens de lettres, & que cela ne contribuât à faire penſer ceux qui ne réfléchiſſent preſque jamais. Pour moi, je n'ai découvert juſqu'ici d'autre moyen de fixer l'eſprit à une choſe, que de l'accoutumer par tous les efforts poſſibles à ſe rendre attentif. Si l'on obſerve la conduite des enfans, on verra que, lors même qu'ils ſe tiennent le plus ſur leurs gardes, ils courent après mille penſées frivoles qui les aſſiègent de toutes parts. Mais je ne crois pas que, pour les guérir de ces diſtraƈtions, on doive les gronder ou les battre, puiſque cela ne ſert qu'à les remplir de crainte, de frayeur ou de honte, & les empêche de s'appliquer à ce qu'on leur recommande. Il faut au contraire les ramener avec douceur, & leur montrer le bon chemin, ſans leur inſinuer même qu'on s'apperçoit de leurs égaremens. C'eſt la plus ſure méthode que je connoiſſe pour les rendre attentifs; les coups & les menaces ne peuvent que produire un effet tout oppoſé.

Des diſtinƈtions.

La diſtinƈtion & la diviſion ſont des choſes bien différentes, ſi je ne me trompe, puiſque l'une eſt fondée dans la nature, & que l'autre dépend de l'art; du moins s'il m'eſt permis de l'enviſager de ce côté-là, j'oſe dire que l'une eſt abſolument néceſſaire pour arriver à la certitude, & que l'autre, ſi l'on en fait trop d'uſage, ne ſert qu'à brouiller l'eſprit. C'eſt la marque d'une grande pénétration d'obſerver juſques à la moindre petite différence qu'il y a dans les choſes, & c'eſt le moyen de fixer l'eſprit & de le bien conduire dans la recherche de la vérité. Mais quoiqu'il ſoit utile de prendre garde à toutes les variétés qui ſe trouvent dans la nature, il n'eſt pas à propos d'examiner toutes les différences qu'il y a dans les choſes, & de les diviſer en autant de claſſes diſtinƈtes. Cela nous engageroit dans un furieux détail, puiſque chaque individu a quelque choſe qui le diſtingue d'un autre, & ne ſerviroit qu'à nous embarraſſer l'eſprit, ſans nous fournir les moyens d'établir des vérités générales. L'amas de pluſieurs choſes en différentes claſſes donne à l'eſprit des vues plus étendues; mais il faut que nous ayons ſoin de les unir en cela ſeul où elles s'accordent, parce qu'autrement on ne peut les conſidérer enſemble. L'être même qui renferme toutes choſes, peut, tout général qu'il eſt, nous fournir des idées claires & diſtinƈtes. Si nous voulions bien peſer & retenir dans nos eſprits quel eſt le but de nos recherches, cela nous enſeigneroit à ne porter pas trop loin les diſtinƈtions qui ne doivent être priſes que de la nature même des choſes. Il n'y a rien qui leur ſoit plus contraire que celles qu'on exprime en termes de l'art, auxquelles on n'attache aucune idée diſtinƈte, & qui ſont tout-à-fait propres pour raiſonner à perte de vue dans les écoles, ſans éclaircir la moindre difficulté, ni avancer nos connoiſſances. Quelque ſujet qu'on examine & veuille approfondir, il me ſemble qu'on doit le rendre auſſi général qu'il ſe peut, & qu'il n'y a point de riſque à le faire, ſi l'idée qu'on s'en forme eſt fixe & déterminée, puiſque, cela poſé, nous la diſtinguerons facilement de toute autre idée, quoiqu'elle ſoit compriſe ſous le même nom; car c'eſt pour éviter l'embarras des équivoques & des ſophiſmes qu'ils cachent, qu'on a multiplié les diſtinƈtions, & qu'on a trouvé leur uſage ſi néceſſaire. Mais ſi chaque idée abſtraite avoit un nom qui lui fût propre, on n'auroit pas grand beſoin de ce nombre infini de diſtinƈtions ſcholaſtiques, & l'on pourroit obſerver tout de même les différences qu'il y a dans les choſes, & les diſtinguer par là les unes des autres. Le véritable moyen de parvenir à la ſcience n'eſt donc pas de ſe remplir la tête de ces diſtinƈtions de l'école, dont

les écrits de quelques savans se trouvent si chargés, que l'homme du monde le plus attentif perd de vue le sujet qu'ils manient, & il y a grande apparence qu'il leur échappe à eux-mêmes, après l'avoir divisé & subdivisé un million de fois; car c'est en vain qu'on affecte l'ordre, & qu'on aspire à la clarté dans les choses qu'on a réduites en poudre. Le trop ou le trop peu de divisions dans nos pensées & dans nos écrits ne peut qu'y causer de la confusion, & il faut être bien habile pour n'y tomber pas à l'un ou à l'autre égard; mais on ne sauroit guères exprimer quel est le juste milieu entre ces deux extrémités vicieuses: tout ce qui peut servir à le trouver aboutit, du moins que je sache, à ne recevoir que des idées claires & distinctes. Pour ce qui regarde les distinctions verbales qui servent à expliquer les termes équivoques, c'est plutôt l'objet de la critique & des dictionnaires que de la Philosophie & d'une science réelle; puisqu'ils traitent de la différente signification des mots. Je sais que l'intelligence des termes & le secret de les employer adroitement à porter ou à parer les coups dans la dispute, ont passé aujourd'hui pour une bonne partie de l'érudition; mais c'est un savoir distinct de la science, qui consiste à observer les rapports que les idées ont les unes avec les autres, ce qui peut se faire sans l'intervention d'aucun mot. De là vient que la science la plus certaine n'a jamais recours aux distinctions; je veux parler des Mathématiques où l'on a des idées fixes avec de noms qui les représentent; & comme il n'y a pas lieu aux équivoques, les distinctions s'y trouvent inutiles. Il n'en est pas de même en Philosophie, où l'opposant cherche les termes les plus captieux qu'il peut s'imaginer pour embrouiller son adversaire, & où celui-ci met tout en œuvre, pour se tirer de l'embarras à la faveur des distinctions, qu'il ne croit pas de pousser trop loin; & à cet égard il n'a pas tort, puisqu'il s'agit d'une victoire qu'on peut obtenir, sans que la science & la vérité soient de la partie. Il me semble du moins que les équivoques d'un côté & les distinctions de l'autre sont tout l'artifice de la dispute. C'est pour cela même que certains savans ont cru que l'habileté se réduisoit à cette vaine science de mots, & qu'ils ont tourné toutes leurs études à multiplier les divisions & les distinctions, beaucoup plus que la nature des choses le demandoit. Mais celui qui a des idées fixes dans l'esprit avec les noms qu'il y a joints, peut très-bien discerner en quoi elles diffèrent les unes des autres, ce qui s'appelle proprement distinguer; & si la stérilité d'une langue ne lui fournit pas des termes qui répondent à chaque idée en particulier, rien n'empêche qu'il n'entende ou qu'il ne resserre la signification des termes équivoques dont il est obligé de se servir. Les distinctions verbales n'ont pas d'autre usage qui me soit connu, & chaque terme qu'on y ajoute à celui dont on veut distinguer le sens, n'est qu'un nouveau nom pour marquer une idée distincte. Lorsque cela se trouve ainsi: & qu'on a des idées claires qui répondent à ces distinctions verbales, on peut dire qu'elles sont justes & faites à propos, si elles contribuent à éclaircir le sujet qu'on examine. C'est l'unique règle que je puisse donner à l'égard des divisions & des distinctions; & tout homme qui veut bien cultiver son esprit, ne doit pas les chercher dans la finesse de l'invention, ni dans l'autorité des écrivains; mais il les trouvera dans l'examen des choses mêmes, soit qu'il y vienne par la méditation, ou par la lecture.

D'un autre côté, c'est un défaut de l'esprit de mêler & de confondre tout ce qui peut avoir quelque petite ressemblance. Il n'y a pas de plus sûr moyen de s'égarer, & de n'avoir jamais aucune idée distincte des choses.

Des comparaisons.

Nous pouvons ajouter ici un défaut qui n'est pas éloigné du précédent, du moins à l'égard du nom, & qui consiste à souffrir qu'à la vue de quelque nouvelle idée, l'esprit cherche d'abord des comparaisons, pour se la rendre plus familière; mais quoique ce soit une bonne voie pour expliquer nos pensées aux autres, ce n'est pas le moyen de nous former de justes idées, parce que toutes les similitudes clochent par quelque endroit, & qu'elles n'approchent pas du rapport exact qu'il doit y avoir entre nos idées & les choses mêmes. J'avoue d'ailleurs qu'un homme qui les met en usage, se rend agréable en conversation, & qu'il insinue ses pensées avec plus de facilité dans l'esprit des autres, qui d'ordinaire ne se mettent pas fort en peine, si elles sont justes ou mal digérées: il y a peu d'hommes qui ne veuillent être instruits à bon marché. Ceux qui dans leur discours frappent l'imagination des auditeurs, & l'entraînent après eux avec la même facilité qu'ils prononcent leurs paroles, sont les beaux causeurs qu'on applaudit, & qui passent pour plus habiles. Il n'y a rien qui contribue plus à ceci que les similitudes, qui font accroire à bien des gens qu'ils s'entendent mieux eux-mêmes, parce que les autres les entendent mieux. Mais c'est une chose de penser juste, & c'en est une autre de savoir étaler nos pensées avec avantage & clairement, soit qu'elles se trouvent justes ou non. Pour en venir à bout, il faut employer des comparaisons, des métaphores & des allégories, & les disposer avec ordre, comme elles sont tirées des objets déjà connus & familiers à l'esprit, il les conçoit aussi-tôt qu'il les a mises au jour; & après avoir conclu la justesse de leur rapport, il s'imagine d'entendre la chose même qu'elles servent à illustrer. C'est ainsi que l'imagination passe pour une véritable science, qu'on prend pour

pour solide ce qui est joliment dit. Je ne parle pas de cette manière pour décrier la métaphore, ou dans la vue de bannir les ornemens du discours ; je ne m'adresse point ici aux rhétoriciens ni aux orateurs, mais aux philosophes & à ceux qui aiment la vérité ; & c'est aux derniers que je demande la permission de leur donner une petite règle, pour voir s'ils entendent bien le sujet qu'ils se flattent de connoître. Le moyen donc de le découvrir, c'est, à mon avis, de prendre garde si, lorsqu'ils l'épluchent eux-mêmes, ou qu'ils l'exposent à d'autres, ils ne font usage que d'idées empruntées qu'ils accommodent, à cause de quelque ressemblance ou affinité qu'ils y trouvent, avec le sujet qu'ils manient. Les expressions figurees & métaphoriques servent beaucoup à illustrer les idées abstruses & peu familières à l'esprit; mais alors on doit les employer à éclaircir les idées que nous avons déjà, & non pas celles que nous n'avons pas encore. Les allusions peuvent accompagner des vérités solides & leur donner de l'éclat; mais on ne doit jamais les mettre à leur place, ni les prendre les unes pour les autres. Si toutes nos recherches ne nous ont pas conduit plus loin qu'aux métaphores & aux similitudes, nous pouvons compter surement que nous n'avons pas pénétré jusques à l'intérieur des choses, & que toute notre science est une véritable chimère.

De l'acquiescement.

Il n'y a rien qui soit de plus grande importance dans toute la conduite de l'esprit, que de savoir jusqu'où & comment il doit acquiescer aux choses, & peut-être qu'il n'y a rien de plus difficile. Tout le monde tombe d'accord que, pour donner ou suspendre son approbation avec poids & mesure, il faut se régler sur l'évidence que les choses mêmes nous fournissent ; mais on n'en est pas plus avancé pour cela, puisque la plupart des hommes embrassent leurs dogmes sur de légers fondemens, les uns sans aucune raison, & les autres contre toute sorte de probabilité. Les uns ne se rendent qu'à la certitude, & sont inébranlables à cet égard: il y en a d'autres qui chancellent toujours, & il n'en manque pas qui ne veulent rien admettre. Si l'on me demande ce qu'un novice qui cherche la vérité doit faire en pareil cas; je réponds qu'il doit faire usage de ses yeux. Il y a une certaine liaison dans les choses, un accord ou une discordance entre les idées qui reçoivent différens degrés, & les hommes ont des yeux pour les voir, s'ils veulent s'en servir; mais il arrive souvent que leur vue est obscurcie ou même éteinte. L'intérêt & la passion les aveuglent, & l'habitude qu'ils se forment de raisonner pour ou contre le même sujet étouffe les lumières de l'esprit, & l'empèche de distinguer la vérité du mensonge. Il y a du risque de se jouer avec l'erreur, & de la dépeindre, soit à nous-mêmes soit aux autres, sous le masque de la vérité. L'esprit perd insensiblement le goût naturel qu'il a pour celle-ci, & il s'accoutume peu à peu à ce qui n'en retient qu'une foible apparence. Si l'imagination est une fois admise au lieu du jugement, quoique ce ne soit d'abord que pour badiner, dans la suite elle en usurpe la place, & tout ce qui nous vient de la part de cette flatteuse, qui ne cherche qu'à plaire, est reçu à bras ouverts. Elle est si habile à déguiser les choses, & à leur donner de fausses couleurs, qu'il est fort aisé de s'y méprendre, à moins qu'on ne se tienne bien sur ses gardes. Celui qui souhaite qu'un dogme qu'il n'a pas examiné soit véritable, le croit déjà tel par avance; & celui qui, à force d'argumenter contre son sentiment, en impose aux autres, n'est pas loin de se duper lui-même. C'est ce qui diminue la distance infinie qu'il y a entre la vérité & le mensonge ; & qui les rapproche si bien, qu'il n'importe pas beaucoup lequel des deux partis qu'on prenne. En effet, lorsqu'on en est venu jusques-là, l'intérêt, la passion ou tout autre motif détermine ce que l'on doit choisir.

J'ai déjà parlé ci-dessus de l'indifférence où nous devons être à l'égard des opinions. Il ne faut pas souhaiter qu'elles soient vraies, ni chercher à les faire paroître telles; mais nous sommes obligés de les recevoir à proportion de leur évidence. Tous ceux qui en agissent de cette sorte trouveront qu'ils ne manquent pas de lumières, pour distinguer ce qui est évident de ce qui ne l'est pas, ce qui est certain d'avec le douteux; & s'ils n'accordent ou ne refusent leur acquiescement que par cette règle, ils ne risquent point de se tromper. D'ailleurs cette indifférence les engagera d'en venir à un examen plus rigoureux des opinions reçues, sans lequel notre esprit est un réservoir d'incongruités, & non pas le magasin de la vérité. Ceux qui ne s'en tiennent pas à cette indifférence universelle, jusqu'à ce qu'ils aient des preuves de ce qui est vrai, ne regardent les objets qu'à travers des lunettes colorées; & s'ils tombent dans l'erreur, ils en sont eux-mêmes la cause. Avec tout cela, je ne crois point que l'acquiescement puisse être toujours proportionné à tous les degrés d'évidence dont une vérité puisse être capable, & que les hommes se puissent garantir tout-à-fait de l'erreur : c'est une perfection où notre nature ne sauroit atteindre, & un privilège auquel je n'aspire pas; aussi je me contente d'indiquer le chemin qu'on doit tenir pour bien conduire son esprit dans la recherche de la vérité, & faire un bon usage de ses facultés, dont nous abusons, plutôt qu'elles nous abusent. Ce n'est pas tant du manque de capacité qu'on a sujet de se plaindre, que du mauvais usage qu'on fait de ses lumières, comme la plupart des hommes le reprochent à ceux qui

n'adoptent pas leurs opinions. Si l'on ne se déterminoit que par l'évidence des choses & après un sérieux examen, il n'y a personne qui courût aucun risque de ne pas embrasser les vérités qui lui sont nécessaires dans l'état & la situation où il se trouve. A moins qu'on ne suive cette règle, on peut dire que tout le monde naît orthodoxe, puisque chacun s'imbibe dès son enfance des opinions reçues dans son parti, & qu'il n'y en a pas un de cent qui les examine, pour voir si elles sont vraies. Au contraire, on leur applaudit de ce qu'ils se croient de bonne foi dans le droit chemin, & celui qui veut procéder à l'examen des dogmes reçus est, *ipso facto*, un ennemi de l'orthodoxie, parce qu'il en peut rejeter quelques-uns. C'est ainsi que sans aucune fatigue on hérite de certaines vérités locales, & qu'on s'accoutume à donner son acquiescement à des choses dont on n'a pas la moindre preuve. Ceci va plus loin qu'on ne s'imagine, & de cent bigots zèlés de tous les partis, il n'y en a peut-être pas un seul, quelque rigide qu'il soit à maintenir ses dogmes, qui en ait jamais fait l'examen, ni qui croie qu'il est de son devoir de les éplucher. On est soupçonné de tiédeur, aussi-tôt qu'on le trouve nécessaire, & de tendre vers l'apostasie d'abord qu'on l'entreprend. Mais si l'on peut être positif & s'échauffer sur les dogmes de la dernière conséquence, quoiqu'on ne les ait jamais examiné, qu'est-ce qui nous empêcheroit de suivre cette méthode courte & abrégée sur des matières beaucoup moins importantes; c'est-à-dire, qu'on nous enseigne à devenir esclaves de la mode à l'égard des opinions, de même que pour les habits, & qu'on traite de phantasque, ou de quelque chose de pis, ceux qui ne veulent pas s'y soumettre. Cette coutume, qu'on n'oseroit critiquer, rend bigots les simples par-toût où elle prévaut, & pyrrhoniens ceux qui sont plus éclairés Si l'on s'en affranchit, on s'expose à être taxé d'hérésie; car dans quel endroit du monde est-ce que l'orthographie & la vérité ne règnent pas? La raison & l'évidence ne servent de rien, & il faut que dans toutes les sociétés, elles plient sous l'orthodoxie infaillible du lieu. Mais ce n'est pas le moyen de parvenir à la vérité & à l'acquiescement solide: les opinions dominantes nous en pourroient fournir de bonnes preuves. Quoi qu'il en soit, je n'ai vu jusques ici aucune raison qui empêche qu'on ne confie la vérité à sa propre évidence *: si cela n'est pas capable de la soutenir, je suis persuadé qu'il n'y a point de remède contre l'erreur, & que le vrai & le faux ne sont alors que de vains noms qui doivent déterminer l'acquiescement de l'esprit, c'est uniquement de l'esprit, & c'est l'unique chemin qui peut conduire à la vérité.

* Ainsi les dogmes révélés ont une évidence qui leur est propre, dans celle des motifs de leur crédibilité, dont la discussion appartient à notre esprit, & ne peut être qu'à l'avantage de notre religion.

Les hommes peu éclairés sont d'ordinaire dans l'un ou l'autre de ces trois états; ou il sont tout-fait ignorans, ou ils doutent de quelque proposition qu'ils ont déjà embrassée, ou vers laquelle ils penchent, ou bien ils retiennent opiniâtrement ce qu'ils n'ont jamais examiné, & dont ils ne sauroient alléguer aucune preuve convaincante.

Les premiers sont dans l'état le moins dangereux de tous, parce qu'exempts des préjugés qui aveuglent les autres, ils conservent une pleine indifférence, & sont ainsi mieux disposés à poursuivre la vérité. En effet, l'ignorance jointe à l'indifférence est plus proche de la vérité que l'opinion accompagnée d'un penchant mal fondé, qui est la principale source de l'erreur; & ceux qui marchent sous la conduite d'un mauvais guide, courent dix fois plus de risques de s'égarer que celui qui n'a pas encore fait un seul pas, & qui peut souffrir qu'on lui montre le bon chemin. Les derniers des trois sont dans la situation la plus désavantageuse; car si quelqu'un s'entête qu'il jouit de la vérité, sans l'avoir jamais examinée, & qu'il vienne à croire au mensonge, quel moyen y aura-t-il de le retirer de l'égarement? Pour ce qui est des deux autres, qu'il me soit permis de leur dire qu'ils doivent fouiller dans la nature même des choses, & voir s'ils pourront découvrir la vérité par eux-mêmes, sans se mettre en peine des opinions reçues, ni de toutes les disputes de l'école. Celui qui ne bâtit pas sur ces principes dans les recherches qu'il fait, quelque résolution qu'il ait prise d'ailleurs d'examiner tout avec soin, & d'en juger librement, il épouse toujours un parti, & il ne l'abandonne qu'à la derniére extrémité. Je sais bien qu'il faut embrasser l'opinion qui paroît la mieux fondée; mais le plus sûr est de n'être d'aucune opinion, & de n'avoir aucun égard aux systêmes, lorsqu'on examine quelque matière. Par exemple, si je voulois apprendre la Médecine, le meilleur expédient ne seroit-il pas de consulter la nature même, & de m'informer de l'histoire des maladies, plutôt que d'épouser les principes des dogmatistes ou des chymistes, de m'engager dans toutes les disputes qui naissent de ces deux systêmes, & de m'en tenir à l'une ou à l'autre, jusqu'à ce que j'aie vu ce qu'on pourroit dire pour m'en détacher. Ou bien supposé que les aphorismes d'Hippocrate, ou les ouvrages de quelque autre auteur, continssent tout l'art de la Médecine, le plus court moyen ne seroit-il pas de les lire, de les étudier & de peser toutes leurs expressions, pour en découvrir le véritable sens, plutôt que de recevoir le systême d'un parti qui les a déjà glosés à sa manière, & leur a fait dire ce qu'il a voulu? Assaisonné des principes de ma secte, je risquerois plus de n'entendre pas ces écrivains, que si je me hasardois à les examiner avec un esprit libre & dégagé de toutes les gloses des commentateurs, dont les argumens & le langage me sont devenus si familiers, que tout ce qui s'en éloigne me paroît insipide & forcé, peut-être même jusques au véritable sens de l'au-

teur qu'ils expliquent; car les mots ne signifient rien naturellement, & ils ne peuvent qu'exciter les idées qu'on est accoutumé d'y joindre, quelque sens que leur donne celui qui les emploie. Ce que je viens de dire ne souffre aucune difficulté, si je ne me trompe; & cela posé, tout homme qui commence à révoquer en doute quelqu'un des dogmes qu'il a reçus sans examen, doit mettre à quartier, autant qu'il lui est possible, toutes ses premières idées sur la question dont il s'agit, & l'examiner dès son origine avec une pleine indifférence, sans avoir aucun égard aux opinions des autres. J'avoue qu'il est difficile d'en venir à bout, mais je cherche plutôt le chemin sûr qui conduit à la vérité, que le chemin aisé qui mène à l'opinion; & tous ceux qui veulent avoir quelque soin de leur entendement & de leur propre salut, ne peuvent se dispenser de suivre le premier, quelque rude qu'il soit d'ailleurs.

De l'état de la question.

L'indifférence dont je viens de parler sert encore à bien établir l'état de la question qu'on examine, sans quoi il est impossible de la décider avec justesse.

De la persévérance à examiner.

Cette même indifférence fait que chacun peut examiner les choses de la manière qui est la plus conforme à leur nature; mais on devroit y procéder constamment & avec ordre, jusqu'à ce qu'on en vienne à une résolution fixe & bien fondée. Si l'on m'objecte qu'en pareil cas, tous les hommes seroient obligés d'avoir de l'étude, & d'abandonuer toutes leurs autres affaires pour s'y appliquer tout entiers; ma réponse est que je n'attends de chacun d'eux à cet égard que ce que son loisir peut lui permettre. Je sais qu'il y en a plusieurs qui se trouvent dans une situation qui n'exige pas une grande étendue de connoissances, & qui emploient presque tout leur temps à pourvoir aux besoins de cette vie; mais leur manque de loisir n'excuse pas la négligence de ceux qui en ont de reste; il y en a peu qui n'en aient assez pour acquérir les lumières qui leur sont nécessaires dans le poste où Dieu les a mis, & celui qui ne le fait pas en est responsable, & l'on peut dire qu'il aime les ténèbres.

De la présomption.

Les maladies de l'esprit sont en aussi grand nombre que celles du corps; il y en a d'épidémiques, dont très-peu de personnes échappent, & il y en a de particulieres. Si chacun s'examinoit là-dessus, il trouveroit quelque humeur peccante qui lui est propre & qui l'incommode. La plupart s'imaginent que leurs talens naturels ne leur manqueront jamais au besoin, & qu'ainsi ce seroit une peine perdue de les cultiver. Ils se flattent que leur génie, semblable à la bourse de Fortunatus, ne s'épuisera jamais, quoiqu'ils n'y mettent rien du tout; & satisfaits de leur sort, ils ne travaillent point à se munir de nouvelles connoissances. C'est un champ qui produit de lui-même, à quoi bon le labourer? Mais ces heureux génies feront bien de n'exposer pas leurs richesses aux yeux des clairvoyans. Nous naissons dans l'ignorance de toutes choses, on n'en voit que l'écorce, & il n'y a que le travail, l'attention & l'industrie qui puissent pénétrer jusques à l'intérieur. Quoique les matériaux pour bâtir, les pierres & les bois, croissent d'eux-mêmes, ils ne formeront jamais un édifice propre à loger, & où règne la symétrie à moins, que l'art ne s'en mêle. Dieu a fait hors de nous le monde intellectuel plein d'harmonie & de beauté; mais il ne peut entrer tout d'un coup dans nos esprits, il faut que nous l'y amenions, pour ainsi dire, pièce à pièce, & que nous l'y rangions par notre industrie: sans cela, il n'y aura que cahos & ténèbres chez nous, quelque ordre & quelque lumière qu'il y ait au-dehors.

Du découragement.

D'un autre côté, l'on voit des personnes qui ont mauvaise opinion de leur esprit, qui perdent courage à la premiére difficulté qu'ils trouvent, & qui se croient d'abord incapables d'approfondir aucune science, ou de faire aucun progrès au-delà de ce qui peut servir à leurs occupations ordinaires. Ceux-ci ne se remuent point, parce qu'ils s'imaginent qu'ils n'ont pas des jambes pour marcher, comme les autres dont je viens de dire un mot, restent les bras croisés, parce qu'ils se flattent d'avoir des aîles, & de pouvoir prendre l'essor jusqu'aux nues, toutes les fois qu'il leur plaît. Pour ramener les premiers, je leur appliquerai le proverbe anglois qui dit, *servez-vous de vos jambes, & vous en aurez.* Il n'y a personne qui sache jusqu'où ses forces peuvent s'étendre, à moins qu'il ne les ait éprouvées. Cela est sur-tout vrai à l'égard de l'esprit, sa capacité va plus loin qu'il ne s'imagine, & il acquiert de nouvelles forces à mesure qu'il avance dans l'étude & la méditation.

Pour guérir donc ce foible, il n'y a qu'à donner de l'ouvrage à l'esprit, & tourner toutes ses pensées du côté qu'il veut connoître. Il en est du moins de ses efforts comme de ceux des armées; lorsqu'elles se flattent de vaincre, elles ont presque toujours le dessus: ainsi la persuasion où l'on est de surmonter toutes les difficultés qui se trouvent dans les sciences, ne manque

presque jamais d'en venir à bout. D'ailleurs il est certain qu'un homme qui se met en marche avec des jambes foibles, ira non-seulement plus loin, mais qu'il deviendra plus robuste que celui qui demeure en repos, quoiqu'il jouisse d'une santé ferme & vigoureuse.

On peut observer quelque chose d'approchant à ceci. Lorsque l'esprit ne considère les objets qu'en gros, & à une distance trop éloignée, il n'y voit d'abord que de la confusion, de l'embarras & des obscurités impénétrables. Mais ce ne sont au bout du compte que des spectres qu'il se forme lui-mème, pour flatter sa paresse; & s'il ne voit rien de clair dans les objets éloignés, il conclut trop vîte que tout y est obscur. Il n'a qu'à les examiner de plus près, alors ces nuages, qu'il a élevés lui-même, se dissiperont, & ce qui lui paroissoit gigantesque & monstrueux deviendra d'une taille médiocre & fort naturelle. Il faut qu'il considère les objets peu-à-peu; qu'il s'arrête d'abord à ce qu'il y a de plus aisé & de plus visible; qu'il en distingue toutes les parties, & qu'il réduise en ordre & en questions claires & faciles tout ce qui mérite d'être su à l'égard de chacune d'elles: alors ce qu'il croyoit inaccessible se rapprochera de lui, & tous les mystères qui l'effrayoient du premier coup, s'évanouiront à sa vue. J'en appelle à l'expérience de mes lecteurs, & je leur demande si pareille chose ne leur est pas arrivée plus d'une fois, sur-tout lorsqu'attentifs à l'examen de quelque objet, ils sont venus à réfléchir par occasion sur un autre. Cette expérience doit nous encourager à ne craindre pas ces vains phantômes, & servir plutôt à exciter notre vigueur qu'à énerver notre industrie. Pour réussir dans cette étude comme dans toutes les autres, un apprentif ne doit point faire des sauts & de grands pas; mais il doit aller bride en main, s'informer d'abord de ce qui approche le plus de ce qu'il sait déjà, passer ensuite à quelque chose de nouveau, & avancer ainsi pié-à-pié. Quoique cette méthode paroisse longue & pénible, tout homme qui voudra l'essayer trouvera bientôt que c'est la plus courte & la meilleure pour gagner du terrein & le conserver, je veux dire pour acquérir une connoissance ferme & solide qui ne roule presque toute que sur les idées distinctes qu'on a des choses. En effet, ceux qui savent bien poser l'état d'une question ne font que distinguer les différentes parties qui la composent, & les mettre dans un ordre naturel; & ils instruisent plus par là que d'autres par de longs raisonnemens à perte de vue. Cela seul aide souvent à retrouver le nœud & y découvrir la vérité. Lorsqu'on a une fois développé les idées qu'on examine, on s'apperçoit bientôt de leur accord ou de leur répugnance, & c'est en ceci que consiste le véritable savoir; au lieu qu'à prendre les choses en gros & sans les anatomiser, pour ainsi dire, on n'acquiert qu'une science qui ne mérite pas même de porter ce nom.

De l'analogie.

L'analogie est d'un grand usage à l'esprit en bien des rencontres, sur-tout dans cette partie de la Physique qui traite des expériences. Mais il faut prendre garde ici à se renfermer dans les justes bornes de l'analogie. Par exemple, on trouve que l'huile acide du vitriol est bonne en certains cas; donc l'esprit de nitre ou de vinaigre peut être utile dans le même cas. Si l'acide du vitriol a produit le bon effet, la conséquence est juste; mais si, outre cet acide, il y a quelqu'autre chose dans cette huile, qui est la véritable cause de l'effet qu'on cherche, alors nous supposons faux, & nous prenons pour analogie ce qui ne l'est point du tout.

De la jonction des idées qui ne s'accordent point ensemble.

Quoique j'aie parlé de ce défaut dans le second livre de mon *Essai sur l'entendement humain*, ce n'a été que d'une manière historique, de même que des autres opérations de l'esprit, sans chercher les remèdes qu'on y pourroit appliquer. De sorte qu'il ne sera pas inutile d'en dire ici un mot à cet égard, d'autant plus qu'il n'y a point de maladie de l'esprit, du moins que je sache, qui soit plus difficile à guérir, & qui cause plus d'erreurs que cet assemblage d'idées. Il est presque impossible de convaincre quelqu'un que les choses ne sont telles de leur nature qu'il les a toujours conçues.

C'est par là que les fondemens ruineux passent pour des principes très-solides, & qu'on ne peut pas même souffrir qu'on les révoque en doute: ces liaisons monstrueuses deviennent à la longue aussi naturelles à l'esprit, que la lumière l'est au soleil. Parce que le feu & la chaleur vont ensemble, on conclut d'abord que celle-ci réside dans le feu même, & que cela est aussi clair que les vérités les plus évidentes. Quel remède trouver donc à ce mal, & quelle espérance y a-t-il d'en venir à bout? La plupart des hommes, accoutumés à ne rien examiner de ce qu'ils ont une fois admis, embrassent l'erreur & le mensonge, dont il est très-difficile de les délivrer. Pour vaincre cette mauvaise habitude, il faut une vigueur & une liberté d'esprit qui n'est pas commune, dont il y a même peu de gens qui aient l'idée, & moins encore à qui l'on en permette l'usage. Il n'y a presque point de secte dont les docteurs & les guides ne tâchent de supprimer, autant qu'ils peuvent, cet examen libre auquel tous les hommes sont engagés, & qui est le premier pas qu'ils doivent faire, pour régler leur conduite & leurs opinions. Un artifice aussi criminel ne peut qu'insinuer que

les docteurs sentent bien la foiblesse & la fausseté de leurs dogmes, puisqu'ils ne veulent pas souffrir qu'on examine les principes sur lesquels ils sont bâtis. Il n'en est pas de même de ceux qui ne cherchent & qui n'ont en vue de répandre que la vérité, ils exposent leurs principes aux yeux de tout le monde; ils sont bien aise qu'on les épluche à la rigueur, & qu'on découvre ce qu'il peut y avoir de foible ou de mal digéré, afin que personne n'admette que la vérité toute pure.

Je sais qu'il se commet une faute générale dans l'éducation des enfans, & dans la manière dont on instruit la jeunesse. A l'examiner de près, on voit qu'elle ne tend qu'à leur faire embrasser, par une foi implicite, les notions & les dogmes de leurs maîtres, & à les y assujettir; ensorte qu'ils n'en démordent jamais, soit que la vérité s'y trouve ou non. Je ne rechercherai point ici de quel prétexte on peut colorer une si dangereuse méthode, ni de quel usage elle peut être, lorsqu'on s'en sert à l'égard de la populace toute occupée des soins de cette vie. Mais pour ce qui est des personnes d'une autre condition qui ont le temps & les moyens de s'appliquer à l'étude & à la recherche de la vérité, je ne vois pas qu'il y ait de meilleur expédient pour les instruire, que de prendre garde, le plus qu'il se peut, que dès leur plus tendre enfance, ils ne joignent pas ensemble des idées qui n'ont aucune liaison naturelle entre elles, & de leur inculquer souvent cette règle, pour leur servir de guide dans tout le cours de leur vie & de leurs études. Il faut leur répéter sans cesse que leurs idées ne doivent jamais avoir d'autre connexion, qu'autant que leur nature & leur rapport mutuel le permet, & qu'ils examinent souvent celles qu'ils trouvent unies ensemble dans leur esprit, pour voir si cette liaison vient de la correspondance visible qui est entre elles, ou de l'habitude qu'ils ont prise de les joindre dans leur cerveau.

Le remède que je propose peut être d'un grand usage, lorsque cette habitude n'est pas enracinée de longue main; mais si le contraire se trouve, alors il faut, pour s'en guérir, qu'on observe avec une extrême vigilance, les mouvemens presqu'imperceptiles de l'esprit dans ses actions habituelles, & dont ce que j'ai dit ailleurs de son activité à juger sur le rapport des sens est une bonnne preuve. Qu'on fasse voir à quelqu'un qui ne se connoît pas en peinture, certains tableaux qu'on montre en quelques endroits, & où il y a des pipes, & autres choses de cette sorte représentées au naturel; & qu'on lui dise qu'il ne voit aucun relief dans tout cela, vous ne sauriez l'en convaincre que par l'attouchement: il ne peut s'imaginer que son esprit substitue si vîte une idée à la place d'une autre. Combien d'exemples de ce tour de souplesse ne trouve-t-on pas dans la manière de raisonner de quelques savans, qui accoutumés à joindre deux idées ensemble, mettent l'une à la place de l'autre, & le font même, à ce je crois, sans y prendre garde? Pendant que cette illusion dure, il est impossible de les convaincre, & ils s'applaudissent d'être zélés pour la défense de la vérité, lorsqu'ils ne combattent que pour le mensonge. L'habitude qu'ils ont prise de confondre deux idées très-différentes & de les réduire presqu'en une seule, remplit leur tête de fausses vues, & leurs raisonnemens de fausses conséquences.

De certains sophismes.

Le véritable savoir consiste à découvrir & à embrasser la vérité, qui dépend de l'accord ou de la répugnance visible ou probable des idées, que l'on affirme ou que l'on nie les unes des autres. Il paroît de là que, pour bien conduire son esprit dans la recherche de la vérité, qui doit être son unique but, il faut garder une pleine indifférence, & ne pencher ni d'un côté ni d'autre, jusqu'à ce qu'on ait de bonnes raisons qui nous déterminent. Cependant on ne voit presqu'aucun livre où l'on ne s'apperçoive que l'auteur défend, non-seulemunt sa théorie, ce qui est juste & raisonnable, mais qu'il incline tout-à-fait de ce côté-là, & qu'il souhaite qu'elle soit vraie. Si l'on me demande à quelle marque on peut reconnoître les auteurs qui ont ce foible, je réponds que c'est par le soin qu'ils prennent de changer les termes de la question, ou d'y en joindre de nouveaux; ce qui cause une si grande variété dans les idées, qu'elles en deviennent plus utiles à leur but, & qu'elles ont plus de rapport ou d'opposition les unes avec les autres. C'est-là un sophisme tout clair, quoique je sois bien éloigné de croire qu'on le met toujours en usage pour tromper les lecteurs. Je n'ignore pas que les hommes séduits par leurs préjugés, s'en imposent souvent à eux-mêmes, & que leur zèle pour la vérité, qu'ils attachent à un seul parti, est ce qui les en écarte le plus. L'inclination pour un certain dogme leur inspire des termes radoucis, qui font naître des idées favorables, jusqu'à ce qu'après l'avoir ainsi revêtu, ils viennent à conclure qu'il est de la dernière évidence; au lieu qu'à le prendre dans son état naturel, & à n'y employer que des idées fixes & déterminées, il ne seroit peut-être point admis. Les tours, les gloses, les explications & les ornemens dont les auteurs embellissent leurs discours, est ce qu'on appelle aujourd'hui bien écrire; & cette méthode leur est si avantageuse pour répandre leurs opinions & acquérir du crédit dans le monde, qu'il n'y a nulle apparence qu'ils l'abandonnent, pour en suivre une autre plus sèche & plus stérile, qui joint toujours les mêmes idées aux mêmes termes; roideur brusque & inflexible qu'on ne peut souffrir que dans les seuls mathématiciens, qui percent jusqu'à la vé-

rité par leurs démonstrations sans replique.

Mais si les auteurs ne veulent pas renoncer à cette manière insinuante d'écrire, quoique peu solide; s'ils ne jugent pas à propos d'employer des termes fixes & des argumens clairs & sans fard, il est de l'intérêt des lecteurs de se tenir en garde contre les sophismes & tous les agrémens du discours. Le plus sûr moyen d'y réussir, c'est de se former des idées claires & distinctes de la question dépouillée de tous les mots, & de voir de quelle manière l'auteur qui en traite les joint ensemble ou les sépare les unes des autres. A suivre cette route on ne peut que rejeter ce qui est superflu, & sentir ce qui fait à la question ou qui s'en éloigne, ce qui s'accorde ensemble ou qui se contredit. On découvrira bientôt par là toutes les idées qui ne sont pas du sujet & les endroits où l'auteur les a fourrées; & quoiqu'il en ait été ébloui lui-même, on s'appercevra qu'elles ne donnent aucun jour ni la moindre force à ses raisonnemens.

J'avoue que ce chemin est le plus court & le plus aisé pour lire avec profit & se garantir de l'erreur où les grands noms & les discours plausibles nous entraînent d'ordinaire; mais il est difficile & ennuyeux pour les personnes qui n'y sont pas accoutumées, & l'on ne doit pas s'imaginer que le petit nombre de ceux qui cherchent la vérité de bonne foi puissent tous se mettre à couvert par là des sophismes étudiés ou involontaires qui se glissent dans presque tous les livres où il s'agit de raisonnement. Ceux qui écrivent contre leur persuasion intérieure, ou ce qui revient à-peu-près à la même chose, qui sont résolus de maintenir à tort & à travers les dogmes du parti qu'ils ont embrassé, ne peuvent qu'employer toutes sortes d'armes, bonnes ou mauvaises, pour défendre leur cause, & c'est pour cela même qu'on doit les lire avec beaucoup de précaution. D'un autre côté, ceux qui écrivent pour des opinions dont ils sont bien persuadés, & qu'ils croient véritables, se flattent que l'amour qu'ils ont pour la vérité leur permet de la dépeindre sous les couleurs les plus avantageuses, & de la revêtir des plus beaux ornemens, afin de la mieux insinuer dans l'esprit des lecteurs, & qu'elle y jette de plus profondes racines.

Comme la plupart des écrivains se trouvent dans l'une ou l'autre de ces deux différentes situations d'esprit, il est juste que leurs lecteurs, qui aiment la vérité, soient en garde contre tout ce qui peut l'obscurcir ou la déguiser. Si les derniers n'ont pas la force de se représenter le sens de l'auteur qu'ils lisent par des idées pures, dégagées de tous les sons & de tout le clinquant d'une fausse rhétorique, ils doivent du moins retenir le véritable état de la question, ne le perdre jamais de vue, & ne pas souffrir qu'on y ajoute ou qu'on en retranche aucun terme. C'est ce que peuvent faire tous ceux qui en ont bonne envie; & celui qui ne veut pas se donner cette peine, fait de son esprit le magasin des denrées d'un autre, je veux dire de faux raisonnemens, plutôt que le réservoir de la vérité dont ils pourroit tirer de grands secours dans le besoin. Je laisse à un seul homme à juger lui-même s'ils se conduit bien dans la recherche d'un si précieux trésor.

Des vérités fondamentales.

Nos esprits sont si bornés & si lents à pénétrer le fond des objets qu'ils contemplent, qu'il n'y a point d'homme qui puisse connoître toutes les vérités, quand notre vie seroit deux fois plus longue; de sorte qu'il est de la prudence de nous fixer aux questions les plus importantes, & de négliger les autres qui ne signifient rien, ou qui nous éloignent de ce but principal. Tout le monde sait combien de temps la jeunesse perd à se remplir la tête de qnestions de *Logique*, la plupart inutiles & qui n'aboutissent qu'à des mots. C'est-à-peu-près comme si un garçon qui veut devenir peintre, s'occupoit tout entier à examiner les fils des différentes toiles sur lesquels il doit travailler, & à compter les soies de tous les pinceaux & de chaque brosse dont il doit se servir pour appliquer ses couleurs: c'est même quelque chose de pis; du moins le dernier trouve à la fin que sa peine est inutile, & qu'il n'en est pas plus avancé dans son art, au lieu que les autres ont la tête si échauffée des disputes de l'école, qu'ils prennent des notions creuses & vagues pour des vérités constantes, & s'imaginent d'être si habiles qu'ils ne daignent pas approfondir la nature des choses, ni ramper jusqu'aux expériences. Peut-on abuser plus grossièrement de l'esprit, sur-tout dans la recherche de la vérité, & n'est-il pas juste de relever ce défaut qui est accompagné de bien d'autres, soit à l'égard des questions en elles-mêmes, qui s'agitent dans les écoles, ou de la manière dont ils ont procédé? Il est impossible de compter les erreurs de cette sorte, dont un homme est & peut être capable; mais il suffit d'avoir insinué que les observations superficielles, qui ne contiennent rien d'important, & qui n'aident pas à pousser nos connoissances plus loin; doivent être négligées, & ne méritent pas de nous occuper.

Il y a des vérités fondamentales qu'on ne découvre, pour ainsi dire, qu'en creusant, & qui servent de base à plusieurs autres. Ce sont des vérités fécondes qui enrichissent l'esprit, & qui semblables à ces feux célestes qui roulent sur nos têtes, outre l'éclat qui leur est naturel, & le plaisir qu'il y a de contempler, répandent leur lumière sur bien d'autres objets qu'on ne verroit pas sans leur secours. Telle est cette admirable découverte de M. Newton, que tous les corps pèsent les uns sur les autres; découverte qu'on

peut regarder comme la base de la Physique, & qui lui a donné les moyens de faire voir, au grand étonnement de tous les philosophes, qu'elle est d'un usage merveilleux pour entendre le systême de notre tourbillon solaire. Il n'y a même aucun doute qu'elle ne puisse nous conduire à l'intelligence de bien d'autres choses, si l'on sait en profiter & la mettre en œuvre. Le précepte de Jesus-Christ qui nous ordonne d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, est une vérité si capitale pour la conservation des sociétés humaines, qu'elle suffit toute seule pour déterminer la plupart des cas qui regardent les devoirs de la vie civile. Ce sont des vérités de cette nature que nous devrions rechercher avec ardeur, & dont il faudroit munir nos esprits.

Du nœud de la question.

Ce que je viens de dire me conduit à une autre remarque, qui n'est pas moins utile que la précédente, & qui nous engage toujours à examiner le nœud de la question qu'on propose, & à voir sur quoi elle est fondée. La plupart des difficultés qu'on y trouve, si on veut les suivre jusqu'au bout, nous mènent à quelque proposition claire, qui nous sert à lever les doutes & à décider la question. Il n'en est pas de même des argumens superficiels & qu'on tire des lieux communs; l'on en peut trouver en foule pour & contre, qui suggèrent mille pensées diverses à l'esprit & une grande affluence de paroles à la bouche, mais qui servent plutôt à nous amuser qu'à venir au fond de la question & à découvrir la vérité; l'unique but d'un esprit inquisitif est le centre de son repos.

Par exemple, supposé que l'on demande si le grand seigneur a droit de prendre tout ce qu'il veut de son peuple; on ne sauroit bien répondre, sans examiner d'abord si tous les hommes sont naturellement égaux; car c'est là-dessus que la question roule. Cette vérité une fois prouvée, on n'a qu'à la retenir au milieu de toutes les disputes qui s'agitent sur les différens droits des hommes unis en société, & l'on trouvera qu'elle sert beaucoup à décider la première question.

De la difficulté qu'il y a de tourner ses pensées du côté que l'on veut.

Peut-être n'y a-t-il rien au monde qui contribue plus à l'avancement des sciences, au repos de la vie & à l'expédition des affaires que l'habileté à tourner ses pensées du côté que l'on veut; & peut-être aussi n'y a-t-il rien de si difficile que d'en venir à bout. L'esprit d'un homme qui veille s'occupe toujours de quelque objet qu'il peut changer à sa guise pour un autre, & passer du second à un troisième qui n'a nul rapport avec les deux premiers, sur-tout lorsqu'on ne s'intéresse point ou aux uns ou aux autres, & qu'on n'est guères attentif. De là vient qu'on répète souvent qu'il n'y a rien de plus libre que la pensée, & il seroit à souhaiter que cela fût; mais on ne voit que trop d'exemples du contraire, & qui prouvent qu'il n'y a rien de plus volage que nos pensées, ni de plus difficile à gouverner: elles ne veulent pas qu'on leur indique les objets qu'elles doivent poursuivre, ni qu'on les détache de ceux qu'elles ont en vue. On a beau faire, elles prennent, pour ainsi dire, le mords aux dents, & emportent leur homme, bon gré malgré qu'il en ait.

Je ne répéterai point ici ce que j'ai déjà dit sur la difficulté qu'il y a d'amener un homme qui ne s'est entretenu l'espace de trente ou quarante années de suite que d'un petit nombre d'idées communes; de l'amener, dis-je, à s'en faire une meilleure provision, & à s'occuper de celles qui lui fourniroient une moisson beaucoup plus abondante & plus utile: ce n'est pas de quoi il s'agit à présent. Le défaut dont je parle ici, & auquel je voudrois bien trouver un remède, est la peine qu'il y a quelquefois de tourner nos esprits d'un sujet à un autre, lorsque les idées nous sont également familières des deux côtés.

Les objets que nos passions nous rendent chers s'emparent de nos esprits avec tant d'autorité, qu'il est très-difficile de les en bannir quand on veut; mais, comme si la passion dominante étoit une espèce de prévôt muni de tout le pouvoir de la justice, elle entre à main forte dans l'esprit, y loge son objet & veut qu'il y soit regardé comme le seul propriétaire de la place. Il n'y a personne, à ce que je crois, quelque calme que puisse être son tempérament, qui n'ait éprouvé quelquefois cette tyrannie, & qui n'ait souffert de ses rigueurs. Où est l'homme dont l'esprit, obsédé par l'amour ou la colère, la crainte ou la douleur, n'ait été, pour ainsi dire, chargé quelquefois d'entraves qui l'ont rendu incapable de se tourner vers tout autre objet? Ne sont-ce pas en effet des entraves, puisqu'elles arrêtent l'activité de l'esprit, & l'empêchent de poursuivre de nouvelles connoissances, ou de faire même aucun progrès dans celle où il s'applique tous les jours? Ceux qu'une passion violente possède ne différent pas beaucoup de véritables possédés au pied de la lettre, & l'on diroit, à les voir, qu'il y a quelque enchantement qui les engourdit & qui les aveugle. Aussi ne voient-ils rien de ce qui se passe devant leurs yeux, & n'entendent-ils pas ce qui se dit en leur compagnie; mais si, à force de leur adresser la parole, on les excite un peu, ils ressemblent à des hommes qui viennent d'un autre monde, quoique renfermés en eux-mêmes, ils ne s'occupassent que d'une bagatelle, qui fait toute leur marote. La honte que ces distractions causent aux personnes bien élevées, prouve que l'incapacité où l'on se met

de tourner son esprit du côté que l'on veut, est un défaut considérable. L'esprit devroit toujours être libre & disposé à réfléchir sur tous les objets qui se présentent, & à faire sur chacun toute l'attention requise. On peut dire qu'il nous devient inutile, si nous l'occupons tout entier d'un seul objet, & que nous ne puissions pas l'amener à un autre qui nous paroît plus digne de nos soins. Il n'y a personne qui fît scrupule d'appeller cette situation d'esprit une parfaite folie, si elle continuoit toujours; & pendant qu'elle dure, à quelques reprises qu'elle vienne, ce flux & reflux de pensées à l'égard du même objet ne nous avance pas plus dans nos connoissances qu'un cheval qui tourne la roue ne peut nous conduire à la fin d'un voyage, lorsque nous sommes dessus.

J'avoue qu'on doit accorder quelque chose aux passions légitimes & aux inclinations naturelles: outre les amusemens que l'occasion fait naître, chacun aime une certaine étude plus que toute autre, & y attache son esprit avec plus d'ardeur; mais il vaut mieux qu'il soit toujours libre, & qu'on puisse le diriger du côté que l'on veut. C'est une pareille liberté qu'on devroit s'efforcer d'obtenir, à moins qu'on ne s'embarrasse guères d'un défaut qui nous rend quelquefois notre esprit inutile; car c'est comme si l'on n'en avoit point du tout, lorsqu'on ne peut s'en servir au besoin & dans les vues qu'on se propose.

Mais avant de chercher les remèdes propres à guérir ce mal, il faut en connoître les différentes causes, & se régler là-dessus pour la cure, si l'on veut du moins y travailler avec quelque succès.

Nous avons déjà indiqué une de ces causes, si connue de tous ceux qui réfléchissent un peu, & dont ils ont fait si souvent l'expérience en eux-mêmes, qu'il n'y a personne qui en doute. Une passion dominante attache si fort nos pensées à son objet & à tout ce qui le regarde, qu'un homme, par exemple, qui est passionnément amoureux néglige ses affaires les plus importantes, incapable d'y penser, & qu'une tendre mère, désolée de la perte d'un fils unique, ne sauroit entrer en conversation avec ses plus chères amies.

Mais quoique les passions en général soient la principale cause de la maladie, ce n'est pas la seule qui enclave, pour ainsi dire, l'esprit, & qui le borne pour un temps à un seul objet dont on ne peut le détourner. D'ailleurs nous expérimentons bien des fois que notre esprit occupé de quelque sujet que le hasard ou une légère occasion lui offre, s'échauffe peu-à-peu à le contempler, sans qu'aucune passion s'en mêle, qu'il s'ouvre une carrière où il acquiert du mouvement à mesure qu'il avance, comme une boule qui roule de haut en bas, & qu'il ne veut point en démordre, jusqu'à ce qu'après y avoir épuisé tout son feu, il trouve au bout du compte que c'est peine perdue, & qu'il s'est amusé à une bagatelle indigne de la moindre de ses pensées.

Il y a une troisième cause plus ridicule encore, si je ne me trompe, que celle-là; c'est une sorte de puérilité, pour ainsi dire, de l'esprit, qui badine quelquefois avec une poupée de sa façon, & qui ne peut s'en délivrer que difficilement, quoiqu'il en joue sans aucun dessein. C'est ainsi qu'un proverbe trivial ou qu'un morceau de poésie s'empare quelquefois de l'esprit, & y fait un tel carillon, qu'il n'y a pas moyen de l'arrêter; il n'y a ni paix, ni trêve, ni aucune attention pour tout autre objet, & cet hôte importun ne veut point lâcher prise, malgré tous les efforts qu'on emploie pour le bannir. Je ne sais si tout le monde a éprouvé la hardiesse de ces idées capricieuses qui nous empêchent de nous occuper à quelque chose de meilleur; mais je connois des personnes très-habiles qui s'en plaignent beaucoup, & qui m'en ont parlé à moi-même. Le doute que j'ai là-dessus vient de ce que j'ai oui dire sur un autre cas qui approche de celui-ci, mais qui est encore plus étrange; c'est à l'égard de certaines visions qui paroissent à quelques personnes, lorsque couchées dans les ténèbres, elles veillent pourtant les yeux ouverts ou fermés. Il leur paroît quantité de visages fort extraordinaires qui se succèdent les uns aux autres, ensorte que l'un n'a pas plutôt paru sur la scène, qu'il se retire & qu'un autre occupe sa place, sans qu'il y ait moyen de les retenir un seul moment. Je me suis entretenu de ce phénomène avec diverses personnes, dont quelques-unes le connoissoient parfaitement bien, & d'autres y étoient si novices, qu'elles ne pouvoient pas croire qu'il fût vrai. J'ai connu une dame d'un très-bon esprit, qui, à l'âge de plus de trente ans, n'avoit jamais eu la moindre idée d'une pareille imagination, & qui, lorsqu'elle m'entendit raisonner là-dessus avec un de ses amis, crut que nous voulions nous mocquer d'elle; mais quelque temps après, ayant bu, par ordonnance du médecin, une bonne dose de thé, & s'étant couchée ensuite, elle nous dit à notre première entrevue, qu'elle avoit éprouvé alors ce que nous n'avions pu lui persuader. Quoi qu'il en soit, il semble que ce phénomène ait une cause méchanique, & qu'il dépende de la matière & du mouvement du sang ou des esprits animaux.

Pour en revenir au remède du mal dont il s'agit, lorsqu'une passion nous occupe, & qu'on veut tourner son esprit d'un autre côté, je ne sache pas qu'il y ait de meilleur moyen que de calmer cette passion autant qu'il est possible, ou de la contrebalancer par une autre; ce qui est une adresse qu'on acquiert par l'étude & la connoissance intime des passions.

A l'égard de ceux qui se laissent entraîner à leurs propres pensées, sans que l'intérêt ou la passion

paſſion les anime, il faut qu'ils aient grand ſoin d'en arrêter le cours & de ne ſouffrir jamais que leur eſprit s'amuſe à des niaiſeries. Si la plupart des hommes connoiſſent bien le prix de la liberté corporelle, & ne ſouffrent pas volontiers qu'on les enchaîne, l'eſclavage de l'eſprit eſt beaucoup plus rude, & ils ne doivent rien oublier pour s'en garantir. Les efforts continuels peuvent en venir à bout; & ſi, dès que l'eſprit s'attache à quelque vétille, nous l'en détournons au plus vîte, & que nous lui préſentions quelque nouvel objet plus ſolide, il n'y a qu'à tenir ferme, & retourner pluſieurs fois à la charge, on réuſſira tôt ou tard. D'ailleurs, quand on a fait quelque progrès dans cet exercice, & qu'on peut écarter de ſon eſprit toutes les penſées vagues qui l'occupent, il ne ſera pas inutile de paſſer outre, & de méditer ſur des ſujets plus importans, juſqu'à ce qu'on obtienne un plein pouvoir ſur ſon eſprit, & qu'on puiſſe transférer ſes penſées d'un ſujet à un autre, avec la même facilité qu'on quitte une choſe qu'on tenoit à la main, pour en prendre une toute différente. Cette liberté de l'eſprit eſt d'un uſage merveilleux pour l'expédition des affaires & des études, & celui qui la poſſède ne manque preſque jamais de réuſſir dans tout ce qu'il entreprend.

Pour ce qui eſt de la troiſième & dernière cauſe, je veux dire du bruit & du tumulte qu'une ſentence ou un proverbe fait dans la tête, cela n'arrive guères, à moins que l'eſprit ne ſoit lâche & pareſſeux, & qu'il ne s'occupe d'aucun objet fixe; de ſorte que, pour le délivrer de ces répétitions incommodes & inutiles, il n'y a qu'à mettre en uſage le remède dont je viens de parler; il faut redoubler ſon attention & lui fournir au plutôt un nouvel objet, capable de l'entretenir agréablement & d'une manière avantageuſe.



M.

MAL, f. m. *Conſidérations générales pour fixer l'état de la queſtion, & pour développer, tant l'importance de ces recherches, que la méthode qu'on y a ſuivie.* La moindre attention ſur l'état préſent du monde viſible nous découvre que toutes les choſes y ſont imparfaites, & qu'il y règne en apparence beaucoup de déſordre. L'eſprit de l'homme eſt foible, borné, ſujet à l'erreur. Son corps eſt fragile, mortel & de courte durée. La raiſon, combattue par les paſſions, manque ſouvent de force pour ſe faire obéir. Au péché ſe joint une foule de *maux* qu'il n'eſt pas en notre pouvoir d'éviter, le chagrin, la douleur, la maladie, la mort, les orages, les peſtes, les incendies. Ajoutez à ceci l'eſpèce de dérangement qu'il paroît y avoir ou dans la nature, ou dans les diſpenſations de la providence; & le tout enſemble ne peut que former un ſpectacle dont la vue a quelquefois étonné les plus grands Saints, & toujours favoriſé les préjugés de l'impie. Les epicuriens en conclurent avec confiance, que Dieu ne prend aucune part au gouvernement de l'univers; « car, dirent-ils, ou il veut ôter les » maux, & ne le peut pas; ou il ne le veut ni » ne le peut; ou enfin il le veut & le peut. Si » c'eſt le premier, il eſt foible, ce qui ne con» vient pas à Dieu; ſi c'eſt le ſecond, il agit » par envie, ce qui ne lui convient pas davan» tage; ſi c'eſt le troiſième, il eſt tout-à-la-fois » envieux & foible, & par conſéquent n'eſt pas » Dieu; ſi c'eſt enfin le dernier, c'eſt la ſeule choſe » qui lui convienne; mais alors d'où viennent les » *maux*, & pourquoi ne les ôte-t-il pas »? Les autres philoſophes, ſans aller ſi loin, ne laiſſèrent pas d'en marquer leur ſurpriſe, & parurent ſur-tout extrêmement embarraſſés de concilier la ſageſſe & la bonté d'un Dieu, qui préſide aux affaires humaines, avec l'affliction des gens de bien & la proſpérité des méchans. Les poëtes argumentèrent la difficulté plutôt qu'il ne la levèrent, en donnant à Jupiter deux tonneaux, l'un de *maux* & l'autre de biens, dans lequel il prenoit à poignée & jetoit au haſard les uns & les autres. Profitant de ces fictions, l'athée en a formé ſon ſyſtème, & fait main baſſe ſur l'exiſtence d'un créateur qui prend ſi peu de ſoin de ſes créatures.

Dans le deſſein d'éviter cet écueil, en donnant une ſolution ſatisfaiſante du phénomène, on imagina de bonne heure dans l'Orient le ſyſtême des deux principes, l'un bon, auteur de tout bien, & l'autre mauvais, auteur de tout mal. Ce ſentiment, qui avoit été celui des Mages, bien des ſiècles avant le règne de Darius, fut enſuite adopté par Manès, qui en infecta l'Eglise chrétienne. Son héréſie, qui ſe répandit en diverſes provinces, & qui s'y ſoutint pendant une longue ſuite de ſiècles, s'éteignit enfin ou par ſes propres abſurdités, ou par les violentes perſécutions qui lui furent faites, juſqu'à ce qu'un moderne ſe ſoit, de nos jours, aviſé de la tirer du mépris & de l'oubli où elle avoit été long-temps condamnée. Pour la faire revivre avec honneur, M. Bayle en a donné dans ſon Dictionnaire une nouvelle édition revue & corrigée à ſa mode. A la faveur du ridicule viſible qu'il en retranche, il prétend que tout le reſte y eſt conſtaté par l'expérience. Ecoutons-le parler lui-même, de peur que l'on ne nous ſoupçonne de lui en impoſer.

« L'homme ſeul, dit-il, ce chef-d'œuvre de » ſon créateur entre les choſes viſibles, l'homme » ſeul, dis-je, fournit de très-grandes objections » contre l'unité de Dieu. Voici comment: l'homme » eſt méchant & malheureux; chacun le con» noît par ce qui ſe paſſe au-dedans de lui, & » par le commerce qu'il eſt obligé d'avoir avec » ſon prochain. Il ſuffit de vivre cinq ou ſix ans » pour être parfaitement convaincu de ces deux » articles. Ceux qui vivent beaucoup, & qui ſont » fort engagés dans les affaires, le connoiſſent » encore plus clairement. Les voyages font des » leçons perpétuelles là-deſſus; ils font voir par» tout les monumens du malheur & de la mé» chanceté de l'homme; par-tout des priſons & » des hôpitaux, par-tout des gibets & des men» dians.... L'hiſtoire n'eſt, à proprement parler, » qu'un recueil des crimes & des infortunes du » genre humain. Mais remarquons que ces deux » maux, l'un moral & l'autre phyſique, n'oc» cupent pas toute l'hiſtoire ni toute l'expérience » des particuliers; on trouve par-tout & du bien » moral & du bien phyſique, quelques exemples » de vertu, quelques exemples de bonheur, & » c'eſt ce qui fait la difficulté; car s'il n'y avoit » que des méchans & des malheureux, il ne fau» droit pas recourir à l'hypothèſe des deux prin» cipes; c'eſt le mélange du bonheur & de la » vertu avec la miſère & avec le vice qui demande » cette hypothèſe; c'eſt-là que ſe trouve le fort » de la ſecte de Zoroaſtre...

» Si l'homme eſt l'ouvrage d'un ſeul principe » ſouverainement bon, ſouverainement ſaint, » ſouverainement puiſſant, peut-il être expoſé aux » maladies, au froid, au chaud, à la faim, à » la ſoif, à la douleur, au chagrin? Peut-il avoir » tant de mauvaiſes inclinations? Peut-il com» mettre tant de crimes? La ſouveraine ſainteté » peut-elle produire une créature criminelle? La » ſouveraine bonté peut-elle produire une créa» ture malheureuſe? La ſouveraine puiſſance,

» jointe à une bonté infinie, ne comblera-t-elle » pas de biens son ouvrage, & n'éloignera-t-elle » point tout ce qui le pourroit offenser ou chagriner?... Si l'homme étoit l'ouvrage d'un principe infiniment bon & saint, il auroit été créé, » non-seulement sans aucun *mal* actuel, mais aussi » sans aucune inclination au *mal*, puisque cette » inclination est un défaut qui ne peut pas avoir » pour cause un tel principe....

» Zoroastre remonteroit au temps du cahos: » c'est un état à l'égard de ces deux principes, » fort semblable à celui que Thomas Hobbes appelle l'*état de la nature*, & qu'il suppose avoir » précédé l'établissement des sociétés. Dans cet » état de nature, l'homme étoit un loup à l'homme; tout étoit au premier occupant; personne » n'étoit maître de rien qu'en cas qu'il fût le plus » fort. Pour sortir de cet abîme, chacun convint » de quitter ses droits sur tout, afin qu'on lui » cédât la propriété de quelque chose; on fit des » transactions, la guerre cessa. Les deux principes, las du cahos, où chacun confondoit & » bouleversoit ce que l'autre vouloit faire, convinrent de s'accorder; chacun céda quelque » chose, chacun eut part à la production de » l'homme & aux loix de l'union de l'ame. Le bon » principe obtint celles qui procurent à l'homme » mille plaisirs, & consentit à celles qui exposent l'homme à mille douleurs; & s'il consentit que le bien moral fût infiniment plus petit » dans le genre humain que le *mal moral*, il se » dédommagea sur quelqu'autre espèce de créatures, où le vice feroit d'autant moindre, » que la vertu. Si plusieurs hommes dans cette » vie ont plus de misères que de bonheur, on » récompense cela sous un autre état; ce qu'ils » n'ont pas sous la forme humaine, ils le retrouvent sous une autre forme. Au moyen de cet » accord, le cahos se débrouilla..... Voilà ce » que Zoroastre pourroit alléguer.... Pour rendre son hypothèse moins choquante, il pouvoit » nier qu'il y ait eu une longue guerre entre les » deux principes, & chasser tous ces combats & » ces prisonniers dont les manichéens ont parlé. » Tout se peut réduire à la connoissance certaine » que les deux principes auroient eue, que l'un » ne pourroit jamais obtenir de l'autre que telles » & telles conditions. L'accord auroit pu se faire » éternellement sur ce pied-là ».

Il est aisé de s'appercevoir que ce systême ne sappe pas moins les fondemens de toute religion, que ne le font les autres. Les autres le font en renversant les vérités principales, l'existence de Dieu, & l'empire de sa providence. Celui-ci le fait en rendant l'homme un agent absolument nécessaire. En venir là, c'est incontestablement détruire toute liberté, & par conséquent toute vertu comme tout vice, & par conséquent encore toute obligation au devoir, de même que tout châtiment & que toute récompense. M. Bayle l'a très-bien senti, & n'a pas manqué aussi d'en faire l'aveu. Car, pour répondre à l'objection que le *mal moral* de l'homme ne vient que de l'abus qu'il a fait de sa liberté, voici de quelle manière il s'y prend. « Nous n'avons, dit-il, aucune idée distincte, qui puisse nous faire comprendre qu'un » être qui n'existe point par lui-même, agisse » pourtant par lui-même. Zoroastre dira donc que » le libre arbitre donné à l'homme, n'est point » capable de se donner une détermination actuelle, » puisqu'il existe incessamment & totalement par » l'action de Dieu ». Que penser d'un homme qui, s'étant apperçu de cet écueil dans le systême manichéen, n'en a pas moins entrepris la défense?

On ne sauroit dire, pour l'excuser, que la matière est indifférente, ou que du moins elle n'est pas assez sérieuse pour y regarder de si près. La question de l'origine du *mal* est une des plus graves qu'il y ait dans la religion, & qui affecte le plus le fort de la nature humaine. On ne peut être trop attentif dans la recherche des causes de l'état de misère & de péché, où l'homme se trouve actuellement sur la terre. Si nous ignorons comment nous y sommes tombés, ou par quel moyen nous pouvons espérer d'en sortir, nous nous trouverons dans un labyrinthe sans fin & sans issue. De cette ignorance est venu, d'un côté, le systême du fatalisme, qui rend tout nécessaire; & de l'autre, le systême du hasard, qui laisse tout dans la confusion. De là, en grande partie, la grossière superstition qui partagea la conduite de l'univers entre une infinité de Dieux, dirai-je, ou de tyrans; & de-là encore l'extrême corruption du genre humain, qui tira sa source du mépris que l'on crut pouvoir faire de la Divinité. Pour peu que l'on aime la vertu, ou que l'on prenne d'intérêt à la vérité, comment se peut-on permettre les moindres écarts sur des sujets de cette nature?

Ces écarts sont ici d'autant moins pardonnables, que des deux routes que l'on peut prendre pour parvenir au vrai, il y en a une qui conduit nécessairement à l'unité du principe, & dans laquelle on ne sauroit s'égarer. Ces deux routes sont, la première de raisonner *a priori*, c'est-à-dire, en descendant de la cause aux effets, & la seconde est de raisonner *à posteriori*, c'est-à-dire, en remontant des effets à la cause. Lorsque sur cette question l'on descend de la cause aux effets, M. Bayle reconnoît que l'hypothèse manichéenne est de l'absurdité la plus grossière & la plus démontrée. « Les idées, dit-il, les plus sûres & les » plus claires de l'ordre nous apprennent qu'un » être qui existe par lui-même, qui est nécessaire, » qui est éternel, doit être unique, infini, tout-puissant, & doué de toutes sortes de perfections. Ainsi, en consultant ces idées, on ne » trouve rien de plus absurde que l'hypothèse des » deux principes éternels & indépendans l'un de

» l'autre, dont l'un n'ait aucune bonté & puisse » arrêter les desseins de l'autre. Voilà ce que j'ap- » pelle raisons *à priori.* Elles nous conduisent né- » cessairement à rejetter cette hypothèse, & à » n'admettre qu'un principe de toutes choses. S'il » ne falloit que cela pour la bonté d'un systême, » le procès seroit vuidé à la confusion de Zo- » roastre & de tous ses sectateurs... Quand les » manichéens nous allèguent que puisqu'on voit » dans le monde plusieurs choses qui sont con- » traires les unes aux autres ... il y a nécessaire- » ment deux premiers principes, ils font pitié. » L'opposition qui se trouve entre ces êtres, for- » tifiée, tant qu'on voudra, par ce qu'on ap- » pelle *variations*, *désordres*, *irrégularités de la* » *nature*, ne sauroit faire la moitié d'une objec- » tion contre l'unité, la simplicité & l'immuta- » bilité de Dieu ». On ne sauroit s'expliquer avec plus de clarté. En raisonnant *à priori*, la démons- tration contre le manichéisme est entière ; car il faut de toute nécessité, ou qu'il n'y ait point de Dieu, ou qu'il n'y en ait qu'un seul. Cependant, s'il en faut croire le même auteur, les raisons *à posteriori* prouvent avec la même évidence qu'il doit y en avoir deux, & que l'unité du principe est absurde. Après avoir établi « qu'il n'y a point » de systême qui, pour être bon, n'ait besoin » de ces deux choses ; l'une que les idées en soient » distinctes, l'autre qu'il puisse donner raison des » expériences, & qu'il faut donc voir si les phé- » nomènes de la nature se peuvent commodément » expliquer par l'hypothèse d'un seul principe », voici ce qu'il fait dire à Zoroastre pour répondre à un philosophe qui venoit de lui alléguer les rai- sons *à priori* : « je vous avoue que vos idées sont » bien suivies, & je veux bien avouer qu'à cet » égard vos hypothèses surpassent les miennes... » Je vous donne l'avantage d'être plus conforme » que moi aux notions de l'ordre ; mais expli- » quez-moi un peu, par votre hypothèse, d'où » vient que l'homme est méchant, & si sujet à » la douleur & au chagrin. Je vous défie de trou- » ver dans vos principes la raison de ce phéno- » mène, comme je la trouve dans les miens. Je » regagne donc l'avantage ; vous me surpassez » dans la beauté des idées, & dans les raisons *à* » *priori*, & je vous surpasse dans l'explication des » phénomènes & dans les raisons *à posteriori.* Et » puisque le principal caractère d'un bon systême » est d'être capable de donner raison des expé- » riences, & que la seule incapacité de les expli- » quer est une preuve qu'une hypothèse n'est point » bonne, quelque belle qu'elle paroisse d'ailleurs, » demeurez d'accord que je frappe au but, en » admettant deux principes, & que vous n'y frap- » pez pas, vous qui n'en admettez qu'un ». C'est donc à dire, selon M. Bayle, ou qu'il n'y a rien de vrai dans la nature, ou que deux propositions contradictoires peuvent être également vraies ; & comment se peut-il qu'un philosophe, qui veut se conserver la réputation d'honnête homme, & qui en agit avec intégrité dans des recherches de cette importance, ne sente pas que si l'évidence est entière dans les raisons *à priori*, il ne peut qu'y avoir de l'équivoque & du faux exposé dans les autres ?

On n'ignore pas, en effet, combien il est dan- gereux & contraire à la saine raison, d'établir légérement des systêmes qui sont opposés aux premiers principes, pour expliquer les phénomè- nes de la nature. Il se trouve, après tout, que l'on n'a bâti que sur de simples préjugés, que sur des apparences trompeuses, que sur des faits dou- teux, ou que sur d'autres qui sont absolument faux. Il n'y entre que précipitation, que témé- rité, qu'ignorance, & l'on parle néanmoins avec autant de fermeté que l'on feroit pour une vérité démontrée. Ainsi Epicure qui crut bonnement sur une erreur vulgaire de son siècle, que les deux zones, Torride & Glaciale, n'étoient ni habita- bles ni habitées, en conclut avec confiance que l'univers avoit été formé au hasard. Ainsi encore Alphonse X, roi de Castille, osa dire, à ce que l'on assure, que, « s'il eût été consulté par le » créateur sur l'arrangement du monde, il lui » auroit appris à faire cet ouvrage beaucoup » meilleur » ; & qu'est-ce, je vous prie, qui suggéra une imagination si vaine à ce prince ? C'est qu'il se laissa persuader que l'astronomie de son temps étoit vraie, & que ce grand nombre d'*ex- centriques* & d'*épicycles*, qu'elle entassoit les uns sur les autres, étoient effectivement bien plus embarrassans qu'utiles. Les uns & les autres ju- gèrent donc de la nature & de son auteur, com- me des gens qui n'ont pas les premières idées de l'Architecture, & qui veulent parler bâtiment ; ou comme ceux qui, n'ayant ni art ni oreille, prononcent sur des airs de musique. On pose faux, & l'on se donne ensuite de grands airs d'in- telligence pour expliquer ce que l'on n'entend pas. On pousse la témérité jusqu'à ce qui regarde le monde moral. On y admet l'équivalent des *épicycles* ; & raisonnant là-dessus comme sur des faits démontrés, il est inévitable que les conclu- sions que l'on en tire, ne doivent pas être à l'hon- neur de la Divinité. Un examen plus lent & des suppositions moins arbitraires préviendroient ces égaremens, & nous feroient voir que, sans con- tradiction quelconque, le même Dieu peut être l'auteur des phénomènes de la nature, qui sont les plus contraires ; car c'est ce que lui-même en a dit par la bouche du prophète Isaïe. *Je forme*, dit-il, *la lumière & je crée les ténèbres ; je fais la paix & je crée le mal ; c'est moi le Seigneur qui fais toutes ces choses.*

La moindre attention sur le systême des deux principes devroit être plus que suffisante, pour se convaincre qu'il doit y avoir de l'équivoque dans l'idée que l'on se fait des phénomènes ; car ce systême est absolument contradictoire en ses di-

verses parties. C'est une contradiction que de dire qu'un être mauvais est indépendant, infini & nécessaire. Car, pour ne parler que de son infinité, ce principe à cet égard ne peut être mauvais que par rapport au non-usage, ou que par rapport à l'abus qu'il fait de ses perfections, c'est-à-dire, de sa connoissance, de son pouvoir & de sa liberté. S'il n'en fait aucun usage, en quel sens est-il un principe actif? Et s'il en abuse, ce doit être ou parce que sa connoissance ne va pas jusqu'à discerner le plus convenable, ou que son pouvoir ne s'étend pas à la capacité de faire tout ce que sa sagesse lui dicte, ou enfin que sa liberté n'est point telle qu'elle ne soit gênée par des tentations & par des raisons d'intérêt qui la dominent. Or si cela étoit, en quel sens cet être seroit-il parfait, ou ses perfections seroient-elles infinies? C'est une autre contradiction, non moins sensible que la précédente, que de supposer deux êtres infinis, indépendans & nécessaires; car celle-ci est proprement dans les termes. Des savans l'ont démontré avant moi, & les partisans les plus zélés du manichéisme le reconnoissent.

Il est donc incontestable qu'il ne doit, & ne peut y avoir qu'une seule première cause, qu'un seul être, qui a créé le monde, qui le gouverne, & duquel par conséquent procèdent toutes choses. Il s'ensuit avec la dernière évidence, que l'on doit juger des effets par la cause, & non de la cause par les effets. Car l'unité du premier principe étant démontrée, il est clair qu'il n'y a rien dans ses ouvrages qui ne doive répondre à ses perfections, & que ce ne peut être qu'en conséquence des mal-entendus, & des faux exposés dans les phénomènes de la nature, que nous croyons y voir le contraire. En perfectionnant l'étude de l'Anatomie, on a découvert, dans le corps humain, l'utilité & la nécessité même de quantité de parties, qu'auparavant on y croyoit incommodes ou superflues. Cette expérience devroit rendre les hommes plus retenus dans les jugemens qu'ils portent sur les diverses parties de la création; & cela d'autant plus, que cet ouvrage montrant en gros, des traits lumineux d'une sagesse & d'une bonté souverainement admirables, le bon sens paroît nous dicter qu'il n'en doit pas être autrement dans les endroits même où les apparences contredisent, à notre avis, cette notion générale. Décider qu'une chose est de trop dans le monde, ou qu'elle y est incommode, c'est dire, le plus souvent d'une autre manière, que l'on n'en connoît pas les usages; mais est-ce à dire pourtant que ces usages n'existent point, parce qu'ils nous sont inconnus?

Ajoutons à cette considération générale, qu'avant que de prononcer, comme on le fait, qu'une chose est réellement mauvaise, il faudroit au moins qu'au préalable, on définît le terme, & qu'on en fixât les idées. Tout le monde sait qu'il est purement relatif, & qu'il se dit ou de la chose même à certains égards, ou de ce qu'elle est dans ses relations, tant avec d'autres qu'avec celui qui l'a faite. N'y ayant rien qui n'ait sa fin & son usage, une chose peut être dite mauvaise, lorsque les moyens qui tendent à sa fin particulière, lui manquent, ou sont dérangés. On le peut dire aussi, lorsque considérée par rapport à d'autres avec lesquelles elle est naturellement unie, elle ne remplit pas la fin générale; on le dit enfin, lorsqu'elle est indigne de son auteur, c'est-à-dire, qu'elle ne répond ni à sa bonté, ni à sa sagesse. Et ceci supposé, nous dirons que tout ce que l'on appelle *mal* dans le monde, se réduit à trois sortes.

La première est le *mal* d'imperfection, qui consiste en ce que certaines choses paroissent être moins parfaites, que l'on ne croit qu'elles pourroient l'être. La seconde est le *mal* de dérangement, qui consiste dans tous les maux naturels, auxquels les créatures sont assujetties, comme les maladies, la mort, les tempêtes; & la troisième enfin est le *mal* d'action, que l'on appelle ordinairement le *mal moral*, & qui consiste ou dans l'omission du devoir, ou dans la commission du vice. Nous ne connoissons point d'autre *mal*, que ce qui se rapporte à l'une de ces trois classes; & comme c'est aussi de là seulement que se tirent les diverses objections du manichéisme, de même que celles de l'incrédulité, nous allons faire voir que tout se réduit au *mal* d'imperfection, & que par conséquent il n'y en a ni de physique, ni de moral qui conclue en aucune façon, contre la gloire du Créateur, à moins que l'on ne prétendît établir que tous ses ouvrages doivent être revêtus de la perfection souveraine.

De la cause & de l'origine du mal *physique, ou du* mal *d'imperfection dans le monde matériel & visible.*

En bornant nos regards à ce qu'il y a dans l'univers de visible & de matériel, nous y découvrirons 1°. des corps qui sont assujettis à des loix; 2°. des êtres animés qui sont revêtus de certains pouvoirs, & 3°. parmi ces animaux, l'homme qui jouit en propre de quelques facultés singulières. Pour savoir ce qu'il y a de parfait ou d'imparfait dans les uns & dans les autres, il est évident que l'on doit commencer par se faire de justes idées de ces loix, de ces pouvoirs & de ces facultés, pour en déterminer les fins & les usages, parce que c'est uniquement ce qui décide de leur qualification en bien & en *mal*. Pour parvenir à ces connoissances, on ne sauroit se prescrire de méthode plus sûre que celle de l'analyse ou des expériences, à laquelle les philosophes modernes se sont appliqués avec tant de succès. Par cette méthode, des observations particulières, de la vérité desquelles on s'assure, on tire des conclusions générales qui ne sont pas moins assurées. En

examinant, par exemple, toutes les parties de la matière, qui sont à notre portée, nous trouvons, par des expériences que rien ne dément, qu'elle est étendue, susceptible de mouvement & impénétrable. De-là, nous sommes en plein droit de conclure que toute matière a les mêmes propriétés, & qu'à ces égards, celle des corps les plus élevés & les plus inaccessibles de la nature, ne diffèrent en rien de celle des corps qui nous touchent de plus près, & qu'il nous est le plus aisé de connoître. A procéder de cette manière dans les recherches physiques, on remonte avec certitude, des effets particuliers aux causes générales; & lorsque l'on a défini ces dernières, on ne doit plus craindre de se tromper, en déduisant de ces causes qui nous sont connues, la solution des effets particuliers qui sont le moins accessibles à nos expériences. D'un côté, l'on n'y bâtit point arbitrairement sur de simples hypothèses, comme le fit Epicure, & de l'autre on ne se paye point de mots sans idées, tels que le furent les qualités occultes & spécifiques des aristotéliciens.

Or, par quelque partie que ce soit du monde matériel que nous commencions nos expériences, il résulte également de toutes nos observations, qu'il doit y avoir un premier être souverainement parfait, duquel tous les autres ont tiré leur existence & leur manière d'exister, & que par conséquent il n'est aucun de ces derniers, sans en excepter les plus excellens, qui ne soit essentiellement dépendant & fini, c'est-à-dire, qu'ils ne sont tous ce qu'ils sont que par la volonté de l'Etre suprême, qui en dispose, & qui les arrange comme elle le trouve à propos. Il est seulement vrai que ce premier Être, qui connoît tout ce qui est possible, qui peut tout ce qu'il veut, & qui ne veut rien qui ne soit digne de sa sagesse infinie, doit avoir formé chaque créature pour remplir quelque fin, & doit par conséquent l'avoir formée de telle manière qu'elle puisse atteindre à sa destination naturelle. Toute créature donc, qui jouit de ce double avantage, est aussi parfaite en son genre qu'elle puisse, ou qu'elle doive l'être; & dans ce sens, nous ne craignons point de dire de tous les ouvrages de Dieu ce que Moïse en a dit, que Dieu vit tout ce qu'il avoit fait, & qu'il vit que tout étoit très-bon. Mais comme cette perfection des êtres créés ne peut être que relative, en les comparant entr'eux, il est évident qu'il doit y en avoir de plus parfaits les uns que les autres, & qu'il n'y en a point même, à la perfection duquel on ne pût toujours ajouter quelque chose. Ils sont donc tous imparfaits, dans ce sens, non par aucune faute de l'ouvrier qui les a formés, mais par une suite nécessaire de leur création, qui les rend finis & dépendans.

Que ce soit effectivement du seul bon plaisir du premier Être que tous les autres dépendent, c'est ce que prouvent toutes les expériences que l'on a, par exemple, de la matière en général. D'abord l'existence n'en est pas nécessaire, puisque ce qui n'est pas par-tout, pourroit n'être nulle part. Si l'on passe ensuite à ses qualités, on trouve qu'elle est purement passive, & que par conséquent ne pouvant par elle-même se déterminer au repos ou au mouvement, il faut qu'elle reçoive de quelque principe actif la détermination à l'un ou à l'autre. D'ailleurs, comme elle peut être mûe vers tous les points de l'espace, & dans tous les degrés de la vitesse, elle doit être assujettie à des loix qui en règlent le cours & la vélocité, & qui émanent nécessairement de la volonté de son premier moteur. Il en est de même enfin de la grandeur, de la forme, de l'arrangement & de la position de ses différentes parties. Il n'y a rien en tout cela, non plus que dans l'existence de la matière, qui soit nécessaire; & n'est-il donc pas évident que tout y est purement arbitraire de la part du Créateur, ou, pour le dire autrement, que tout s'y termine aux dispositions de sa volonté souveraine ?

Tout ce qu'il y a dans le monde matériel étant ainsi un ouvrage de choix, il s'ensuit que si chaque partie possède le degré de perfection qui lui convient, & remplit la fin particulière qui lui a été prescrite, il n'y a rien que l'on puisse dire mauvais, parce que l'Être suprême avoit le droit absolu de faire toutes les choses comme il les a faites. Trouvera-t-on, par exemple, que ce soit un défaut dans le systême solaire qu'il n'y ait que six planètes? Mais le nombre n'en est-il pas indifférent en lui-même, & pourroit-on bien en fixer un autre qui n'eût pas donné prise à la même objection? Ces planètes pouvoient, je l'avoue encore, se mouvoir autour du soleil, dans une autre proportion de temps & de distances que celle qu'elles y observent; mais la loi de cette proportion n'étant pas essentielle à la matière, non plus qu'aucune autre, pourquoi voudroit-on qu'une autre fût plus régulière ?

Il est vrai que d'autres arrangements produiroient d'autres effets : mais il est certain aussi que le changement que ceci causeroit dans les phénomènes de la nature, ne la rendroit jamais ni meilleure, ni pire que par voie de comparaison. La terre décrit autour du soleil une ellipse, dont cet astre est le foyer. Il s'ensuit que les aires décrites sont dans une exacte proportion avec leur temps; que le degré de la vélocité est plus grand dans une partie de son orbe que dans les autres, & qu'une moitié de l'année est de plusieurs jours plus longue que l'autre. On observe la même chose dans le mouvement périodique des autres planètes. C'est la même circulation en ellipse, & c'en sont aussi les mêmes effets. Changez cet ordre, & faites que tous ces corps se meuvent en cercle parfait, en parabole, ou en telle autre ligne qu'il vous plaira, pourra-t-on dire cependant que l'une de ces lignes soit naturellement préférable à l'autre, ou qu'il y en ait même aucune qui soit en

elle-même, ou mauvaiſe, ou irrégulière? S'il y a des inconvéniens dans celles qui ſont établies, qui ne voit qu'il y en auroit de même dans celles que l'on y voudroit ſubſtituer? Il ſuffit, pour impoſer ſilence au téméraire cenſeur de la nature, que ces inconvéniens ne ſoient effectivement que des ſuites eſſentielles de l'imperfection de toutes les choſes créées, & c'eſt ce que nous allons voir en détail.

Diſcuſſion détaillée des imperfections que l'on remarque dans le monde matériel & viſible.

Il eſt évident que le ſoleil a été créé pour répandre la chaleur & la lumière, & que ces deux choſes ſont également néceſſaires, tant pour toute eſpèce de végétation & de vie animale, que pour éclairer toutes les créatures qui ſe conduiſent par le moyen de la vue. Il eſt clair auſſi que la lumiere & la chaleur diminuant à proportion de ce que les quarrés des diſtances augmentent, elles ne peuvent ni s'étendre au-delà de certaine diſtance déterminée, ni être utiles aux corps où elles parviennent, que proportionnellement à la denſité reſpective de chacun de ces corps. Il eſt conſtant enfin que tout corps chaud & lumineux répand ſa lumière & ſa chaleur tout autour de lui d'une maniere uniforme, & que par conſéquent il doit être au centre de tous ceux qu'il échauffe & qu'il éclaire. Voilà ce qui nous donne une raiſon très-facile à comprendre de la poſition des planètes. Par les rapports que nous remarquons entre la terre & les autres, il eſt aiſé de conclure qu'il n'y en a point qui n'ait ſes végétaux & ſes habitans. N'y en ayant donc aucune qui n'ait beſoin de chaleur & de lumière, le globe qui les leur communique a dû être placé dans le centre; & pour en jouir tous d'une manière utile, elles ont dû être placées autour de cet aſtre à des diſtances proportionnées à leurs denſités. Quant à leur mouvement périodique, les quarrès en ſont comme les cubes de leurs diſtances, & c'eſt ce qui rend ce mouvement ſi harmonieux & ſi régulier, quoique toutes les planètes décrivent des courbes. Tout cela nous annonce, dans l'arrangement du ſyſtême ſolaire, une intelligence qui a tout réglé elle-même, à deſſein & par choix, mais dans un ordre où brille la plus profonde ſageſſe.

On objecte d'abord à ceci les cometes qui ſe meuvent ſi différemment des autres corps céleſtes, qu'à n'en juger que par les apparences, on diroit qu'elles ſe promènent au haſard & n'ont point de loi fixe. L'objection cependant ne peut embarraſſer que les anciens qui n'avoient pas encore fait un nombre ſuffiſant d'obſervations ſur ce phénomène. Aujourd'hui ce n'eſt plus la même choſe; on ſait à préſent que les comètes décrivent dans leurs mouvemens des courbes très-régulieres, & qu'elles ſont d'une très-grande utilité dans le ſyſtême ſolaire. Comme ce ſont des corps denſes, très-grands, environnés d'une atmoſphère très-groſſiere, capables d'exhaler de grandes quantités de vapeurs, ainſi que cela paroît à la groſſeur & à la longueur de leurs queues, & que d'ailleurs elles ſont leurs révolutions autour du ſoleil en de très-grandes ellipſes, dont cet aſtre eſt l'un des foyers, il eſt aiſé d'en conclure quelques-uns de leurs principaux uſages dans le nature. Elles ſervent à renouveller la matière du ſoleil, dans lequel elles vont enfin ſe perdre, & qui, ſans ce ſecours, s'épuiſeroit par l'écoulement perpétuel de ſes rayons de lumière. Par le moyen de leurs queues chargées de vapeurs, qui ſe diſtilent dans l'atmoſphère des planètes dont elles s'approchent, elles ſervent auſſi à renouveller les eaux qui peu à peu s'en tariſſent par les exhalaiſons; il y a même lieu de croire que l'air le plus ſubtil que nous reſpirons en émane pour la plus grande partie. L'irrégularité du mouvement des comètes eſt donc elle-même une des choſes du monde les plus régulières, & pour remplir les fins de leur deſtination naturelle, on voit aſſez qu'au lieu d'être confinées au zodiaque, comme les autres planètes, elles ont dû couper l'écliptique à tous les angles, & ſe mouvoir librement dans toute l'étendue des cieux.

Pour peu de réflexion que l'on daigne faire là-deſſus, on ſentira facilement la foibleſſe des objections que firent autrefois les épicuriens, & que fit après eux le roi de Caſtille, contre le ſyſtême ſolaire. Connoiſſant mieux ce ſyſtême, & confondant moins les vrais mouvemens des corps céleſtes avec leurs mouvemens apparens, ils ſeroient convenus eux-mêmes que rien ne pouvoit être plus ſagement arrangé que ce qui leur paroiſſoit dérangé. Comment ſe peut-il que des planètes qui ſont leurs révolutions autour du même ſoleil à diverſes diſtances & à divers degrès de viteſſe, ne nous paroiſſent pas tantôt plus prochaines, & tantôt plus éloignées, quelquefois plus grandes, & quelquefois plus petites, dans un temps directes, & dans un autre rétrogradées? On le voit aſſez, ces irrégularités ne ſont que purement relatives, ou plutôt ne ſont que l'effet néceſſaire d'un ordre établi librement par un être très-ſage.

On trouvera la même choſe dans les phénomènes particuliers de la terre. Ses diverſes parties ſont attachées entre elles en forme de globe par une loi de gravitation qui fait qu'elles tendent toutes vers leur centre commun. Toutes les plantes y ſont engendrées & nourries par une loi de végétation; les animaux d'un ordre ſubalterne ſont gouvernés par l'inſtinct, & l'homme, qui eſt à leur tête, a reçu la loi de la raiſon en partage. De ces principes diſtincts, qui conviennent chacun aux êtres dans leſquels ils ſe trouvent, réſultent quantité d'abus ou d'imperfections qui ſont inévitables dans la nature des choſes, & qui néan-

moins ne tirent point à conféquence contre la main immortelle de qui tout procède.

Commençons l'examen par la loi de gravitation, & nous verrons qu'il n'y a point de fi petite irrégularité apparente dans notre globe, dont ce principe ne rende raifon. Prenons garde à la pofition de la terre par rapport au foleil; l'axe autour duquel elle fait fa révolution journalière eft incliné vers le plain de l'écliptique dans un angle égal à l'entiere déclinaifon du foleil, & fe maintient toujours dans le même parallélifme. Qu'en peut-il réfulter qu'une fucceffion perpétuelle de nuits & de jours, qui tantôt croiffent & tantôt diminuent? Mais de là encore ne doit-il pas réfulter auffi que les faifons différent, que tous les climats ne foient pas les mêmes, que dans l'un on fente des froids exceffifs, que dans l'autre les chaleurs ne foient pas moins exceffives, & que le foleil revienne d'une manière inégale d'un tropique à l'autre?

Voilà donc une des objections qu'Epicure jugea fi terribles, réduite en pouffière. Il y a dû avoir fur la terre une zone Torride & une zone Glaciale, pour la même raifon qu'il y a dû avoir des jours & des nuits. Il n'y a ni moins d'ignorance ni plus d'équité dans les plaintes que l'on fait fur les autres articles, & fingulièrement fur le partage de notre globe, où l'on trouve trop d'eau, trop de mers, trop de lacs; d'autant plus que la plupart de ces eaux font falées, & que fouvent par leurs inondations elles caufent d'extrêmes défordres. Les gens qui voudroient que tout cela ne fût pas, & qui s'imaginent qu'une difpofition différente rendroit le féjour de la terre plus commode & plus agréable, y penfent-ils bien, ou favent-ils bien ce qu'ils difent? La moindre attention nous découvre que la quantité totale des eaux n'excède pas la proportion qui en convient à la terre : cet élément étant de la néceffité la plus abfolue pour les plantes & pour les animaux, tout périroit s'il n'y en avoit pas de vaftes réfervoirs, d'où elles fe diftribuent en abondance dans tous les lieux où elles font néceffaires, ici par le moyen des exhalaifons qui fe convertiffent en pluies, & là par celui des fources qui forment les ruiffeaux & les fleuves. Si celles de la mer font falées, on fait que c'eft cette qualité qui les empêche de fe corrompre, & l'on peut aifément juger de quelle conféquence il eft pour la plupart des créatures vivantes, que la corruption ne s'y mette pas. Il eft vrai que ce fel ne permet pas aux hommes d'en boire; mais cette liqueur n'a été faite ni pour eux ni pour les animaux terreftres, qui ne manquent point d'eaux douces; & n'en falloit-il pas une d'une autre nature pour les habitans de la mer? Il eft vrai auffi que les inondations font fouvent de grands ravages; mais outre que ces malheurs viennent en partie de notre négligence, & ne font pas toujours fans remède & fans utilité, qui ne voit que ce ne font d'ordinaire que des effets purement accidentels des vents de tempête, des hautes marées & d'autres caufes femblables? Sur le tout rien de plus vrai ni de plus digne d'admiration dans le cours naturel, que ce que dit à ce fujet l'écriture. « Je décretai, » dit Dieu dans le livre de Job, je décretai fur » la mer mon ordonnance, & lui mis des bar» rières & des clôtures, & lui dis, tu viendras » jufques-là, & tu ne pafferas pas plus loin, & » ici s'arrêtera l'élévation de tes ondes. »

De la mer paffant à la Terre, les injuftes cenfeurs de la providence trouvent à redire à la furface du globe que nous habitons, qu'ils voudroient plus unie & moins inégale. Ils font choqués d'y voir de fi hautes montagnes & de fi profondes vallées, & le font encore plus des volcans dont la proximité fut toujours dangereufe, & dont les éruptions font fouvent tant de mal. Dirions-nous que toutes ces chofes n'ont point leurs inconvéniens? Non, cela ne fe peut, mais nous pouvons dire hardiment que ces inconvéniens réfultent de la nature même des arrangemens les plus fages, ou font compenfés par les biens qu'ils nous procurent. Si la furface de la terre étoit toute nue, elle feroit par-tout inondée. Il a fallu l'inégalité du terrein pour renfermer les eaux & pour leur donner de la pente. C'eft fur le fommet des montagnes que les vapeurs fe condenfent, & de-là que fe répandent les fources. C'eft dans leurs entrailles que fe forment & que fe trouvent les minéraux qui nous font les plus néceffaires. Quelques-uns de ces minéraux font d'un ordre à s'échauffer par la fermentation, & de là ces feux fouterrains qui s'évaporent fouvent avec tant de bruit & tant de dommages; de là par conféquent des montagnes brûlantes. Ce font là des maux, dit-on, puifque le genre humain en fouffre en diverfes manières; je le veux; mais auffi ce font des maux néceffaires. Nous ne faurions abfolument nous paffer du foufre, des fels & de tant d'autres matériaux qui fermentent; il en faut pour fertilifer les campagnes; il en faut pour la végétation des plantes; il en faut pour la vie des animaux : & comment fe pouvoit-il faire que dans les lieux où ils abondent, la fermentation n'en produisît pas de femblables effets?

Pouffé que l'on eft là-deffus, on fe retranche dans les déclamations contre cette quantité de déferts ou de terroirs ingrats, dont les uns ne font pas habités, & dont les autres ne font pas même habitables. Cependant les gens qui tiennent ce langage font-ils biens furs de leur fait? eft-il auffi certain qu'on paroît le prétendre que les endroits incultes ne le foient point par la négligence des hommes, ou le foient originairement de la forte? A confulter l'expérience, il eft conftant qu'il n'y a prefque point de terrein fi mauvais, que l'art & le travail ne puiffent mettre à profit, & dont les peuples induftrieux en tirent fouvent de grandes richeffes. On fait auffi que la

fainéantife

fainéantise, les guerres & une infinité d'autres causes semblables ont réduit en désert des contrées naturellement très-fertiles. On n'ignore pas enfin que la surface de la terre se dessèche & se durcit à la longue, & qu'avec le temps, l'humide s'y épuisant par-tout, il faut aussi que tout y devienne sec & aride. Comment est-ce que ces inconvéniens auroient pu s'éviter dans la nature même des choses?

Mais on se plaint ensuite des dérangemens dont l'air est susceptible, des éclairs, des tonnerres, des tempêtes, de la corruption qui cause la peste, la famine, & de quelques autres semblables. Avant que d'entrer dans cet examen, il importe d'établir des principes, en nous bornant à ce que les expériences nous en apprennent. A l'aide de ces expériences, on sait que l'air est un composé de particules très-minces & détachées, qui ont en même temps une élasticité par laquelle elles tendent à s'éloigner les unes des autres, & un mouvement de gravitation qui les porte au centre commun de la matière. N'étoit leur gravitation, ses particules s'écartant avec une vîtesse égale à leur compression, seroient bientôt entièrement dissipées; & n'étoit leur élasticité, elles tomberoient en sédiment sur la surface de la terre. Ce n'est donc que par le poids qui les comprime, qu'elles sont condensées, & de là vient qu'environ à la hauteur d'environ sept mille au-dessus de la terre, l'air est quatre fois plus subtil qu'il ne l'est sur la superficie, & qu'à la hauteur de trente-cinq milles, il est plus de mille fois moins épais que celui que nous respirons. Des propriétés de ces particules résultent les divers usages de cet élément. Leur petitesse & leur distance fait de l'air un milieu transparent, par le moyen duquel les objets sont visibles. Leur élasticité en fait un fluide, dans lequel les moindres mouvemens ne trouvent aucune résistance, un véhicule qui porte loin tous les sons, une masse légère qui peut être facilement agitée par les vents, & le moyen principal de la respiration si absolument nécessaire à la vie. L'acide enfin dont elles sont imprégnées leur communique un principe de fermentation dont la nécessité n'est ni moins grande ni moins générale. Qui ne le voit cependant? Quelque sages, quelque utiles que soient ces arrangemens dans la nature, il n'est pas possible qu'ils ne produisent divers inconvéniens, selon les temps & les lieux. Mais comme les avantages en sont infiniment plus grands, il ne nous reste aucun sujet légitime de surprise ou de plainte.

Cette considération convient singulièrement au sujet de divers phénomènes qui causent de temps en temps & beaucoup de frayeur & beaucoup de maux dans le monde. Il suffit, pour s'en convaincre, de faire une légere attention sur leur origine. La terre renferme dans son sein des quantités prodigieuses de soufre, de nitre & de minéraux, qui sont, comme on sait, de l'utilité la plus grande, ou plutôt de la nécessité la plus absolue. Lorsque ces matières sont mises en fermentation par le moyen de l'air qui est renfermé dans les concavités souterraines où elles sont en abondance, & que ces concavités ne sont pas assez spacieuses pour l'explosion qui s'y fait, cette explosion, toujours extrêmement violente, fait trembler la terre, & souvent fend les rochers & renverse les montagnes, pour s'ouvrir une issue. Une fermentation moins violente ne forme qu'une grande quantité de vapeurs, qui, sortant par divers passages, causent des vents, d'abord assez doux, qui deviennent bientôt des ouragans & de fortes tempêtes. Si ces exhalaisons s'élèvent dans la région supérieure, & que là elles s'allument, leur explosion y produit les éclairs, les tonnerres, & les autres météores ignés. Tout cela n'est donc que l'effet naturel de la constitution présente de l'air; & ces maux ne pourroient être évitables que par un changement actuel des qualités & des loix de cet élément, à moins que la quantité du soufre, du nitre, des minéraux & de toutes les matières que la fermentation peut rendre combustibles, ne fût extrêmement diminuée. Mais gagnerions-nous quelque chose à cela? non sans doute; nous y perdrions considérablement au contraire, & cela d'autant plus que si la plupart de ces phénomènes sont mauvais en un sens, ils deviennent utiles à d'autres. L'air se décharge & se purifie d'un nombre prodigieux de vapeurs nuisibles par le moyen des météores ignés. Il se corromproit d'ailleurs avec facilité, s'il n'étoit pas agité par les vents; & les tempêtes y font à cet égard le même effet que le sel dans la mer. Les volcans même vomissent au-dehors quantité de matières qui servent à engraisser les campagnes & à les rendre beaucoup plus fertiles. Quelle n'est donc pas l'injustice des hommes, qui n'envisageant ces objets que du seul côté qui donne quelque prise apparente à leurs murmures contre le créateur, n'y en apperçoivent pas tant d'autres qui les engageroient à l'admiration & à la reconnoissance? Le psalmiste étoit bien plus équitable. « L'éternel, disoit-il, fait » tout ce qu'il lui plaît, dans les cieux & dans » la terre, dans la mer & dans tous les abîmes. » C'est lui qui du bout de la terre, fait monter » les vapeurs. Il fait les éclairs pour la pluie, & » tire le vent de ses trésors ».

Mais, dit-on, pouvez-vous justifier de même les pestes & les famines, causées, les unes par l'infection de l'air, & les autres par son intempérie? Ne sera-ce encore que peu de chose, ou sera-ce même un bien que ces fléaux qui désolent, qui ravagent, qui dépeuplent quelquefois des provinces entières? Nous n'avons garde de le penser ni de le dire: cependant nous ne craindrons point d'affirmer que c'est dans les principes des plus grands avantages qu'il faut chercher la cause naturelle de tous ces malheurs. Il ne se peut

quelquefois que l'air ne soit imprégné d'une trop grande quantité de nitre & de soufre, & que la fermentation devenant ainsi trop violente, ne le rende mal sain, & que quelquefois aussi la quantité des particules nitreuses & sulfurées, qui seroit nécessaire, venant à manquer, cette fermentation trop foible n'affecte en mal les corps animés & les plantes. Il ne se peut même qu'en bien des rencontres, la faute des hommes n'y contribue en grande partie. Tantôt c'est l'effet de leur négligence à cultiver la terre, & l'on sait par expérience que l'air ne se corrompt nulle part avec plus de facilité que dans les forêts trop épaisses, & que dans les marécages remplis d'eaux croupissantes, ou que dans les campagnes qui ne sont pas remuées. Tantôt c'est l'effet de leur imprudence dans le choix ou dans les dispositions du séjour; & l'on ne peut ignorer qu'il n'est point d'endroit où il règne plus de maladies contagieuses que dans les villes fort peuplées, dont les rues sont étroites, & qui ne se ménagent pas assez les moyens de respirer un air renouvellé.

Voilà qui suffit, si je ne me trompe, pour déduire de la constitution la plus avantageuse de l'air, les effets accidentels qui en sont les plus dangereux ou les plus incommodes. Examinons à présent les sujets de plainte ou de murmure qui se tirent de la terre même que nous habitons, & commençons par les plantes. Il y en a constamment plusieurs espèces qui sont nuisibles à l'homme; il y en a qui le sont aussi à diverses autres créatures; &, sur le tout, l'écriture elle-même nous les fait regarder comme un effet de la malédiction divine. « La terre sera maudite à ton occasion, elle te » produira des épines & des chardons ». L'objection néanmoins mérite à peine de nous arrêter. On doit convenir, malgré qu'on en ait, que parmi les diverses productions de la terre, les plantes les plus visiblement utiles pour l'homme & pour les autres animaux sont infiniment plus communes que ne le sont celles qui passent pour superflues ou pour incommodes. Comme il falloit des alimens pour toutes les créatures vivantes, & qu'il les falloit aussi diversifier selon la diversité des estomacs, & des besoins, la providence y a pourvu par une abondance qui semble tenir de la profusion, & qui est véritablement magnifique. Dieu fait produire le foin pour le bétail, & l'herbe pour le service de l'homme, faisant sortir le pain de la terre, ensemble le vin qui réjouit le cœur de l'homme, faisant reluire sa face avec l'huile, & soutenant son cœur avec le pain. S'il est donc quelques-unes de ces plantes qui soient inutiles ou contraires à l'homme, il ne s'ensuit nullement qu'elles le soient en elles-mêmes, puisqu'elles ont leur utilité & leur salubrité pour quelqu'autre animal. Ignore-t-on d'ailleurs que celles dont les sucs sont le plus venimeux à quelques égards, fournissent à d'autres les plus excellens antidotes? N'outre-t on point enfin les choses, lorsqu'on presse si fort les expressions de la Genèse? Il nous semble qu'elles ne doivent être prises que dans un sens relatif. A comparer l'état à venir de la terre avec celui où étoit alors le jardin d'Eden, où Dieu avoit placé l'homme innocent, tous les lieux, sans en excepter même celui que ce jardin occupoit, durent être maudits, c'est-à-dire, moins benis, moins beaux, moins fortunés, moins rians; & que conclure alors de ce terme contre la situation présente des choses? les chardons & les épines n'y ont-ils pas aussi leurs usages?

Un autre grief bien plus intéressant, & qui fait jetter de plus grands cris, est la mortalité de notre nature, à laquelle on joint, pour grossir les objets, celle de toutes les créatures vivantes. On reconnoît avec ingénuité que la structure des corps animés, en général, & que celle du corps humain en particulier, est l'ouvrage d'une intelligence infinie. Plus on l'étudie, & plus on y admire, dans un composé tiré de la poudre, le rapport harmonique de tant de parties. L'admiration augmente, lorsque l'on considère en détail le nombre & la délicatesse des vaisseaux qui servent aux principes de la vie. Mais aussi, plus on approfondit une méchanique si merveilleuse, plus on s'apperçoit qu'elle menace ruine de toutes parts, & qu'elle tend sans cesse à sa dissolution. Pour abréger, ne parlons que de l'homme. Il est clair, par l'histoire de son origine, que son corps fut créé mortel. Il se peut que nos premiers parens ne fussent point morts, s'ils n'eussent pas mangé du fruit défendu. Peut-être que celui de l'arbre de vie les en auroit garantis. Peut-être que Dieu les auroit élevés à un séjour plus heureux, sans les faire passer par la mort. L'écriture se taisant là-dessus, nous ne voulons pas décider. Il est seulement certain, puisque Dieu le dénonce de la sorte, qu'un corps tiré de la poudre étoit capable d'y rentrer à quelque heure, & nous voyons aussi que dans le cours invariable de la nature, tous les corps se dissolvent enfin dans les principes de leur première origine. La mort des corps animés n'est donc qu'une suite nécessaire de leur vie, & par conséquent n'est un mal qu'au même sens que le peut être la chûte d'un édifice. Cet édifice tombe au bout de cent ans, parce que la qualité des matériaux ou que la main ouvrière ne lui donna pas originairement assez de consistance pour en durer mille.

De la même cause procèdent visiblement toutes les incommodités & toutes les maladies. Dans un tout qui peut se corrompre & se dissoudre, il est tout-à-fait dans l'ordre que chaque partie soit sujette aux mêmes accidens. La santé dépend de la bonne disposition de toutes ces parties; & si quelqu'une est troublée dans ses fonctions, il faut de toute nécessité qu'elle souffre ou qu'elle périsse. Quelle n'est donc pas l'inconcevable diversité de manières dont les corps peuvent être affligés pendant le cours de la vie? Bornons-nous, par exemple, à la vue. Pour voir, il faut que les objets

ſoient capables de réfléchir les rayons de la lumière; que ces rayons ſoient eux-mêmes capables d'être réfléchis; que l'œil ſoit compoſé de diverſes humeurs; que pour paſſer à travers de ces humeurs, les rayons de la lumière ſoient très-petits; qu'ils ſoient néanmoins diverſifiés dans leur forme, afin de diverſifier les couleurs; que les images pénètrent au fond de l'œil; que de là paſſant par le nerf optique, elles ſoient portées au cerveau; & que pour recevoir ces vibrations, les nerfs ſoient compoſés d'un tiſſu capillaire, ſolide, uniforme & tranſparent. Le moindre dérangement dans chacune de ces choſes en retarde, en précipite, en empêche les fonctions; & de quelle impoſſibilité n'eſt-il pas que cela n'arrive ſouvent? Tantôt une trop grande lumière ébranle ſi fort les nerfs, que tous les objets ſe confondent, & tantôt une lumière trop foible ne les réfléchit pas aſſez pour les rendre viſibles. Hier c'étoit une humeur étrangère qui ſe mêlant avec celle de l'œil, en interrompit les uſages; & demain, ce ſera peut-être une obſtruction qui privera les nerfs de leur miniſtère.

A quelle autre cauſe encore peut-on imputer la génération des monſtres, de même que les difformités & que les conformations monſtrueuſes? Quand on ſait que tous les animaux ſont d'abord renfermés dans un eſpace très-étroit, d'où peu-à-peu les parties, originairement pliées & repliées les unes ſur les autres, s'étendent & ſe développent, on ſent bien que les développemens peuvent être arrêtés par divers accidens, & qu'il n'en faut pas davantage pour empêcher que les conformations ne ſoient pas régulières. Il eſt même ſurprenant que cela ne ſoit pas plus commun, & que les gens qui paroiſſent ſurpris de ces irrégularités dans les créatures vivantes, pourroient bien s'appercevoir, s'ils le vouloient, qu'il n'en peut être dans les corps animés, que comme il en eſt dans les plantes, où l'on en voit tous les jours de ſemblables. Ce n'eſt pas la nature qui les produit à deſſein; c'eſt une nature gênée & contrainte dans ſes opérations.

Les plaintes que l'on fait là-deſſus contre le créateur ne ſont donc pas moins injuſtes que mal fondées; mais voici un autre article ſur lequel on s'imagine être plus en droit de s'émanciper en murmures, c'eſt celui des douleurs, des chagrins, & des inquiétudes qui affectent tous les animaux & qui rendent la vie de l'homme en particulier ſi triſte & ſi malheureuſe. M. Bayle n'a pas manqué de relever cet endroit, pour en tirer ſes concluſions contre l'unité d'un principe. « Si l'homme » eſt, dit-il, l'ouvrage d'un ſeul principe ſouve- » rainement bon, ſouverainement ſaint, ſouverai- » nement puiſſant, peut-il être expoſé aux ma- » ladies, au froid, au chaud, à la faim, à la » ſoif, à la douleur, au chagrin... La ſouveraine » bonté peut-elle produire une créature malheu- » reuſe? La ſouveraine puiſſance ne comblera- » t-elle pas de biens ſon ouvrage, & n'éloigne- » ra-t-elle point tout ce qui le pourroit offenſer » ou chagriner? » Ces queſtions ſuppoſent évidemment que Dieu pouvoit & devoit créer l'homme de telle manière qu'il ne fût ſuſceptible que de ſenſations agreables, & qu'il fût abſolument à couvert de toutes ſenſations douloureuſes. Mais, ſans examiner ſi la choſe étoit même poſſible à une puiſſance infinie, nous pouvons dire avec confiance que les ſenſations douloureuſes ſont néceſſaires à notre bien-être, & que ſans elles, notre vie ſeroit ou privée de quantité de plaiſirs, ou perpétuellement en danger de finir. Pour vivre, nous avons beſoin de manger, de boire, de dormir. La raiſon ſeule nous avertiroit-elle des temps où cela nous eſt néceſſaire? Ou elle ne le feroit point, ou d'ordinaire elle le feroit fort inutilement. Les inquiétudes de la faim, de la ſoif, de la laſſitude y ſuppléent, & c'eſt ce que l'on doit dire de quantité d'autres choſes ſemblables. La choſe eſt ſi vraie que la plus grande ſenſibilité du corps eſt principalement dans les parties externes qui ſont les plus expoſées. A moins que la puiſſance & la bonté ſouveraine n'euſſent dû placer ſur la terre que des arbres & que des rochers, ces arrangemens ne ſont donc indignes ni de l'une ni de l'autre de ces perfections infinies. Les corps animés y ſont auſſi exempts de douleur que le demandoit leur nature & leur deſtination, & n'y ſont même aſſujettis que pour des fins de ſageſſe & d'amour.

Mais que dirons-nous de l'état de guerre univerſelle où ſont entre eux les animaux? L'homme ſe repaît impitoyablement de la chair des bêtes, tant ſauvages que domeſtiques. Ces bêtes, à leur tour, vivent, autant qu'elles le peuvent, aux dépens des autres eſpèces. Parmi les poiſſons, les grands mangent les petits. Non-ſeulement leur inſtinct naturel y porte ces créatures, mais encore la nature les a toutes pourvues ou d'armes ou d'induſtrie pour ſatisfaire leurs inclinations, & pour ſe ſaiſir de leur proie. L'objet étonne; & quantité de gens oſent dire que c'eſt dans la création un défaut qui ne devoit pas venir d'un être tout bon & tout ſage. Examinons donc la choſe, & commençons par l'eſpèce humaine.

Que l'homme ſoit ſupérieur en rang & en excellence à toutes les autres créatures qui ſont dans l'air, dans les mers & ſur la terre, c'eſt ce que l'on ne conteſtera pas. Cette ſupériorité ſe trouve trop bien marquée dans celle de l'entendement, de la raiſon, des connoiſſances & de la liberté, pour laiſſer là-deſſus aucun doute; que cela même donne à l'homme un droit naturel de domination ſur ces créatures, c'eſt encore ce qui paroît évident. A en conſidérer la ſtructure, les qualités & les penchans, on voit que la plupart ont été faites pour notre uſage, les unes pour nous ſoulager & les autres pour nous divertir. Cette idée que la raiſon nous en donne, & qui ſe tire de la nature

même des choses, est aussi celle que l'écriture nous en a donnée. « Dieu, dit-elle, benit l'homme » & la femme, & leur dit : foisonnez & multipliez, & remplissez la terre, & l'assujettissez, » & avez seigneurie sur les poissons de la mer & » sur les oiseaux des cieux, & sur toute bête » qui se meut sur la terre. Quoique ces paroles ne disent point en termes formels que la seigneurie qui renfermoit essentiellement le droit de vie & de mort, s'étendit à celui de s'en repaître, il semble que ce dernier est une conséquence tacite de l'autre, puisqu'après tout, c'est le seul usage que l'homme puisse faire de son empire sur les poissons, de même que sur la plupart des oiseaux & des bêtes des champs, qui, sans cela, ne sauroient lui être ni d'aucun plaisir, ni d'aucune utilité dans la vie. Mais il est sûr au moins que, soit explication de l'ancien ordre, ou grace nouvellement accordée, Dieu assigna cette nourriture aux hommes après le déluge. « Dieu benit » Noé & ses fils, & leur dit : foisonnez & multipliez, & remplissez la terre, & votre crainte » sera sur toute bête de la terre & sur tous les » oiseaux des cieux, de même que sur tout ce » qui se meut sur la terre & sur tous les poissons » de la mer. Ils sont laissés entre vos mains ; tout » ce qui se meut ayant vie vous sera pour viande ; » je vous ai donné le tout comme l'herbe verte. » La moindre attention nous découvre d'ailleurs que cet ordre, ou, si l'on veut, que cette permission est entièrement conforme aux premières vues de la nature, puisque la chair de la plupart des animaux est une nourriture très-saine & très-ragoûtante. Qu'y a-t-il donc en cela qui soulève ? Ce n'est point la qualité de l'aliment prise en elle-même. C'est uniquement l'espèce de dureté qu'il paroît y avoir à priver les bêtes de leur vie, lorsqu'elles se portent le mieux ; à terminer tout-à-coup leurs plaisirs, lorsqu'elles en jouissent avec le plus de satisfaction, & à leur donner une mort qui n'est pas moins violente qu'elle est peu naturelle. Quelques observations là-dessus ne seront pas inutiles pour dissiper ce phantôme.

Nous reconnoissons volontiers que le droit de vie & de mort que l'homme a sur les bêtes peut être sujet à des abus, que la raison & la révélation condamnent également. La domination de l'homme doit être humaine ; la cruauté qui se plaît à voir souffrir & à faire souffrir n'est pas moins injuste en elle-même que contraire aux inclinations de notre nature. Les bêtes en sont incapables, & quelques maux qu'elles se fassent entre elles, on sait que ce n'est ni par haine ni par malice proprement dite. L'homme seul est susceptible de ces passions, & l'usage qu'il en fait contre les animaux qui lui sont soumis, n'est ni autorisé ni justifié par l'empire que la nature lui donne sur elles. C'est en partie, à mon avis, pour cela que la plupart des nations, & que tous les peuples civilisés se sont fait une loi de ne point manger de chair crue. Il me semble au moins que ce fut l'objet principal de ce que Dieu dit à Noé & à ses enfans : » Toutefois vous ne mangerez point de chair » avec son ame, qui en ait le sang ; » défense qui fut renouvellée par la loi de Moïse. « L'ame de » toute chair est son sang avec son ame ; c'est » pourquoi j'ai dit aux enfans d'Israël, vous ne » mangerez le sang de nulle chair ; car l'ame de » toute chair est son sang, quiconque en mangera » sera retranché. » Le sens propre & direct de cette interdiction ne peut être mieux vérifié que par une histoire qui se trouve dans le premier livre de Samuel, à laquelle je dois renvoyer le lecteur. Je crois bien qu'il n'en faut exclure ni le sens moral ni le sens physique ; mais enfin il est clair que la première vue du législateur y étoit de condamner dans les hommes toute espèce d'inhumanité envers les bêtes. Il reste donc à savoir s'il entre quelque cruauté effective dans la simple action de faire mourir les bêtes & de s'en nourrir après qu'elles sont mortes.

Pour en juger sainement, je remarque d'abord qu'elles sont toutes mortelles. Elles doivent nécessairement perdre la vie à quelque heure, & mille accidens divers les en privent. Que ce soit la main de l'homme qui la leur ôte, ou que ce soit tantôt la vieillesse & tantôt quelque maladie qui le fassent, quelle est la différence réelle, à considérer la chose par rapport à ces créatures elles-mêmes ? S'il y a quelque mal dans l'action humaine qui mette fin à la durée de leur existence, il n'est absolument que l'ordre qui émane du créateur, en les assujettissant à la mort ; & n'avons-nous pas déjà remarqué que cet ordre ne péche ni contre une bonté, ni contre une sagesse, ni contre une puissance qui sont également infinies ?

Mais, dit-on, ce n'est pas tant la mort que l'on donne aux bêtes, pour s'en nourrir, qui forme l'objet de l'objection, que c'est la manière dont on la leur donne. On suppose donc aussi que semblables aux hommes, elles en ont des idées qui la leur rendent terrible. Cependant un peu de réflexion suffit pour convaincre que cela ne peut être. Ce que Saint Paul appelle l'*aiguillon de la mort*, la prévision d'un dernier moment du temps qui commence un état éternel, les regrets de perdre pour jamais une vie dont on a criminellement abusé, l'appréhension d'un jugement qu'on est sur le point de subir, la cruelle incertitude du succès que l'on doit s'en promettre, tout cela ne convient qu'à des êtres doués de raison & d'intelligence ; les autres ne peuvent savoir ce que c'est, & la mort la plus violente est pour eux plus douce & moins douloureuse que celle qui est causée par les maladies.

Ajoutons à ceci que les bêtes qui servent à la nourriture de l'homme, tirent de grands avantages de cette partie de leur destination. Par là elles sont un des plus grands objets de nos soins & de notre industrie. Sans nous, la plupart ne pour-

roient subsister. Nous cultivons la terre pour elles; nous leur donnons des alimens aux heures convenables, nous les garantissons de mille dangers, nous leur procurons tous les agrémens qu'elles peuvent avoir dans la vie. En envisageant leur condition sous ce point de vue, si vous la comparez avec celle des animaux qui nous sont entièrement inutiles, n'est-elle pas infiniment plus heureuse, ou croit-on qu'une mort peut-être accélérée ne trouve pas une ample compensation dans ces plaisirs de leur vie?

Qu'il nous soit encore permis de faire observer que l'on se choque, sans aucune juste raison, de l'arrangement naturel qui fait que les animaux s'entredétruisent, pour vivre les uns aux dépens des autres. On conviendra que la chose ne pouvoit être évitée, si l'on considère qu'il y a un nombre infini de très-petits êtres animés, qui ne se nourrissant guères que de végétaux, s'y attachent, s'y logent, y passent toute leur vie, & qui par conséquent ne peuvent que devenir la pâture de plus gros animaux qui broutent l'herbe, les feuilles & les légumes qui servent de gîte aux premiers. Dira-t-on que la création seroit plus parfaite, qu'il y régneroit plus de sagesse & plus de bonté, si elle étoit moins remplie, si la gradation des êtres animés étoit moins grande en diminuant, s'il n'y en avoit pas de ces espèces qui échappent insensiblement à la vue? Mais qui ne voit au contraire que c'est-là ce qui fait une des plus grandes beautés, une des plus grandes perfections de l'ouvrage?

Nous prions enfin les personnes qui regardent comme un *mal*, ou comme une irrégularité choquante dans la nature, que les hommes donnent la mort à diverses bêtes pour s'en nourrir, nous les prions, dis-je, de considérer que le mal seroit bien plus grand, que le désordre seroit bien plus sensible, si cela ne se faisoit pas. Supposé que l'on permît à ces bêtes de multiplier tout autant qu'elles peuvent, & de ne mourir que de vieillesse ou que de maladie, qu'en arriveroit-il? L'abondance en seroit bientôt à charge au genre humain; on ne voudroit pas faire la dépense de leur nourriture; les domestiques devenues sauvages, ravageroient tous nos champs: l'air infecté de leurs cadavres, seroit par-tout chargé des plus malignes vapeurs. Ce fut ainsi que celui de l'Egypte se corrompit d'une façon si dangereuse; & c'est encore ainsi qu'il est si mauvais dans tous les déserts où se tiennent les serpens & les scorpions. Ce n'est là sans doute qu'une foible partie des incommodités qui résulteroient infailliblement d'un ordre que l'on s'imagine devoir être plus sage & plus rempli de bonté que celui qui a été établi par la providence; & cela pourtant ne suffit-il point pour convaincre tout homme qui pense, que le remède seroit sans comparaison pire que le *mal*?

A présent la conséquence de toutes ces considérations est facile à tirer. Il s'ensuit, avec la dernière clarté, que tout ce qu'on appelle *mal naturel*, & que certaines gens veulent nous faire regarder comme indigne d'une bonté, d'une puissance & d'une sagesse infinie, n'est point un *mal*, à parler proprement & à toute rigueur, n'étant à cet égard que le résultat unique de l'imperfection qu'il doit y avoir en des êtres, qui étant créés, doivent être finis. Aucune partie de la création n'est nécessaire. Il n'y en a pas une seule qui n'eût pu ne pas exister, ou exister d'une autre manière. Tout ce qu'elles sont & tout ce qu'elles ont est l'ouvrage d'un Dieu parfaitement libre, dont la volonté, qui leur a donné l'existence, en règle aussi en tout la durée. Pour bien juger donc de chacune en particulier, on doit les considérer dans leurs relations respectives avec le tout qu'elles composent. Il falloit dans ce tout de l'harmonie & de l'ordre; il y falloit donc de la subordination dans les diverses parties. Les unes devoient être plus excellentes que les autres; & la chose qui a été faite dira-t-elle à celui qui l'a faite, pourquoi m'as-tu faite ainsi? Le potier n'a-t-il pas le pouvoir sur l'argile, de la même masse d'en faire un vaisseau à honneur & un autre à déshonneur? Donc encore rien de plus téméraire, de plus injuste & de plus mal fondé que les objections contre un Dieu créateur, ou contre l'unité de ce principe, que l'on tire du *mal physique*. Passons maintenant à celle que l'on fonde sur le *mal moral*.

Du mal d'imperfection dans le monde intellectuel, ou du mal moral.

Il n'est point étonnant que les difficultés que l'incrédule tire du *mal moral*, & qu'il étale avec industrie contre la religion, fassent tant d'impression sur la plupart des esprits. Le gros du genre humain en peut facilement être la dupe; il y a peu de gens qui aient par eux-mêmes assez de lumières pour percer les sophismes. Les uns n'ont pas eu les moyens d'acquérir le degré de connoissances qui leur seroient nécessaires, & les autres ne s'en trouvent pas le temps, ou manquent pour cela tantôt de capacité, & tantôt d'inclination. Trop occupés ou trop paresseux, ils aiment mieux se rendre aux objections, que se donner la peine de les approfondir. Le sujet en lui-même est effectivement très-difficile, ce qui ne vient néanmoins que du peu d'étendue naturelle de notre esprit, qui ne pouvant embrasser le tout, n'en voit presque jamais que les parties. Dans le bâtiment le plus régulier, un homme qui ne s'entend point en architecture trouvera des endroits défectueux & qu'il voudroit corriger. Ce n'est pas que l'architecte n'ait eu ses raisons, & que, dans ces endroits-là même, les plus grandes finesses de son art n'y aient été quelquefois déployées; mais le censeur les blâme, parce qu'il ignore bien des choses qu'il lui faudroit savoir pour en bien juger, & sur-tout parce qu'il envisage trop à part ce qui

le choque, sans le considérer dans les relations avec le reste de l'édifice. Il en arrive de même dans les jugemens que l'on porte sur le magnifique ouvrage de la création : l'ennemi du créateur ne vous montre dans ce grand ouvrage qu'un petit coin ou qu'une légère parcelle, qui, dans son détachement, paroît tout autre chose qu'elle n'est dans sa place; & vous donnez aussi-tôt gain de cause à l'athée. La précipitation est impardonnable, & quand on connoît les bornes étroites de l'entendement humain, on devroit mieux se précautionner contre de semblables illusions. Rien de plus vrai, & rien dont il ne nous importeroit plus d'être bien pénétrés, que ce qu'a dit un apôtre : *nous ne connoissons qu'en partie.*

La solidité de cette réflexion ne paroîtra point douteuse aux personnes sensées qui auront daigné faire attention sur ce que nous avons dit de la cause du *mal* dans le monde matériel & visible. Ce n'est après tout qu'un *mal* d'imperfection, qui est absolument inévitable dans toutes les choses créées, parce qu'elles sont toutes finies. A cela près qu'il a plu au créateur de donner l'existence à une infinité d'êtres bornés, & qu'il en a fait un tout, dont il étoit nécessaire que les uns fussent plus ou moins excellens & parfaits que les autres, il ne s'y trouve rien ni dans le gros ni dans le détail, qui démente les perfections souveraines de l'être suprême, rien même où les traits n'en brillent avec magnificence. Il n'en sauroit être autrement dans le monde intellectuel & moral, & pour s'en tenir à l'homme, qui est des créatures intelligentes celle que nous connoissons le mieux, & à laquelle aussi nous prenons le plus prochain intérêt, il est évident que l'on doit le prendre en son tout, avant que de prononcer, comme on le fait quelquefois, contre la sagesse & contre la bonté du Dieu qui les a mis dans le monde. Si l'on se rappelloit d'un côté les facultés & les perfections qui appartiennent en propre à la nature humaine, en les envisageant dans leurs degrés & dans leurs étendues; si de l'autre on considéroit les objets naturels de ces perfections & de ces facultés, puisque c'est dans l'usage qu'elles en font que consistent la vertu & le vice, le bien & le mal; & si l'on pesoit enfin les motifs qui conviennent à une intelligence semblable pour la déterminer dans ses actions, on trouveroit aisément la source du *mal moral* dans l'imperfection naturelle de la créature, quelque souverainement parfait qu'en soit le créateur.

Cela même suffiroit aussi pour découvrir la foiblesse des objections que certaines gens s'imaginent être fort redoutables. Les platoniciens demandoient d'où vient le mal, puisque tout ce que Dieu fait est bon? Les épicuriens disoient aussi, au rapport de Lactance : si Dieu veut & peut ôter le mal, ce qui est la seule chose qui convienne à sa nature d'où viennent les maux, & pourquoi ne les ôte-t-il pas? Si les stoïciens représentoient avec sagesse que la corruption de l'homme ne vient que de l'abus qu'il fait de sa raison, les académiciens répondoient, selon Cicéron, qu'il auroit mieux valu que les Dieux immortels n'eussent pas donné la raison à l'homme, que de la lui donner à ce funeste prix. Tout cela, comme on voit, ne prouve rien, parce qu'il prouve trop; car il s'ensuivroit que Dieu n'auroit rien dû créer, puisqu'après tout il ne pouvoit donner l'existence qu'à des êtres finis & par conséquent imparfaits. Ce n'est donc qu'à l'aide des déclamations oratoires ou poétiques, par lesquelles on embrouille les idées, que l'on embarrasse les esprits, en appellant aux passions sur une chose dont il n'appartient qu'à la saine & tranquille raison de juger.

Pour s'en convaincre, tenons-nous-en aux difficultés qui ont été poussées avec tant de force par le défenseur moderne du manichéisme. Peu content de les donner pour des difficultés, il a même prétendu que l'on ne sauroit y répondre; il les a tirées ou des idées naturelles que la Philosophie nous donne du premier être, ou de celles que l'écriture nous en a données. Ecoutons-le parler lui-même sur ces deux chefs.

Voici de quelle manière il s'exprime sur le premier, en raisonnant contre un philosophe qui soutient la thèse opposée à la sienne. « Pendant qu'il » voudra philosopher, dit-il, on lui soutiendra que » s'il répugne à la nature de Dieu de produire » le péché, il répugne à la même nature de produire des créatures qui produisent le péché infailliblement dans les circonstances qu'il leur » choisira; car, selon nos idées les plus distinctes, » c'est toute la même chose de commettre un » meurtre soi-même, ou de faire trouver un » homme dans les circonstances où l'on sait certainement qu'il sera tué ». Il y revient dans son Dictionnaire, en faisant tenir aux pauliciens le langage suivant. « Si nous ne dépendions que d'une » cause toute-puissante, infiniment libre & qui » dispose universellement de tous les êtres selon » le bon plaisir de sa volonté, nous ne devons » sentir aucun *mal*, tous nos biens doivent être » purs, nous n'y devons jamais trouver le moindre » dégoût. L'auteur de notre être, s'il est infiniment bienfaisant, se doit faire un plaisir continuel de nous rendre heureux & de prévenir » tout ce qui pourroit troubler ou diminuer notre » joie ».

Quant aux objections que M. Bayle a fait mine de puiser dans l'écriture, le précis en est contenu dans les paroles suivantes. « Les pères de l'église » n'ont guères bien répondu aux objections qui » se rapportent à l'origine du *mal*. Ils auroient » dû abandonner toutes les raisons *à priori* comme » des dehors... qu'on ne sauroit garder. Il falloit se contenter des raisons *à posteriori*.... Il » n'y a, selon l'écriture, qu'un bon principe.... » Voilà un rempart impénétrable, & cela suffit » pour rendre victorieuse la cause des orthodoxes,

» encore que leurs raisons *à priori* puissent être » réfutées. Mais le peuvent-elles être, me dira-» t-on? Oui, répondrai-je, la manière dont le » *mal* s'est introduit sous l'empire d'un souverain » être infiniment saint, infiniment puissant, est » non-seulement inexplicable, mais même incom-» préhensible, & tout ce qu'on oppose aux rai-» sons pourquoi cet être a permis le *mal*, est plus » conforme aux lumières naturelles & aux idées » de l'ordre, que ne le sont pas ces raisons.... » On ne conçoit pas que le premier homme ait » pu recevoir d'un bon principe la faculté de » faire le *mal*; cette faculté est un vice, tout ce » qui peut produire le *mal* est mauvais, puisque » le *mal* ne peut naître que d'une cause mau-» vaise.... Il est impossible de comprendre que » Dieu n'ait fait que permettre le péché; car une » simple permission de pécher n'ajoutoit rien au » franc arbitre, & ne faisoit pas que l'on pût » prévoir si Adam persévéreroit dans son inno-» cence, ou s'il en décheroit..... Le principe » unique que vous admettez a voulu de toute éter-» nité, selon vous (moliniste), que l'homme pé-» chât, & que le premier péché fût une chose con-» tagieuse; qu'elle produisît sans fin & sans cesse » tous les crimes imaginables sur toute la surface » de la terre; ensuite de quoi il a préparé au » genre humain dans cette vie tous les malheurs » qui se peuvent concevoir, la peste, la guerre, » la famine, la douleur, le chagrin; & après cette » vie, un enfer où presque tous les hommes se-» ront éternellement tourmentés d'une manière » qui fait dresser les cheveux, quand on en lit les » descriptions. Si un tel principe est d'ailleurs par-» faitement bon, & s'il aime la sainteté infini-» ment, ne faut-il pas reconnoître que le même » Dieu est tout à-la-fois parfaitement bon & par-» faitement mauvais, & qu'il n'aime pas moins » le vice que la vertu? »

Telles sont, en substance, les difficultés que M. Bayle a étalées dans ces derniers temps avec tant d'apparat. Elles ne diffèrent point essentiellement de celles que firent anciennement valoir les disciples d'Epicure & de la nouvelle académie. Le chrétien y a seulement ajouté plus de fiel, parce qu'il a eu le moyen que les autres n'eurent pas, de mettre en jeu la révélation chrétienne. A cela près, ce n'est encore que jeu d'esprit, que déclamation, ou que pure pétition de principes.

Car il est clair d'abord que des idées philosophiques que la raison nous donne naturellement de l'être suprême, il ne s'ensuit nullement que des êtres créés, & par conséquent finis, doivent être impeccables. Il est évident au contraire que toute intelligence bornée est par cela même dans la possibilité naturelle de tomber dans l'erreur & par conséquent dans le vice. De sorte qu'à raisonner comme le fait ce moderne, il faudroit dire que la souveraine perfection de Dieu ne lui permettoit pas de créer aucun être qui fût au-dessus des plantes & des rochers, ou plutôt de rien créer du tout. L'unique moyen d'empêcher l'imperfection dans les créatures, c'étoit de n'en faire aucune; car si Dieu, sans déroger à ses attributs, a pu créer quelque chose, il n'y a point de milieu; ou il n'a pu créer que des souches & que des cailloux, ou s'il a pu créer des intelligences, il doit avoir eu la liberté parfaite de les placer dans l'état qui lui a paru le plus convenable, & de leur prescrire aussi des loix de conduite qui y répondoient. M. Bayle qui, sans le dire, s'est apperçu du dilemme, a pris sans façon son parti là-dessus, & n'a fait des êtres intelligens que de simples & pures machines sans action & sans liberté; c'est-à-dire, qu'il n'en a fait à la lettre que des cailloux & des souches.

Prenez garde à ce qu'il fait dire aux manichéens, & qu'il donne pour un de leurs plus forts argumens. « Par les idées que nous avons d'un être » créé, nous ne pouvons point comprendre qu'il » soit un principe d'action, qu'il se puisse mouvoir » lui-même, & que recevant dans tous les momens » de sa durée son existence & celle de ses facul-» tés; que la recevant, dis je, toute entière d'une » autre cause, il crée en lui-même des modalités » par une vertu qui lui soit propre. Ces moda-» lités doivent être ou indistinctes de la subs-» tance de l'ame, comme veulent les nouveaux » philosophes, ou distinctes de la substance de » l'ame, comme l'assurent les péripatéticiens. Si » elles sont indistinctes, elles ne peuvent être pro-» duites que par la cause qui peut produire la » substance même de l'ame: or il est manifeste que » l'homme n'est point cette cause, & qu'il ne peut » l'être. Si elles sont distinctes, elles sont des êtres » créés, des êtres tirés du néant, puisqu'ils ne » sont pas composés de l'ame ni d'aucune autre » nature préexistante; elles ne peuvent donc être » produites que par une cause qui peut créer. » Or toutes les sectes de Philosophie conviennent » que l'homme n'est point une telle créature; & » qu'il ne peut l'être...... La cause ne pou-» vant donc pas être mue par une simple permis-» sion d'agir, & n'ayant pas elle-même le prin-» cipe du mouvement, il faut de toute nécessité » que Dieu la meuve; il fait donc quelque autre » chose que de lui permettre de pécher ».

N'est-ce pas dire sans équivoque que Dieu, dans toute l'étendue de sa toute-puissance, ne sauroit former une créature libre & capable de se mouvoir par elle-même? A ce compte, Dieu est la cause immédiate de ce qui se fait dans l'univers; & ne l'est pas moins par rapport aux intelligences que par rapport à la matière. Donc les hommes absolument incapables de vertu & de vice, de bien & de *mal moral*, ne doivent être ni récompensés ni punis de ce qu'ils font, puisqu'ils ne font jamais que passifs. N'entreprenons point ici de combattre dans les formes un systême si monstrueux. Il en est de la liberté dans les êtres intel-

ſigens comme du mouvement dans les corps. Si l'expérience ne la prouve pas ſuffiſamment & démonſtrativement même à chacun, il n'y aura point de raiſonnement qui le faſſe. Mais, ſans entrer dans cette diſcuſſion, qu'il nous ſoit permis de faire obſerver l'extrémité cruelle où l'eſprit de diſpute a pu jeter M. Bayle. Recourir au dogme de la néceſſité parfaite dans les actions humaines, & poſer le fataliſme le moins mitigé, pour en conclure la réalité de deux principes créateurs, c'eſt ſe moquer de toute la terre; car bien loin que cela en prouve deux, il prouveroit au contraire qu'il n'y en a point du tout, & le défenſeur du manichéiſme ſe trouve enfin n'avoir travaillé que pour le plus groſſier athéiſme.

Si cet auteur s'eſt ainſi joué de la raiſon, il n'en a pas moins fait de l'écriture. Tantot confondant des déciſions purement humaines avec celles de la révélation; tantôt preſſant à toute rigueur des expreſſions figurées; toujours ſans examen & ſans choix, adoptant la première interprétation qui peut lui donner quelque priſe, tout lui ſert, tout l'accommode pour venir à ſes fins. C'eſt ainſi qu'il ſe prévaut contre tous les théologiens du chriſtianiſme, du ſens que quelques-uns donnent à ces paroles de David: « Les méchans ſe » ſont étrangés dès la matrice, ils ſe ſont égarés » dès le ventre proférant des menſonges », comme ſi l'on devoit entendre de tous les hommes ſans exception ce que le pſalmiſte limite aux méchans, & qu'en conſéquence de la dépravation d'origine, la nature humaine eût univerſellement perdu l'uſage de ſes facultés. C'eſt encore de la même manière que ſe fondant ſur les titres de *prince* & de *Dieu de ce ſiècle*, que nos écrits ſacrés donnent quelquefois au Démon, il s'autoriſe des préjugés du vulgaire, qui parmi les chrétiens fait du Diable comme le ſecond principe des manichéens. « C'eſt, dit-il, une opinion répandue de tout » temps dans le chriſtianiſme, que le Diable eſt » l'auteur de toutes les fauſſes religions; que c'eſt » lui qui pouſſe les hérétiques à dogmatiſer; que » c'eſt lui qui inſpire les erreurs, les ſuperſti» tions, les ſchiſmes, l'impudicité, l'avarice, » l'intempérance, en un mot, tous les crimes qui » ſe commettent dans le monde; que c'eſt lui qui » a fait perdre à Adam & à Eve leur état d'in» nocence; d'où il s'enſuit qu'il eſt la ſource du » *mal moral*, & la cauſe de tous les malheurs de » l'homme. Il eſt donc le premier principe du *mal* ». C'eſt enfin dans le même eſprit qu'il pèſe avec tant d'emphaſe ſur les deſcriptions que le Saint Eſprit nous a données des peines de l'éternité, comme ſi de ces deſcriptions expliquées par le bon ſens & par la nature même des choſes, il n'étoit pas aiſé de conclure que dans le dernier jugement, Dieu réglera la rétribution des peines ſur les loix de la plus parfaite équité.

C'eſt-là, comme on voit, abuſer étrangement de l'écriture contre l'écriture elle-même. Mais comme on prétend juſtifier cet abus par l'autorité de quelques ſyſtêmes théologiques, on me permettra bien de faire obſerver que l'excuſe n'eſt point recevable, & s'il en faut donner les raiſons, je le ferai par les règles ſuivantes.

1°. L'écriture eſt un recueil d'ouvrages mêlés. Il y a de la proſe & des vers, de l'hiſtoire & des prophéties. Le but principal en eſt d'inſtruire les hommes de leurs devoirs & de les y porter. Mais le ſtyle en eſt eſſentiellement varié. Quelquefois c'eſt celui des orateurs & des poëtes qui groſſit les objets, & qui en charge la peinture; quelquefois auſſi c'eſt celui du vulgaire qui adopte les expreſſions communes de la plupart des hommes & qui en ſuit auſſi les idées. Tout cela tend à la fin générale & des lecteurs judicieux ſentent bien que l'on ne doit trop preſſer ni les figures de Rhétorique, ni le langage du peuple.

2°. Il eſt donc injuſte d'y chercher toujours une préciſion philoſophique ſur quantité de queſtions importantes qui regardent l'homme lui-même. On y voit bien avec toute l'évidence poſſible que l'homme eſt une intelligence libre, qui ſe détermine par elle-même au bien ou au *mal*, & qui eſt revêtue du pouvoir de le faire. Mais lorſqu'on y lit, par exemple, que c'eſt du cœur que procèdent les mauvaiſes penſées, &c. peut-on croire que l'écriture ait voulu décider que le cœur eſt le ſiège de l'entendement; & quelle biſarrerie ou quel ridicule n'y auroit-il pas de fonder là-deſſus & ſur quantité d'autres choſes ſemblables des déciſions dogmatiques?

3°. Diſons la même choſe de quantité d'endroits où il s'agit de l'empire de Dieu ſur les hommes. Dieu y eſt le Roi ſuprême de l'univers, & les hommes n'y ſont que ſes ſujets & que ſes créatures. Auſſi tous nos devoirs n'y ſont-ils fondés que ſur ces relations, & n'y paroiſſent que comme le réſultat des loix poſitives de la divinité. C'eſt encore en vertu de cette domination ſouveraine de Dieu, que nos livres ſacrés lui attribuent ce que nous ſommes, tout ce que nous poſſédons & tout ce que nous faiſons même; & l'on ne ſauroit nier que dans un ſens, cela ne ſoit littéralement vrai. Mais lorſque l'on prétend l'entendre, comme ſi les hommes n'étoient que de pures & de ſimples machines, n'eſt-ce pas viſiblement faire dire à l'écriture ce qu'elle n'a point dit, & la mettre en contradiction avec elle-même?

4°. Il eſt établi par l'uſage conſtant de tous les peuples, que l'on emprunte des corps & des choſes ſenſibles les images des choſes ſpirituelles, & de celles qui ſe dérobent aux ſens. Lors donc qu'il s'agit de notre ame, de ſes opérations, des motifs qui la déterminent, & de la vie à venir, n'eſt-il pas naturel que la ſainte écriture y emploie diverſes figures qui doivent être priſes dans un ſens de pure analogie? Les prendre dans un ſens rigoureuſement littéral, c'eſt vouloir ſe tromper.

5°. Enfin on doit ſe ſouvenir que pour rendre ſes peintures

peintures plus vives & plus frappantes, l'écriture a fait de fréquentes allusions aux rites des anciens peuples; à leurs coutumes, à leurs gouvernemens, à leurs langues. Les exemples en sont si communs & si connus, que nous ne devons pas nous y étendre.

Si M. Bayle avoit connu ces règles, ou qu'il eût daigné les suivre, il se seroit épargné le chagrin & la honte de tant d'écarts où il paroît avoir oublié la vénération profonde qui est due à la parole de Dieu. C'est en effet outrer le mépris pour elle, c'est l'insulter de la façon la plus cruelle & la plus indigne, que de placer perpétuellement sur son compte des opinions purement humaines qui sont contredites par toutes les lumières de la saine raison, & que de prendre ensuite le ton dévot pour prêcher le respect qu'elle mérite par préférence de la part des chrétiens. Ce tour ironique n'est après tout qu'un abandon que l'on fait aux libertins de la religion de l'écriture, & qu'une trahison des plus lâches. Que l'on en juge sur la manière dont le défenseur moderne du manichéisme n'a point fait scrupule de s'en exprimer, lorsqu'il lui a plu de s'appercevoir combien il s'est écarté des vrais devoirs d'un chrétien. « Il est, dit-il, plus utile » qu'on ne pense d'humilier la raison de l'homme, » en lui montrant avec quelle force les héréfies » les plus folles, comme sont celles des Manichéens, se jouent de ses lumières, pour embrouiller les vérités les plus capitales. Cela doit » apprendre aux Sociniens qui veulent que la raison soit la règle de la foi, qu'ils se jettent dans » une voie d'égarement qui n'est propre qu'à les » conduire de degré en degré jusqu'à nier tout, » ou jusqu'à douter de tout, & qu'ils s'engagent à » être battus par les gens les plus exécrables. » Que faut-il donc faire ? Il faut captiver son entendement sous l'obéissance de la foi, & ne » disputer jamais sur certaines choses. En particulier, il ne faut combattre les manichéens que » par l'écriture & par le principe de la soumission, » comme fit saint Augustin...... La barrière la » plus nécessaire à conserver la religion de J. C. » est l'obligation de se soumettre à l'autorité de » Dieu, & à croire humblement les mystères qu'il » lui a plu de nous révéler, quelqu'inconcevables » qu'ils soient, & quelque impossibles qu'ils paroissent à notre raison ».

En vérité, ce langage est bien choquant & bien peu sensé dans la bouche de M. Bayle, après le fréquent usage qu'il a fait des principes & des décisions qu'il attribue à l'écriture, pour défendre la cause des manichéens. Ne voilà-t-il pas un chrétien bien humble, bien modeste, bien soumis à l'autorité de Dieu, & qui s'est bien souvenu qu'il ne faut combattre les manichéens que par l'écriture? Qu'est-ce d'ailleurs qui fonde sa maxime? est-ce la raison? est-ce l'écriture elle-même? Non, ce n'est ni l'une ni l'autre, & le philosophe de Rotterdam avoit trop de lumières & trop de pénétration, pour ne s'en être pas apperçu, s'il eût été de son intérêt ou de son honneur de s'en appercevoir. De ce qu'il peut y avoir dans la religion des choses si profondes ou si élevées, que l'étroite capacité de l'esprit humain ne sauroit y atteindre, s'ensuit-il que la raison ne puisse juger de celles qui sont naturellement à sa portée, ou que la révélation y a mises ? A cet égard, la maxime d'une soumission implicite ne seroit ni moins fausse ni moins ridicule que celle que l'on poseroit en Physique, que nos yeux ne peuvent juger de ce qu'ils voient, parce qu'il peut y avoir des objets que leur éloignement dérobe à notre vue. Passe pourtant encore si Dieu nous eût interdit dans sa parole de faire usage de notre raison sur toutes les choses qui sont de la foi. Mais dans quel endroit des écrivains sacrés trouve-t-on rien de semblable ? Pour moi, j'y vois par-tout le contraire. J'y vois que la religion chrétienne est en son tout un service de raison, que les chrétiens sont mis dans l'obligation d'examiner les écritures, d'examiner toutes choses, d'éprouver les esprits, & quantité d'autres choses de la même nature, qui supposent de notre part une foi raisonnée & une foi éclairée.

Il est vrai qu'à entendre parler M. Bayle, la foi ne raisonne ni ne cherche à s'éclairer. Il est donc d'avis qu'elle est non-seulement distincte de la raison, mais encore qu'elle lui est opposée. Mais si nous lui demandions quelque passage de l'écriture qui fonde ce sentiment, pourroit-il en donner ? Il y a bien eu peut-être des scholastiques & des théologiens qui se sont exprimés de la sorte; mais l'auteur divinement inspiré qui l'a fait nous est inconnu. Nous voyons même que saint Paul exclut si peu des objets de la foi les vérités où la raison nous conduit, qu'il en fait comme la base & l'essence de la religion. Il faut, dit cet apôtre, que celui qui vient à Dieu croie que Dieu existe, & qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent.

Cependant, dit l'auteur, les objets de la foi sont des mystères, & la religion de Jesus-Christ nous met dans l'obligation de croire humblement ces mystères, quelque inconcevables qu'ils soient, & quelque impossibles qu'ils paroissent à notre raison. Admirons en ceci l'étrange effet des illusions volontaires! M. Bayle n'ignoroit pas qu'il donnoit au mot de *mystère* un sens que les écrivains sacrés ne lui donnèrent jamais; il le prend gratuitement pour un dogme inconcevable & que la raison juge impossible; & parce que ce mot se trouve dans l'écriture, il se croit fondé à conclure qu'il y a dans cette écriture de dogmes qui sont inconcevables, & qui paroissent impossibles à la raison. Quoi donc! avant de faire cette insulte à la religion de Jesus-Christ, n'étoit-il pas d'un honnête homme d'examiner s'il donnoit à ce terme la signification que Jesus-Christ & que ses apôtres lui donnèrent ? J'avoue qu'ils nommèrent

ainsi diverses parties de la révélation, que la raison seule & par elle même n'auroit pu découvrir, & que nous ne savons par conséquent, que parce que Dieu nous les a découvertes. Mais qu'après que Dieu nous les a révélées, la raison ne puisse en juger, c'est ce que ni Jesus-Christ ni ses apôtres n'ont jamais dit. Au contraire, le premier dit à ses disciples qu'il leur est donné de connoître les mystères du royaume des cieux; & saint Paul ajoute, en parlant de la rédemption par notre sauveur, que c'étoit un mystère dans les temps jadis, mais qui est maintenant manifesté & donné à connoître.

A ces preuves de la mauvaise foi que le défenseur moderne des manichéens fait paroître dans son usage de l'écriture, ajoutons l'abus visible qu'il a fait de deux citations, l'une d'Isaïe, & l'autre de saint Paul. Dans le prophête on lit ces paroles : « car mes pensées ne sont pas vos pensées, » & mes voies ne sont pas vos voies, dit le » seigneur »; & si l'on en croit M. Bayle, cela veut dire que le bien est en Dieu d'une nature si différente de ce qu'il est dans l'homme, que notre raison, qui ne comprend rien à ce que Dieu dit & fait, ne doit pas entreprendre de l'approfondir. Quel commentaire! quelles idées ! Le bien est en Dieu si peu différent de ce qu'il est dans l'homme, que l'écriture appelle par-tout ce dernier à l'imitation de l'être suprême ; & si l'on daigne jeter les yeux sur la liaison du discours dans l'endroit indiqué d'Isaïe, on y verra d'abord que l'opposition entre les voies de Dieu & celles des hommes ne tombe que sur les méchans, dont la conduite est en effet dans l'opposition la plus directe à ses loix & à sa sainteté. « Que le méchant délaisse son train, & l'homme outrageux ses pensées, & qu'il retourne à l'éternel, & il aura pitié de lui, & à notre Dieu, car il pardonne tant & plus ; car mes pensées ne sont pas vos pensées, & mes voies ne sont pas vos voies, dit l'éternel. Car autant que les cieux sont élevés par dessus la terre, autant mes voies sont élevées par-dessus vos voies, & mes pensées par-dessus vos pensées ». Cela veut bien dire que Dieu est infiniment plus sage, plus saint & plus pur que les hommes; mais il faut avoir les yeux faits d'une manière bien étrange, pour y voir ce que M. Bayle a prétendu y découvrir.

On trouve le même aveuglement, volontaire sans doute, dans la citation de saint Paul. Cet apôtre ayant traité de la réjection des juifs & de la vocation des gentils, s'écrie enfin là-dessus : O profondeur des richesses & de la sagesse & de la connoissance de Dieu ! que ses jugemens sont incompréhensibles, & que ses voies sont impossibles à trouver ! & voici ce que M. Bayle en conclut : « Les écrits de saint Paul nous apprennent, dit- » il, que ce grand apôtre s'étant proposé les » difficultés de la prédestination, ne s'en tira que » par le droit absolu de Dieu sur toutes les créa- » tures, & que par une exclamation sur l'incom- » préhensibilité des voies de Dieu. Eût-il pu si- » gnifier plus clairement que par une telle solu- » tion, combien le dogme des décrets de Dieu » sur la destinée des élus & des réprouvés est » inexplicable ? N'est-ce pas dire en termes bien » clairs que la prédestination est un des mystères » qui accablent le plus la raison de l'homme, & » qui demandent le plus invinciblement qu'elle » s'humilie sous l'autorité de Dieu » ? De quoi s'agit-il donc dans ce chapitre XI de l'épître aux romains ? Nous venons de le dire. Il s'y agit de l'ancien peuple rejeté sous l'évangile pour faire place à toutes les nations ; événement auquel ni les uns ni les autres ne s'attendoient, & dans lequel Dieu a manifesté sa liberté parfaite dans la distribution de ses graces. Admirer donc avec surprise cette révolution, & reconnoître que, comme d'un côté elle étoit contraire à l'attente des juifs, de l'autre, on ne pouvoit en assigner de raison que le bon plaisir de Dieu qui dispense à qui il veut ses bienfaits, est-ce dire en effet que Dieu agit sans raison, & que nous n'y pouvons rien comprendre après que les choses sont faites ?

Il s'ensuit de ces diverses considérations que sur la question de l'origine du *mal moral*, le défenseur moderne du manichéisme n'a point fait de difficultés essentiellement différentes de celles que firent les anciens philosophes, & que les uns & les autres n'ont point considéré l'objet dans le vrai point de vue ? Pour les y rappeller, je me propose ici de faire voir que dans le monde intellectuel, non plus que dans le monde matériel, il n'y a véritablement d'autre *mal* que celui de l'imperfection, qui est inévitable dans tous les êtres qui, en vertu de leur création, sont nécessairement bornés & finis. Dans ce dessein, j'examinerai dans l'homme trois choses distinctes, 1°. les pouvoirs, les facultés ou les perfections de l'intelligence humaine, eu égard à leurs degrés & à leur étendue ; 2°. les objets propres de ces pouvoirs & de ces facultés, d'où résultent la vertu & le vice, le bien & le *mal moral* ; 3°. les motifs & les considérations qui conviennent pour déterminer les hommes, c'est-à-dire, pour les porter à la vertu, ou pour les détourner du vice. Après avoir ainsi posé nos principes, les conséquences en seront facilement tirées, pour répondre en détail aux objections que l'on entasse sur cette matière.

Des pouvoirs, des facultés ou des perfections qui appartiennent en propre à la nature humaine, eu égard à leurs degrés & à leur étendue.

Dans le coin reculé de l'univers que nous habitons, nous voyons une vaste quantité de créatures, dont les espèces sont fort différentes, & qui, par une gradation sensible, sont aussi subor-

données les unes aux autres. La raison nous dicte par analogie que les autres parties de la nature doivent être de même remplies d'êtres supérieurs à tout ce qui nous est visible, & c'est aussi ce que l'écriture confirme. Des créatures qui sont sur la terre, la plus haute espèce est l'homme, dont le psalmiste a peint la supériorité de la manière suivante : « Tu l'as fait un peu moindre que les » anges, & l'as couronné de gloire & d'honneur. » Tu l'as fait pour avoir la domination sur les » ouvrages de tes mains. Tu as mis toutes choses » sous ses pieds. »

Cet homme est un composé d'intelligence & de matière. L'éternel Dieu, dit Moïse, forma l'homme de la poudre de la terre, & souffla dans ses narines respiration de vie; de sorte que l'homme fut fait en ame vivante. Par le corps, il tient au monde matériel & visible; par l'ame, il appartient au monde invisible & spirituel; mais ces deux parties sont unies en lui par des nœuds très-intimes, & qui les assujettissent perpétuellement l'une à l'autre. Nous avons ci-dessus parlé de la première qui fonde la vie animale. Il ne nous reste plus à traiter que de l'autre.

L'ame humaine considérée comme une intelligence, ne peut être qu'une substance très-simple. Elle est cependant revêtue de divers pouvoirs, de diverses facultés, qui tirent leurs noms de leurs différens objets, ou de la différente manière de leur exercice. La première de ces facultés est la perception qui reçoit les objets qui lui sont présentés, & qui à cet égard n'est que passive. La seconde est l'entendement, qui retient les idées, qui les rassemble, qui les rappelle, qui les écarte, qui les compare entre elles, & qui en juge. La troisième est la volonté, qui se manifeste en partie dans le choix qu'elle fait de ces idées, dont les unes lui plaisent & l'attachent plus que les autres. La quatrième enfin, comme suite de la précédente, est la liberté, qui consiste dans la capacité de faire ou de ne pas faire ce que l'on juge à propos; nul être, selon la définition d'Aristote, n'étant libre, que celui qui se détermine par lui-même. Faudroit-il prouver que tout cela se trouve dans l'homme ? Je ne le crois pas, puisqu'il n'y a qu'à se connoitre & s'étudier un peu pour ne pouvoir en douter.

Mais bien que tous les hommes possèdent ces mêmes facultés, on ne sauroit dire qu'ils les possèdent tous dans les mêmes degrés & dans la même étendue. C'est une suite de la subordination graduelle des créatures. La nature humaine étant placée immédiatement entre l'ange & la brute, les hommes tiennent aussi plus ou moins à l'un & à l'autre, y en ayant parmi eux qui approchent des pures intelligences, & y en ayant aussi qui paroissent presque se confondre avec les animaux dépourvus de raison.

Outre ces facultés principales qui sont communes à tous les êtres intelligens, on en découvre dans l'homme d'un second ordre, dont les unes viennent de l'esprit, & les autres du corps. Les premières sont des dispositions ou des penchans originaires de l'entendement. Ici nous trouvons le sens moral, qui discerne le *mal* du bien, & l'inclination naturelle au bien, qui y porte également tous les hommes. De ces penchans intellectuels, les philosophes payens tirèrent tous les fondemens de la morale, en les distinguant en quatre ordres, qu'ils rapportèrent aux quatre vertus cardinales, & qu'ils dirent être le desir de la vérité, l'amour de la société, le sentiment de l'honneur, & l'estime de l'ordre.

Les autres inclinations qui viennent du corps sont la source des passions, dont les unes, comme nécessaires pour la conservation de la santé & de la vie, telles que la faim & la soif, appartiennent proprement à la vie animale, & agissent sur nous en tous sens de la même manière que sur tous les animaux. Mais il y en a d'autres, telles que la haine, l'amour, &c. qui, à certains égards, ne se rencontrent que dans l'homme, la brute n'en étant susceptible que pour les objets présens, au lieu que par rapport à nous, elles s'étendent aussi sur le passé & sur l'avenir.

Or, comme à prendre séparément chacune de ces facultés & de ces affections, il n'y en a point qui n'ait ses fins & ses usages, & que par conséquent il n'en est aucune qui de sa nature soit mauvaise, il est certain aussi que leur union qui les rassemble dans l'homme, ne les a point perverties, & qu'à l'égard de cette créature, ainsi qu'à celui de toutes les autres, Moïse a eu raison de dire que Dieu vit tout ce qu'il avoit fait, & qu'il étoit très-bon; ce que le sage confirme, en disant que Dieu a fait l'homme droit. Ceci ne doit pas néanmoins s'entendre de la bonté absolue; car, en ce sens, il n'y a qu'un seul bon, qui est Dieu. La bonté relative est la seule qui convienne aux êtres créés, & quoiqu'ils soient tous parfaits en leurs espèces, on peut dire que les uns sont meilleurs ou moins bons que les autres, parce qu'étant tous essentiellement imparfaits, en tant que bornés & finis, les perfections qu'ils possèdent ne sont pas en tous dans les mêmes degrés & de la même étendue, sans parler de la diversité du rang que le créateur leur assigne & des fins qu'il s'y est proposées. Dans ce sens relatif, & lorsque l'on compare les créatures entre elles, il est clair que la plante est au-dessous de la brute, que la brute est inférieure à l'homme, & que l'homme n'égale point l'ange.

Il est donc très-visible que dans une créature telle que nous venons de décrire l'homme, il n'y a de *mal* que celui qui se trouve dans son imperfection naturelle, ou que dans l'abus qu'elle fait de ses affections & de ses facultés; abus qui n'est lui-même qu'une suite nécessaire de cette imperfection. Pour empêcher qu'elle n'y puisse tomber ou qu'elle n'y tombe, il faudroit ou la faire ce

qu'elle n'est pas, ou faire qu'elle ne fût pas ce qu'elle est; c'est-à-dire, qu'il faudroit pour cela que le créateur donnât à ses facultés intellectuelles plus de force & plus d'étendue, & qu'il modifiât aussi son corps de telle manière qu'il ne fût plus sujet aux mêmes passions. C'est de cet heureux changement, qui doit nous élever un jour a la participation de la nature angélique, qu'il est dit dans l'apocalypse, Dieu essuiera toutes larmes de leurs yeux, & la mort ne sera plus, & il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni travail; car les premières choses sont passées; & dans saint Marc, quand ils seront ressuscités des morts, ils ne prendront point de femmes, & les femmes ne seront point données en mariage; mais ils seront comme les anges qui sont dans les cieux. Mais en attendant cette grande révolution qui doit nous faire si différens de ce que nous sommes actuellement sur la terre, comment se peut-il qu'un entendement aussi borné que le nôtre ne se trompe pas sur une infinité de choses; & qu'une raison aussi foible ne soit pas souvent entraînée par l'inconstance ou par l'impétuosité de nos affections corporelles?

Je l'avoue, ce sont-là des défectuosités dans la nature humaine; mais il est évident aussi que les objections que l'on en tire contre le créateur regardent également toutes les autres créatures, parce que si ces objections prouvoient quelque chose, ce seroit ou que Dieu n'a dû rien créer, ou qu'il n'a dû former que des intelligences qui fussent infinies. Mais j'en appelle là-dessus à l'expérience. Qui ne sent, qui ne voit que les perfections de l'être suprême ne se manifestent en rien avec plus d'éclat que dans l'immense diversité des œuvres de la création, & sur-tout dans celle des êtres intelligens qui, de degrés en degrés, montent du plus bas étage jusqu'au plus élevé? Ne suffit-il pas pour l'entière justification de sa sagesse & de sa bonté, que dans la manière dont il gouverne ces intelligences, il se proportionne en tout à leurs capacités respectives, pour faire ce qui leur est le plus avantageux dans l'état où sa providence à trouvé à propos de les mettre? Si cet état est inférieur à celui de quelques autres, ce n'est après tout qu'une conséquence inévitable de la nature des choses. Cette inégalité, cette subordination étoit nécessaire dans l'univers, & l'homme ne sauroit avoir plus de droit légitime à se plaindre de ce qu'il n'a pas été fait ange, que les cailloux & les plantes n'en auroient à se plaindre de ce que le créateur ne les a pas faits hommes.

A moins donc que de contester à l'être suprême l'entière liberté de varier les créatures, on ne sauroit dire qu'il y en ait aucune qui soit mauvaise, qu'en tant qu'elle est finie, & qu'elle est comparativement moins parfaite qu'une autre; car si d'ailleurs il y en a quelqu'une, qui étant intelligente, abuse de ses facultés, cela ne vient que de la possibilité naturelle où son état l'y a mise, puisqu'elle est un agent volontaire. Mais pour mieux développer ceci, voyons à présent quels sont les objets qui conviennent en propre aux facultés de la nature humaine, puisque c'est en cela que consiste la nature du vice & de la vertu du bien & du *mal moral*.

Des objets qui conviennent en propre aux facultés de la nature humaine, & qui définissent la vertu & le vice, le bien & le mal moral.

Comme les facultés intellectuelles, & les passions de l'homme, prises à part, ont naturellement chacune leurs loix, leurs fins & leurs usages, il est évident que le *mal moral* n'en résulte que du dérangement qui arrive entre elles, en vertu de l'influence mutuelle qu'une étroite union dans le même composé donne aux unes sur les autres. C'est un fait admis par saint Paul; « je prends » plaisir, dit-il, à la loi de Dieu quant à l'homme » intérieur; mais je vois dans mes membres une » autre loi qui combat contre la loi de mon entendement, & qui me rend prisonnier à la loi du » péché, qui est dans mes membres ». Et si l'on veut savoir de quelle manière la chose se fait, saint Jacques nous l'apprendra. « Chacun, dit-il, » est tenté, quand il est attiré & amorcé par sa » propre convoitise, & lorsque la convoitise a » conçu, elle enfante le péché, & le péché étant » amené à sa fin, engendre la mort ». Tout ceci suppose néanmoins avec la même évidence, que l'homme est un agent volontaire, mais soumis à des loix, & dans l'indispensable obligation de s'y conformer. Il importe donc essentiellement d'examiner la nature de ces loix & l'origine de cette obligation.

Toute intelligence a pour objet le vrai & le juste; le vrai dans ses recherches, & le juste dans sa conduite; le vrai qui se trouve dans la nature & dans la raison des choses, & le juste qui résulte des relations entre les personnes. L'homme donc, en qualité d'être intelligent, doit se faire un devoir principal de parvenir à la connoissance de la vérité, & sur-tout à celle des choses qui l'intéressent le plus; & en qualité d'agent volontaire, sa grande occupation doit être de régler ce qu'il fait sur la justice, ou sur son état relatif, bien entendu qu'étant composé d'esprit & de corps, il doit aussi toujours avoir égard à la subordination de cette dernière partie à l'autre, comme à la plus excellente.

Les philosophes payens bâtirent là-dessus tout le systême de leur Morale, & posèrent d'abord pour principe que la plus grande perfection, comme le plus grand bonheur de l'homme, consiste à vivre dans une exacte conformité avec ce qu'il y a de plus pur & de plus beau dans sa constitution naturelle. Or, comme ils observèrent que la partie intelligente est la plus noble de notre nature, & par conséquent celle à qui l'empire

appartient, ils en conclurent que c'eſt dans le ſoin que l'on prend de la cultiver & dans le bon uſage que nous en faiſons, que ſe trouve le plus haut degré de la perfection humaine. Diſtinguant enſuite dans l'intelligence deux ſortes de facultés, dont les unes, telles que la raiſon, la docilité, la mémoire, &c. ſont inhérentes & involontaires, & dont les autres, telles que la prudence, la tempérance, la conſtance, &c. ſont acquiſes & dépendent de la volonté, ils donnèrent à toutes ces choſes le nom commun de *vertu*, qu'ils affectèrent néanmoins ſingulièrement aux dernières. Perſuadés enfin que dans l'ordre & dans le deſſein de la nature, chacune de ces vertus a ſon objet diſtinct & particulier, ils jugèrent que le devoir de l'homme conſiſte tant à connoître cet objet par le diſcernement du vrai, qu'à y tendre par la pratique du juſte.

Pour lier ce ſyſtême, & pour en cimenter les diverſes parties, ils regardèrent la raiſon comme tenant dans l'ame la place des yeux dans le corps; & cette raiſon nous ayant été donnée pour diſtinguer le vrai du faux & le juſte de l'injuſte, de même que nous avons reçu les yeux pour diſcerner les couleurs & les diſtances, ils tinrent pour évident que l'homme eſt dans la même obligation de conſulter & d'en croire la raiſon ſur les choſes qui ſont de ſon reſſort, que de conſulter & d'en croire ſes yeux ſur celles qui ſont de leur compétence. Cicéron l'a dit d'une manière ſi belle & ſi forte, que nous ne ſaurions mieux faire que de tranſcrire ici ſes paroles. « Par la raiſon qu'il a » reçue en partage, & par laquelle il découvre » les ſuites, les principes & les cauſes des choſes, » il en fait les progrés, & comme les antécédens, » il en compare les reſſemblances, il joint & at- » tache celles qui ſont encore à venir aux préſen- » tes; par la raiſon, dis-je, l'homme voit faci- » lement où il doit aller dans la vie. La même » nature lie par la force de la raiſon l'homme à » l'homme, tant pour la converſation que pour » la ſociété.... Par ce moyen encore, la recher- » che du vrai appartient à l'homme en propre... » Et ce n'eſt pas un des moindres effets de cette » nature & de cette raiſon, que l'homme eſt le » ſeul animal qui ſente ce que c'eſt que l'ordre, » ce qu'il lui ſied de faire ou de dire, & la me- » ſure qu'il y doit obſerver. Dans les choſes mêmes » qui ne ſont ſenſibles que par la vue, il n'y a » point d'autre animal qui ſente la beauté, les » graces & l'accord des parties: & la raiſon qui » fait paſſer ce ſentiment des yeux à l'eſprit, dé- » couvre encore beaucoup davantage la beauté, » la conſtance & l'ordre qu'il faut obſerver dans » les deſſeins & dans les actions ». C'eſt ainſi que cet illuſtre Romain déduit de la ſeule raiſon la nature de tous nos devoirs, & l'obligation qui nous en eſt impoſée, ou qui ne nous permet pas de nous en écarter. Dans l'exacte conformité des jugemens que nous portons des choſes avec les choſes elles-mêmes & de la conduite que nous tenons avec les diverſes relations de la vie, il y a, ſelon lui, la même ſymétrie & la même proportion harmonique, qu'il peut y avoir dans les objets viſibles qui ſont les plus beaux & les plus réguliers; & comme ce qui eſt beau & régulier à la vue eſt fondé dans la nature des choſes, il en eſt de même de ce que la raiſon dicte & approuve.

Cette idée ne fut pas ſi ſingulière aux ſages du paganiſme, que ce ne ſoit auſſi celle de l'écriture. Il me ſemble au moins que c'eſt-là ce que ſaint Paul avoit en vue, lorſqu'il diſoit que les gentils, qui n'avoient point la loi révélée, ſont naturellement les choſes qui ſont de la loi; que n'ayant point la loi, ils ſont loi à eux-mêmes; & qu'ils montrent que l'œuvre de la loi eſt écrite en leurs cœurs, leur conſcience leur portant témoignage, & leurs penſées s'accuſant & s'excuſant entr'elles. N'eſt-ce pas dire en effet d'une autre manière qu'il n'y a point d'homme attentif à la voix de la ſaine raiſon, qui ne ſente par lui-même ce qu'il lui ſied, ce qu'il lui eſt honnête, ce qu'il lui eſt beau de faire, & qui ne ſe condamne auſſi lui-même, lorſqu'il ne le fait pas? Mais c'eſt dire auſſi que tous nos devoirs ſont fondés ſur la nature même des choſes, & que c'eſt auſſi de cela même que ſe tire la principale force de leur obligation; l'honnête, le décent & le beau ne peuvent jamais avoir que des charmes infinis pour les hommes: de là cette exhortation ſi touchante que ſaint Paul adreſſoit aux chrétiens de Philippes: « au reſte, frères, dit-il, que toutes les choſes » qui ſont véritables, que toutes celles qui ſont » vénérables, que toutes celles qui ſont juſtes, » que toutes celles qui ſont pures, que toutes » celles qui ſont aimables, que toutes celles qui » ſont de bonne renommée, s'il y a quelque vertu » & quelque louange, penſez à ces choſes-là ». En ceci donc la révélation eſt d'accord avec la Philoſophie, & dans les principes de l'une & de l'autre, ce qui eſt univerſellement raiſonnable & louable, eſt auſſi eſſentiellement de devoir.

Il eſt pourtant à remarquer qu'à l'aide de ces principes, les philoſophes gentils ne découvrirent que ce que les hommes doivent à leurs ſemblables ou ſe doivent à eux-mêmes, & qu'un peu plus d'attention auroit pu facilement leur en faire porter les conſéquences juſqu'au Dieu créateur, qui cependant n'entra pour rien dans le ſyſtême de leur morale. La nature elle-même ne leur annonçoit elle pas que l'univers eſt conduit par la providence d'un ſeul être tout ſage, tout bon & tout puiſſant, avec lequel les hommes ont les liaiſons les plus fortes & auquel par conſéquent encore ils ne peuvent qu'être extrêmement redevables? car, pour le dire avec un apôtre, Dieu ne s'eſt point laiſſé ſans témoignage, en ce qu'il a fait du bien, & qu'il nous a donné des cieux la pluie & des ſaiſons fertiles, & en rempliſſant nos cœurs de joie & de graiſſe; & les choſes inviſibles de

Dieu, tant sa puissance éternelle que sa divinité, se voient comme à l'œil depuis la création du monde dans ses ouvrages, lorsqu'on les y considère.

On m'avouera donc sans peine qu'à cet égard les lumières du paganisme n'allèrent pas à beaucoup près aussi loin qu'elles auroient pu être portées. En posant, ce qui est très-vrai, qu'il y a une différence réelle entre les choses & les personnes; que tout être intelligent est dans l'indispensable obligation de régler sur cette différence ses jugemens & ses actions; & que c'est cette parfaite harmonie entre les diverses parties du monde intelligent & moral qui en fait la beauté; en posant cela, dis-je, comment ne s'apperçurent-ils pas que les relations que nous avons avec l'être suprême sont de toutes les plus nécessaires, puisqu'elles sont la cause & l'origine de toutes les autres? Il est pourtant certain qu'ils ne s'en apperçurent pas, & que, pour désigner la cause originale des choses & des relations personnelles, laissant à l'écart l'auteur de la nature, ils se bornèrent entièrement à la nature elle-même.

Ce défaut, si grand & si sensible dans la morale des philosophes, en affecta les fondemens, qui, tout brillans qu'ils étoient dans la spéculation, demeurèrent, dans la pratique, sans consistance & sans solidité. On a beau dire que les devoirs de l'homme sont fondés sur la nature & sur la raison éternelle & immuable des choses & des relations, il restera toujours à savoir si cette différence, toute réelle qu'elle est, n'est point arbitraire par rapport à nous, & si la volonté qui l'a établie, doit être indispensablement respectée. Ce doute ne reste plus, lorsque l'on reconnoît au-dessus de la nature un Dieu créateur qui en a fixé les loix, & qui est engagé par cela même à en maintenir l'honneur par des châtimens & par des récompenses.

De cette considération bien pesée, il résulte une preuve bien forte de la nécessité de la révélation; car la raison n'ayant pas été suffisante pour découvrir aux hommes la première origine du vrai & du juste, il falloit bien que Dieu le leur apprît d'une autre manière, afin de leur faire sentir, de la façon la plus claire & la moins équivoque, le droit qu'il a de leur donner des loix & d'en exiger l'obéissance. Ceci, comme on voit, ajoute aux raisons du devoir quantité de nouvelles considérations, qui rendent l'obligation infiniment plus nécessaire & plus respectable. En laissant subsister celles qui se tirent de l'éternelle & immuable différence entre les choses & les personnes, la révélation, qui nous y montre un ordre établi par l'arbitre de l'univers, nous engage à la soumission par toutes les relations que nous avons avec lui, par celle de la création, par celle de la dépendance, par celle des bienfaits, par celle de la crainte, par celle de l'espérance, & par tant d'autres semblables, qui se tire de ce qu'il nous est ou de ce que nous lui sommes, de ce que nous en avons reçu ou de ce que nous en attendons.

De là vient aussi que dans les écrits du vieux & du nouveau testament, où Dieu est toujours considéré comme le créateur, le gouverneur, le bienfaiteur & le juge des hommes, c'est presque toujours uniquement de sa volonté révélée, que se tire la raison de tous nos devoirs; ce qui d'un côté en met la connoissance à la portée des capacités les plus médiocres, & de l'autre, en rend la pratique également indispensable à tous les hommes, parce qu'il n'y en a point, dans quelque condition que ce soit, qui ne relève de cette autorité souveraine. Disons-le en un mot, la différence essentielle entre le bien & le *mal moral* est en même temps définie par les loix de la nature & par celles de la révélation; mais ce qui constitue l'éternelle obligation de s'y soumettre, est l'empire suprême du Dieu tout sage, tout puissant & tout bon, de la volonté duquel ces loix sont émanées, les unes pour régler la raison, & les autres pour diriger la conscience des hommes.

Des motifs & des considérations qui conviennent en propre à une intelligence libre, pour la porter à la vertu & pour la détourner du vice.

Quoique l'homme, soumis à des loix, soit doué d'un entendement qui le rend capable de discerner les raisons du devoir & d'affections intellectuelles qui se portent naturellement au vrai & au juste, il jouit néanmoins de la faculté de se déterminer par lui-même, & par conséquent de celle d'agir ou de ne pas agir conformément à ces loix. C'est là uniquement ce qui en fait un être moral: ôtez-lui cette liberté, & vous ne lui laisserez plus ni vertu ni vice; car lorsqu'un agent ne se détermine pas par lui-même, il n'est que passif, & ce qu'il fait étant l'action, non de lui, mais d'un autre, elle n'est, par rapport à lui, ni bonne ni mauvaise, & ne sauroit lui être imputée.

Cependant, quelque libre que soit un agent, il ne se détermine jamais que par des motifs qui l'affectent, & qui le portent, par occasion, & non par nécessité, à faire par choix une chose plutôt que l'autre. Quels que soient en effet ces motifs, comme ce n'est que par comparaison & par préférence que la volonté en est affectée, la liberté ne laisse pas de subsister toute entière, quel que puisse être celui qui la détermine; car, comme ils se tirent tous de quelque vue que l'on se propose dans ce que l'on fait ou que l'on ne fait pas, & que toutes ces vues ont pour objet quelque bien, il est évident que la volonté, qui ne fait que les choisir, n'en est pas nécessitée. Lors même que c'est le vrai & le juste qui l'emportent sur le faux & l'injuste, ou que ce sont les passions les plus raisonnables qui font pencher la balance, la détermination n'en vient pas moins de nous-

mêmes, & c'eſt-là ce qui rend nos actions vertueuſes ou vicieuſes, dignes de louange ou de blâme, de récompenſe ou de châtiment.

Cette liberté, conſidérée en elle-même, & comme le ſeul pouvoir d'agir ou de ne pas agir, eſt ſans doute une perfection naturelle. Dans un ſens abſtrait, elle n'eſt moralement ni bonne ni mauvaiſe, & ne peut être miſe qu'au nombre des choſes qui ſont indifférentes de leur nature, parce qu'il eſt poſſible que l'on en uſe bien, ou que l'on en abuſe.

Il eſt certain que l'écriture la ſuppoſe dans l'homme. Par-tout elle nous parle comme à des êtres capables de nous déterminer par nous-mêmes ſur des conſidérations de devoir, & dans les vues de notre bonheur. De là les exhortations, les raiſonnemens, les exemples, les promeſſes, les menaces, & tant d'autres moyens que le Saint-Eſprit emploie dans le vieux & dans le nouveau teſtament, pour engager l'homme à l'obéiſſance, & qui nous le font tous enviſager comme une créature libre, & qui agit volontairement & par choix.

D'ailleurs, la moindre attention ſur ſoi-même convaincra facilement tout homme qui daigne y penſer, que la liberté lui appartient eſſentiellement. Quand on conſidère que toutes nos facultés intellectuelles, & que toutes nos paſſions ont chacune un objet propre vers lequel elle tend, & auquel cependant elle ne peut atteindre que par certains moyens qui y ſont néceſſaires, peut-on ne ſe pas appercevoir que tout cela demande au-dedans de nous un principe actif, qui faſſe le choix des objets qui doivent être préférés & celui des moyens qui ſont les plus convenables ?

Remarquons là-deſſus qu'un être libre n'abuſe & ne peut abuſer de ſa liberté, qu'en conſéquence de quelqu'imperfection qui lui eſt naturelle. Dieu, qui eſt ſouverainement parfait, ne péche jamais & ne peut jamais pécher, parce qu'il voit toujours avec certitude ce qui eſt le plus convenable, & que ſa volonté toujours pure ne peut être ſéduite ni par la contrainte, ni par les tentations, ni par des vues particulières, ni par des paſſions corporelles. Mais dans tous les autres êtres qui ſont créés & finis, il doit y avoir toujours une poſſibilité d'abus proportionnée au plus & au moins de leur exaltation. Les anges, qui n'ont point de corps comme nous, & qui ſont dans un état ſupérieur au nôtre, ne ſauroient auſſi commettre quantité de crimes qui ne ſont que trop poſſibles aux hommes, tels que l'adultère, l'impureté, le vol, l'avarice, & tant d'autres ſemblables. Cependant ils ne ſont rien moins qu'incapables de tous les abus qui peuvent tomber ſur des intelligences, tels que ſont l'envie, l'orgueil, l'ambition, & nous en trouvons la preuve dans l'exemple des anges qui n'ont pas gardé leur origine, & qui délaiſſèrent leur propre domicile. L'homme placé entre les eſprits & la brute, & participant à l'intelligence des uns comme aux paſſions de l'autre, ſe trouve par cela même dans une ſituation qui l'expoſe à de plus grands abus de ſa liberté, parce qu'outre les ſources d'erreur qui lui ſont communes avec les anges, il en tire beaucoup des ſens & des choſes ſenſibles, dont il s'en faut bien que les objets ne ſoient pas toujours d'accord avec ceux de la raiſon.

Voilà donc l'origine de tout le *mal moral* qu'il y a dans le monde. Dieu a donné l'exiſtence à des créatures intelligentes, qui par cela même ſont libres. Elles pouvoient abuſer de cette liberté, & quelques-unes l'ont fait par une ſuite évidente de leur imperfection naturelle. Prétendre que cela réjailliſſe ſur le créateur, & ne s'accorde pas avec ſes perfections ſouveraines, ce ſeroit, comme nous l'avons déjà dit plus d'une fois, prétendre d'une autre manière, ou qu'il n'auroit dû rien créer, ou qu'il n'auroit dû créer que des êtres ſouverainement parfaits comme lui ; car, s'il eſt vrai que, ſans déroger en rien à la gloire de ſa bonté, de ſa juſtice & de ſa ſainteté parfaite, il lui ait été libre de donner l'exiſtence à différens ordres de créatures qui ſoient ſubordonnées les unes aux autres, tant pour le rang qui leur eſt aſſigné, que par la qualité de leurs avantages ; & s'il eſt vrai encore que ce ſoit cette immenſe diverſité de créatures qui faſſe la beauté de l'univers ; il eſt clair que la choſe doit avoit eu lieu dans le monde intellectuel & moral, tout autant que dans le monde matériel & ſenſible. On ne niera pas ſans doute que la liberté, conſidérée en elle-même, ne ſoit une perfection, puiſque c'eſt ce qui met la vie intelligente au-deſſus de celle qui eſt purement animale. Mais comment conçoit-on que l'abus de cette faveur auroit pu être rendu impoſſible à une intelligence auſſi imparfaite que l'homme, à une intelligence dont toutes les facultés ſont très-bornées, & d'ailleurs étroitement unies avec un corps dont les ſens & les paſſions ont tant d'influence ſur elle, & peuvent ſi facilement y cauſer l'illuſion & y porter le déſordre ?

Ceux qui veulent que le péché de l'homme vienne originairement, non de l'abus qu'il fait de ſa liberté, mais de la loi qui la gêne & qui la limite, ne comprennent pas bien les choſes, ou brouillent volontairement leurs idées. S. Jean a décidé, je l'avoue, que le péché eſt une tranſgreſſion de la loi, & cela eſt très-vrai, de quelque loi que ce ſoit qu'on l'entende. Mais il eſt évident d'un autre côté qu'il n'y a point de créature qui, en recevant de Dieu l'exiſtence, ne ſoit par cela même ſoumiſe à l'obligation de lui obéir. La liberté de l'homme n'en ſauroit donc ni détruire ni affoiblir la dépendance, & cela d'autant moins que toute loi de Dieu eſt ſainte, juſte & bonne, c'eſt-à-dire, qu'elle n'exige rien de nous qui ne ſoit raiſonnable, qui ne convienne à notre nature, & qui ne tende à notre bonheur.

On oppoſe vainement à ceci ce qu'a dit ſaint

Paul, que l'on ne connoit le péché que par la loi; que le péché a engendré la mort par le bien; qu'il s'est rendu excessivement péchant par le commandement; & que le péché engendre la colère, parce que où il n'y a point de loi, il n'y a point de transgression; comme si l'apôtre eût voulu attribuer à la loi l'origine de tous nos vices & de toute notre misère. Ce sens est visiblement forcé & contraire à l'intention de l'auteur: on y prend l'effet pour la cause. L'effet de la loi révelée a bien été de faire mieux connoître la corruption de l'homme, d'irriter même les passions & par conséquent de rendre le pécheur plus inexcusable & plus malheureux. Mais elle en a été si peu la cause, que le but en étoit au contraire d'instruire l'homme de ses devoirs, de le corriger de ses vices, & par conséquent encore d'en prévenir le malheur.

La chose est si vraie, & cette pensée est si bien celle de saint Paul, que dans la suite de son raisonnement, il n'établit la source du péché, que dans l'abus que l'homme fait de sa liberté, lorsque, dans le conflit des facultés intellectuelles & des passions, il cède à ces dernières l'empire qui n'appartient qu'à la raison. « Je prends plaisir, » dit-il, à la loi de Dieu quant à l'homme intérieur; mais je vois dans mes membres une autre » loi qui combat entre celle de mon entendement, » & qui me rend prisonnier à la loi du péché qui » est dans mes membres ».

Voilà les principes que nous avions à poser. Tirons-en à présent les conséquences pour répondre aux diverses difficultés que l'on fait sur cette matière. Nous croyons bien les avoir déjà levées en grande partie; mais nous ne l'avons fait jusqu'ici que d'une façon générale & même indirecte. En les considérant dans le détail, on les verra plus aisément disparoître.

Réponse aux diverses difficultés que l'on fait sur l'origine & la cause du mal moral.

L'homme abuse si étrangement & en tant de façons de la raison qu'il a reçue en partage, que l'on en tire quelquefois une objection très-spécieuse contre la bonté du créateur, qui lui a fait, dit-on, un présent si funeste. Cicéron, qui met cette plainte dans la bouche de l'académicien Cotta, la lui fait exprimer de la manière suivante, après avoir cité l'exemple de divers grands criminels, tels que Médée, Atrée & Thyeste, que les poëtes tragiques introduisent sur le théatre, excusant leurs plus mauvaises actions sous la couleur qu'elles ont été raisonnées. « Ce n'est pas, dit-il, la scène » seule qui est remplie de ces crimes. Dans le » train commun de la vie, on en voit encore beaucoup davantage, & presque de plus grands: » dans les maisons particulières, dans les places » publiques, dans le sénat, dans le camp, parmi » les alliés, dans les provinces, on s'apperçoit » que comme on fait bien par raison, on péche » aussi par raison. Le premier se fait rarement & » par peu de personnes; le second & souvent & » par le plus grand nombre; de sorte qu'il vaudroit mieux que les dieux immortels ne nous » eussent donné aucune raison, que de nous l'avoir » donnée pour nous être si pernicieuse ». Le philosophe ajoute à ceci bien d'autres choses qui ne servent qu'à mieux développer sa pensée, ou qu'à lui donner plus de force.

Mais ce que nous en avons rapporté suffit pour découvrir la fausseté de ce raisonnement. Il ne prouve rien, parce qu'il prouve trop. Si Dieu n'eût pas donné la raison à l'homme, ce dernier, je l'avoue, auroit été sans vices moraux, mais il n'en auroit pas été moins incapable de vertus; & dans quel sens vaudroit-il donc mieux pour lui n'avoir été que plante ou que brute, n'avoir point eu d'intelligence, n'avoir pas été doué de raison? En seroit-il plus parfait? en seroit-il capable d'un plus haut degré d'excellence & de bonheur? Cotta reconnoît lui même que Dieu ne pouvoit accorder de plus grande faveur aux hommes qui usent bien de la raison, qu'en leur en faisant le présent: si d'autres en abusent, est-ce la faute du créateur? la grace en est-elle moins une grace, en est-elle moins éminente & moins distinguée, parce que ceux qui la reçoivent n'en font pas l'usage qu'ils devroient en faire, ou qu'ils en pervertissent la destination naturelle? Il est vrai qu'il vaudroit mieux, pour ceux qui en font cet abus, qu'ils ne l'eussent pas reçue: mais pourquoi vaudroit-il mieux aussi pour ceux qui en usent bien qu'elle ne leur eût pas été accordée? On n'oseroit ni le dire ni le penser. Ici donc on conclut d'une partie au tout, & l'on juge du prix intrinsèque des choses par un événement arbitraire; & je le demande, est-ce là raisonner? D'ailleurs ne doit-on pas observer sur le tout que si le raisonnement de l'académicien étoit juste, il s'ensuivroit l'absurdité que nous avons déjà si souvent indiquée, que Dieu n'auroit dû créer ni êtres intelligens, ni agens doués de liberté.

De cette première difficulté, qui n'est proprement qu'un sophisme, nous passons à celle que l'on forme sur l'histoire que l'écriture sainte nous donne du premier péché que le genre humain a commis dans la personne d'Adam & d'Eve. Disons mieux; c'est ici un assemblage de difficultés qu'on entasse les unes sur les autres, & qui se tirent bien moins de la chose même, que de ses circonstances. En général, on conçoit avec facilité que nos premiers parens furent entraînés dans le péché par les mêmes causes qui y conduisent actuellement tous leurs descendans. Ils furent comme nous des êtres imparfaits & bornés; leurs facultés intellectuelles, comme les nôtres, étoient limitées, ils eurent aussi leurs passions. Cependant il y eut dans leur faute, diverses singularités qui la distinguèrent de l'ordre commun; & comme

comme l'écriture sainte s'en explique d'une manière, non-seulement très-concise, mais encore par elle-même très-obscure, on s'embarrasse extrêmement à fixer le sens de ses expressions, & l'on y trouve ainsi la source de diverses questions épineuses, dont on s'imagine quelquefois que la solution est presqu'impossible.

Peut-être que cela ne seroit point arrivé, si l'on n'eût pas fait dire à l'écriture des choses qu'elle ne dit pas, ou que ce qu'elle dit, on l'eût entendu d'une manière plus simple. Exacte dans ses termes, quand il s'agit de nous instruire des vérités de la religion, & de la raison de nos devoirs, elle s'accommode davantage aux idées & aux manières de parler du vulgaire, dans les choses qui sont d'une autre nature. Que l'on nous permette donc d'exposer d'un style purement historique ce qu'elle nous dit de la chûte de nos premiers parens, & nous espérons que l'on n'y retrouvera plus d'aussi grandes ténèbres. Voici notre idée.

Quoiqu'à sa première origine, le séjour de la terre fût par-tout agréable & commode, il n'y a point de doute que certains endroits n'en fussent naturellement ou plus beaux que les autres, ou plus susceptibles des embellissemens que la culture & l'art ajoutent à la nature. Tel fut en particulier celui que Dieu choisit pour placer le premier homme & la première femme fraîchement sortis de ses mains. Le nom de jardin d'*Eden*, par lequel Moïse le désigne, & la description qu'il en donne, marquent assez que ce fut en effet un lieu de délices.

Dans une situation si heureuse, & qui portoit les traits les plus marqués de l'entière bienveillance du créateur, il étoit également juste & nécessaire que l'homme ne pût oublier ni l'auteur de tant de graces, ni l'objet de sa gratitude. Il falloit donc pour cela quelque chose qui l'instruisît perpétuellement de sa dépendance, & qui pût lui en rappeller le souvenir à toute heure. Dans cette vue, pour marquer tout-à-la-fois à Adam & à Eve, par un monument toujours présent à leurs yeux, qu'il étoit leur souverain, & qu'ils lui devoient la plus parfaite obéissance, en leur donnant un droit sans limites sur tous les arbres du jardin délicieux où il les avoit placés, Dieu leur en interdit un seul, qu'il se réserva en propre, & auquel il leur défendit de toucher sous peine de mort. Le fruit de cet arbre étoit des plus beaux; & par cela même en rendoit l'interdiction plus frappante. On cherche vainement à deviner pourquoi l'historien sacré l'appelle *l'arbre de la connoissance du bien & du mal*, & quelle fut la cause des effets de son fruit. L'écriture garde là-dessus le silence, & ces recherches sont fort inutiles. Il est beaucoup moins superflu d'observer que si Dieu, voulant mettre à l'épreuve la soumission de nos premiers parens, y fit usage d'une loi positive, ce fut parce qu'alors il ne pouvoit encore le faire par aucun devoir d'obligation naturelle. Tous ces devoirs se rapportant, selon saint Paul, à la tempérance, à la justice & à la piété, il étoit comme impossible qu'Adam & a femme s'en pussent écarter. Par rapport à eux-mêmes, ne vivant que des fruits de la terre, les excès étoient peu à craindre. Par rapport au prochain, étant tous deux seuls dans le monde, de quelles injustices pouvoient-ils être capables? & par rapport à Dieu, quelle tentation pouvoit les réduire à l'idolâtrie? Il ne restoit donc qu'un précepte positif, pour les mettre à l'épreuve & pour les tenir dans le sentiment continuel de leur dépendance. L'interdiction d'un seul fruit étoit la moindre gêne que Dieu leur pouvoit imposer. Cependant elle étoit assez grande pour être une gêne.

Dieu munit cette loi positive d'une sanction qui ne pouvoit que la rendre souverainement respectable. Il menaça nos premiers parens d'une mort infaillible, s'ils venoient à tomber dans la désobéissance. Leur vie étoit accompagnée de tant de douceurs & de tant de plaisirs, que dans le sentiment de leur félicité présente, ils ne pouvoient que souhaiter ardemment de se la conserver. Rien ne les exposoit à l'appréhension de la perdre pendant qu'ils persévéreroient dans leur état d'innocence. Dieu, qui la leur avoit donnée, la prolongeroit autant qu'il le jugeroit à propos, & leur avoit même accordé l'arbre de vie, pour en être le gage & le moyen. Leur corps, il est vrai, n'avoit pas été tiré de principes qui le rendissent naturellement immortel; mais enfin cette mortalité naturelle ne devoit avoir lieu qu'au jour de leur désobéissance. Quel objet plus puissant pour la prévenir?

Cependant il ne fut pas assez fort pour le faire. Quelque juste que fût la défense, quelque aisé qu'il fût de s'y soumettre, quelque claire que fût la menace, les passions de la femme l'emportèrent sur la raison. La beauté d'un fruit qu'elle jugea délicieux au goût, parce qu'il étoit charmant à la vue, la rendit comme insensible à tous les autres, & les illusions du séducteur achevèrent sa perte.

Ce séducteur fut le serpent, qui eut l'artifice de donner à la défense de Dieu deux tours qui en imposèrent à Eve. L'un étoit que la mort ne seroit pas à beaucoup près aussi prompte que l'offense, & l'autre, que les avantages que lui procureroit le fruit défendu, la dédommageroit amplement de ce qu'elle pouvoit courir risque de perdre en le mangeant. Quant au reste, c'est-là tout ce que nous pouvons savoir de ce qui se passa dans cette rencontre; car l'histoire ne nous en dit pas davantage, si ce n'est que le serpent étoit le plus subtil de tous les animaux, & que, par sa subtilité, il trompa Eve.

Après avoir donné le précepte positif pour monument de souveraineté, il importoit à la gloire de Dieu que la transgression n'en demeurât pas impunie. Une partie de la peine se fit sentir sur la

champ : Adam & Eve, saisis de honte & de crainte, perdirent la paix de la conscience, & ne purent plus soutenir la vue d'un bienfaiteur dont ils venoient de reconnoître si mal les bienfaits. Quant aux autres parties du châtiment, Dieu leur en dénonça de communes ou de distinctes. En commun, chassés tous deux du jardin d'Eden, ils furent privés pour jamais par ce moyen des avantages qu'ils pouvoient recevoir de l'arbre de vie, & par conséquent leur mort devint inévitable. Séparément, ils furent condamnés, l'homme à cultiver les endroits de la terre, qui naturellement plus ingrats & moins fertiles que ce lieu de délices, demandoient aussi beaucoup de travail & de peine, & la femme à une augmentation de douleurs dans l'enfantement, & à une sujettion entière à son mari.

Les peines du péché de nos premiers parens ne se terminèrent pas à eux-mêmes ; leurs descendans en souffrirent. Il est au moins évident, par la nature même des choses, qu'il y eut une partie du châtiment dans laquelle ils ne purent qu'être enveloppés comme Adam. De même que leur père commun, & par une suite inévitable de sa succession, ils se virent, hors du jardin d'Eden, soumis à la nécessité d'un travail plus ingrat & plus pénible dans la culture des terres & dans la privation éternelle du fruit de l'arbre de vie, assujettis aussi à la mort.

Telle est en substance l'idée que nous nous faisons de toute cette histoire, & qui, à notre avis, a ce double avantage, qu'en faisant disparoître plusieurs choses qui donnent lieu à certaines objections, elle fournit des solutions faciles à celles qui restent.

Une des premières qui se présentent se tire de la sainteté du créateur, & M. Bayle l'a tournée de la manière suivante. « Si l'homme, dit-il, étoit » l'ouvrage d'un principe infiniment bon & saint, » il auroit été créé non-seulement sans aucun *mal* » actuel, mais aussi sans aucune inclination au » mal, défaut qui ne peut pas avoir pour cause un » tel principe ».

Mais cette objection, comme on voit, ne roule que sur un faux exposé. On y pose pour constant que l'homme fut créé avec quelque *mal* actuel, ou du moins avec quelqu'inclination au *mal*; or cela n'est pas vrai. L'écriture affirme d'une façon très-claire & très-directe, que Dieu a créé l'homme droit, & l'on a vu dans ce que nous avons dit ci-dessus, qu'il n'y eut originairement dans cette créature d'autre *mal* que celui de son imperfection naturelle. Ses facultés intellectuelles le portent toujours au vrai & au juste, & ses passions corporelles tendent aussi au bien. En tout cela on ne trouve ni *mal intellectuel* ni inclination au *mal*. Le désordre ne vient que de l'abus de la liberté. La chose est si vraie que c'est aussi de ce dernier côté que M. Bayle a dressé ses principales batteries.

De cela même qu'il étoit possible que l'homme abusât de sa liberté, le défenseur moderne du systême manichéen, tire un de ses argumens qu'il a cru les plus forts, & qu'il tourne & retourne en diverses manières. D'abord il y trouve la bonté du créateur en défaut; « car, dit-il, si une bonté » aussi bornée que celle des pères exige nécessai- » rement qu'ils préviennent, autant qu'il leur est » possible, le mauvais usage que leurs enfans » pourroient faire des biens qu'ils leur donnent, » à plus forte raison une bonté infinie & toute- » puissante préviendra-t-elle les mauvais effets de » ses présens. Au lieu de donner le franc arbitre, » elle veillera toujours efficacement pour empêcher » qu'elles ne péchent ».

Cela veut dire, si M. Bayle s'entendoit lui-même, qu'il est incompatible avec la bonté de Dieu qu'il crée des intelligences finies : car, s'il peut, sans déroger à aucune de ses perfections souveraines, donner l'existence à des créatures libres, il ne peut déroger à aucune de ces perfections, lorsqu'il laisse à ces agens, qu'il a créés volontaires, le libre exercice des facultés qu'il leur a données avec l'existence, puisqu'autrement ces facultés seroient elles-mêmes comme non existantes. Il est vrai qu'en leur donnant un franc arbitre, un Dieu tout bon déterminera au bien ces créatures ; mais comment les déterminera-t-il? Sera-ce comme on fait agir des machines? elles ne seront donc ni intelligences ni libres. Sera-ce par des motifs de raison, d'intérêt, de persuasion, &c. ? mais Dieu y a-t-il manqué ? Ce n'est rien de tout cela, réplique M. Bayle; je veux dire, ajoute-t-il, qu'en donnant le franc arbitre à ces créatures, la bonté de Dieu veillera toujours essentiellement pour empêcher qu'elles ne péchent. Elle veillera, dit-il ; eh ! la bonté divine ne l'a-t-elle pas toujours fait ? ne le fit-elle pas à l'égard de nos premiers parens par la clarté de sa loi positive, par la facilité qu'elle mit dans l'obéissance, par la grandeur effrayante de la sanction attachée au précepte, & par tant de bienfaits qui les portoient au devoir ? Ne le fait-elle pas encore par tant de moyens différens qu'elle met en œuvre pour détourner les hommes du vice ou pour les en retirer ? Cela est vrai, réplique le manichéen : Dieu veille ; mais il ne veille pas efficacement. Si par une vigilance efficace, il entend une opposition invincible, qui détruise la liberté, comment conçoit-il qu'une créature intelligente puisse être déterminée au bien librement sans liberté, ou que la liberté subsiste pendant qu'elle est anéantie ? N'est-ce donc pas se moquer tout-à-la-fois de Dieu & de l'homme, que de raisonner de la sorte ? Il est sûr au moins que cela mène directement à soutenir que la bonté divine seroit dans l'obligation de faire à chaque instant des miracles, pour empêcher que les hommes ne péchent, & que le miracle est de sa nature un moyen efficace pour opérer cet effet. Or le premier

seroit contradictoire, & la fausseté du dernier est d'une notoriété manifeste.

Pour éluder la force de cette solution, & pour rendre Dieu à tout prix responsable du péché, M. Bayle met en jeu un autre des attributs de cet être suprême, je veux parler de sa connoissance infinie. « Dieu, dit-il, qui connoissoit les » pensées d'Eve, à mesure qu'elles se formoient, » (les socimens ne lui ôtent pas cette connoissance) » ne pouvoit pas douter qu'elle n'allât succomber: » il a donc voulu la laisser pécher; il l'a, dis-je, » voulu dans le temps même qu'il prévoyoit ce » péché avec certitude. Le péché d'Adam a été » encore plus certainement prévu; car l'exemple » d'Eve donnoit des lumières pour mieux prévoir » la chûte de son mari. Si Dieu avoit eu à cœur » la conservation de l'homme, & celle de l'in- » nocence, & l'expulsion de tous les malheurs » qui devoient être la suite infaillible du péché, » n'eût-il pas du moins fortifié le mari, après que » la femme fût tombée? ne lui eût il pas donné » une femme saine & entière, au lieu de celle » qui s'étoit laissé séduire? »

Ceci renferme évidemment trois choses; 1°. que Dieu qui prévit le péché de nos premiers parens ne fit pas ce qui étoit nécessaire pour les empêcher d'y tomber; 2°. que Dieu fut la cause de leur péché, parce que l'ayant prévu, il ne le prévint pas; & 3°. que la prévision de leur péché le mettoit dans l'indispensable obligation de le prévenir. La première n'est dans le fond que l'objection précédente tournée d'une autre façon; c'est encore ce qu'il faut dire de la troisième; c'est le même objet présenté sous trois faces diverses, & ces trois faces sont toutes également illusoires. On y suppose toujours que Dieu ne fit pas ce qu'il lui convenoit de faire, pour empêcher qu'une créature libre n'abusât de sa liberté; supposition dont la fausseté saute aux yeux, & qui n'a pas la moindre apparence de fondement dans l'histoire.

L'accusation que l'on intente à Dieu d'avoir été la cause du péché, parce que l'ayant prévu, il ne le prévint pas, est toute autre chose. C'est réellement une difficulté différente à quelques égards: l'illusion n'en est cependant ni moins sensible ni moins grande. En général on ne peut ignorer que la seule connoissance d'une chose n'en est pas la cause efficiente, & ne la fait point ce qu'elle est. Quand je connoîtrois parfaitement de quelle manière chaque particule de la matière qu'il y a dans l'univers doit se mouvoir, cela n'auroit pas la moindre influence sur ses mouvemens; & quand je pourrois prévoir avec certitude ce qu'un autre homme doit faire en deux jours, ma prescience n'affecteroit en rien sa liberté. Il en est évidemment de même de celle de Dieu; il n'y a point de doute quelle ne soit infinie, qu'elle ne s'étende à tout, & que rien ne la borne: elle a pour objet les actions des êtres libres, & par conséquent les futurs les plus contingens, ni plus ni moins que les événemens les plus méchaniques & les plus nécessaires. Mais dire à cause de cela qu'elle est la cause efficiente de ce que font les créatures douées de liberté, c'est dire d'une autre manière qu'il n'y a point de créatures libres, point de créatures qui se déterminent par elles-mêmes, point de créatures qui ne soient purement que passives. M. Bayle a bien senti lui-même la conséquence, & ne l'a point dissimulée en raisonnant contre un philosophe opposé au systême manichéen. « Pendant, dit-il, qu'il voudra philoso- » pher, on lui soutiendra qu'il répugne à la nature » de Dieu de produire le péché, il répugne à la » même nature de produire des créatures qui pro- » duiront le péché infailliblement dans les cir- » constances qu'il leur choisira: car, selon nos » idées les plus distinctes, c'est toute la même » chose de commettre un meurtre soi-même ou » de faire trouver un homme dans les circons- » tances où l'on sait certainement qu'il sera tué. Il n'y a point en effet de milieu; ou il n'y a point de créature libre, ou la prescience de Dieu n'en détruit point la liberté.

La dernière difficulté que l'on fait à l'occasion singulière de la chûte d'Adam, regarde ce que l'on appelle la contagion du péché. Ceci sert à grossir & à fortifier les objections contre la sainteté, la bonté, la sagesse & la préscience du créateur, en aggravant la faute de n'avoir pas empêché cette chûte. C'est-là, dit-on, ce qui a couvert toute la face de la terre de toutes sortes de crimes imaginables, & qui l'a plongée aussi dans l'état le plus triste, par le nombre innombrable de maux auxquels le genre humain est sujet.

Les derniers faits sont certains. La corruption des hommes est universelle & très-grande; mais que ce soit par une suite de la contagion ou du transport du péché d'Adam, c'est ce que je crois plus douteux. Dieu déclare lui-même par l'un de ses prophêtes, que le fils ne sera point puni pour l'iniquité du pere, & d'ailleurs, je ne conçois guères d'infection de péché, que celle qui vient de l'autorité, de l'exemple ou de la persuasion. J'avoue pourtant qu'il est très-possible que les enfans souffrent de la faute des pères, non par voie de châtiment proprement dit, puisque les fautes sont personnelles, mais par voie de conséquence, parce que les effets du châtiment peuvent s'étendre jusqu'aux personnes les plus innocentes. C'est, à mon avis, dans ce sens que Saint-Paul a dit qu'en Adam, tous meurent, parce qu'Adam ayant été chassé du jardin d'Eden, & privé de l'arbre de vie, cette expulsion & cette privation rejaillirent sur ses descendans. Je confesse aussi que la mort, de même que tous les maux de la vie, se rapportent à la classe des peines proprement dites, à l'égard de tous les hommes, parce que tous les hommes sont coupables par eux-mêmes. C'est encore saint Paul qui le dit. Comme donc par un homme le péché est entré dans le

monde & la mort par le péché, ainsi la mort s'est étendue sur tous les hommes, parce que tous ont péché. Ils ont tous péché, non dans l'action d'Adam, mais par l'imitation de sa faute; car Adam pécha contre une loi positive, au lieu que ses descendans péchent contre les loix de la nature & de la raison. C'est encore une décision du même Apôtre. La mort, dit-il, a régné depuis Adam jusqu'à Moïse sur ceux qui n'avoient péché à la façon de la transgression d'Adam. Voilà tout ce que je trouve là-dessus dans l'Ecriture, & qu'y a-t-il là qui fonde l'objection proposée?

Quel qu'ait été néanmoins le principe originel de notre corruption & de notre misère, on ne sauroit disconvenir que cette corruption ne soit si grande, que les incrédules s'en font, en diverses façons un sujet de triomphe. L'universalité du *mal* est un de ces objets que personne ne peut ignorer, l'écriture elle-même établissant que tous ont péché, & sont entièrement destitués de la gloire de Dieu, & la grandeur du *mal* est aussi d'une telle évidence, que de tout temps & partout on y a cherché du remède: de là l'usage des sacrifices & des autres rites expiatoires que tous les peuples ont admis depuis l'antiquité la plus reculée. Mais cette triste connoissance qui d'un côte porte presque tous les hommes à la religion, sert d'autre part de prétexte aux impies pour s'en éloigner. Ils jugent que s'il y avoit dans le ciel un Dieu qui prît quelqu'intérêt aux affaires humaines, il seroit obligé de remédier à tant de désordres, & qu'il ne manqueroit pas de le faire. La chose est plausible, mais elle n'est pas autre chose; car il est sûr qu'elle manque de justesse & de vérité.

Si Dieu, pour empêcher les progrès de la corruption, & pour y remédier, n'a rien négligé de ce qu'il pouvoit faire de plus tendre pour les hommes, en les laissant dans leur rang primitif, & sans détruire leur liberté, il sera démontré que les plaintes que l'on suggère, ou que l'on fait contre lui sont injustes, & ne peuvent être plus mal fondées; car il s'ensuivra clairement que ce désordre excessif vient tout des hommes eux-mêmes, qui, par un abus opiniâtre de leur liberté, ont rendu inutiles les divers moyens efficaces que la providence a mis en œuvre, pour les corriger & pour les secourir. Aussi est-ce de cette manière que Jesus-Christ a expliqué cette énigme après Isaïe. « En oïant, dit-il, vous oirez, » & n'entendrez point; & en voyant, vous verrez & n'appercevrez point, parce que le cœur » de ce peuple s'est engraissé, & qu'ils ont oui » dur de leurs oreilles, & qu'ils ont fermé leurs » yeux, de peur qu'ils ne vinssent à voir de leurs » yeux, & à ouir de leurs oreilles, & à entendre » de leurs cœurs, & qu'ils ne se convertissent, » & que je ne les guérisse ». Pour savoir donc si la faute vient de Dieu ou d'eux-mêmes, examinons le genre humain sous les trois états successifs de la nature, de la loi & de l'évangile.

Sous la nature, les hommes manquèrent-ils de moyens pour connoître leurs devoirs, ou de motifs pour les y porter? D'un côté la loi qui sert de règle à la conduite étoit gravée dans le fond de leur conscience; & de l'autre, les grandes vérités principales, qui servent de bases à la religion, se manifestèrent toujours & par-tout, avec évidence dans les merveilles du monde visible. Pour n'y pas voir un seul Dieu créateur de l'univers, duquel le genre humain relève, & auquel il doit tous les hommages de son culte & de son obéissance, il falloit donner dans l'aveuglement le plus prodigieux & le plus volontaire. Rien de plus vrai & de plus facile à prouver que ce qu'en dit un apôtre. «Ce qui peut, dit-il, se con» noître de Dieu est manifesté en eux (les gentils) » car Dieu le leur a manifesté; car les choses » qui sont invisibles de lui, tant sa puissance éter» nelle que sa divinité, se voient comme à l'œil » par la création du monde, étant considérées » dans ses ouvrages, afin qu'ils soient rendus in» excusables, parce qu'ayant connu Dieu, ils ne » l'ont point connu comme Dieu, & ils ne lui » ont point rendu graces; mais ils se sont rendus » vains dans leurs discours, & leur cœur desti» tué d'intelligence a été rempli de ténèbres ».

Cependant, quelque grandes, quelque irrésistibles que fussent ces lumières de la nature, comme l'obstination du cœur humain refusa de s'y rendre, Dieu y en ajouta de surnaturelles par la révélation de Moïse. Il y grava de sa propre main sur des tables de pierre, la loi des mœurs, qui ne l'étoit auparavant que dans la conscience, en y exprimant les sanctions les plus intéressantes & en y répandant les plus grands éclaircissemens que l'on pouvoit desirer sur les vérités fondamentales de la religion naturelle. Les juifs ayant fait aussi peu leur profit de ces moyens surnaturels, que les gentils n'en firent de ceux de la nature, & tout le genre humain étant ainsi renfermé sous la même condamnation, il ne restoit plus à Dieu ou que de l'exterminer dans sa justice, ou que de tenter ce que pourroit faire un effet de grace sous la condition de la repentance.

Dans ses compassions éternelles, il prit le parti le plus doux & le plus favorable. Pour exécuter une commission si consolante & si salutaire, il envoya dans le monde celui que les prophêtes avoient déjà promis sous les titre de *Messie*, de *Christ*, de *fils de Dieu*, de *roi d'Israël*, *&c.* & en scella la mission par des miracles, qui, en nombre & en grandeur, excédèrent tout ce qui en avoit paru sous l'ancienne économie. Voici de quelle manière le ministère en est décrit par saint Paul, parlant dans l'aréopage d'Athènes. «Dieu, dit-il, qui a » fait le monde & toutes les choses qui y sont, » d'autant qu'il est le seigneur des cieux & de la » terre, a fermé les yeux sur les temps passés de

» l'ignorance, mais commande à présent par-tout » & à tous les hommes qu'ils aient à se repentir, » parce qu'il a établi un jour dans lequel il doit » juger le monde universel en justice, par l'homme » qu'il a ordonné, chose dont il a donné l'assu- » rance à tous les hommes, en ce qu'il l'a res- » suscité des morts ». Est-il besoin de le dire, & qui ne le voit comme nous? Si la révélation chrétienne manque de clarté pour nous instruire de tout ce qu'il nous importe le plus de connoître dans la religion, & si les considérations qu'elle nous présente pour nous rappeller au devoir ne sont pas assez fortes pour opérer cet effet, nous ne concevons pas ce qu'un Dieu tout clément & tout miséricordieux peut faire de plus doux pour remédier à nos crimes, à moins que de les autoriser par ses loix ou par ses récompenses.

Mais si ces considérations déchargent pleinement Dieu des torrens de corruption dont la terre est toute inondée, on ne laisse pas de vouloir à toute force qu'ils viennent d'ailleurs que de l'homme lui-même, afin de pouvoir dire avec quelque couleur qu'il est plus malheureux que coupable, & qu'il mérite moins de blâme que de pitié. Pour cet effet, on en rejette la faute sur le démon, que l'on se représente revêtu d'un si grand pouvoir, & comme exerçant sur le genre humain un empire si étendu, qu'on en fait le mauvais principe du systême manichéen. Nous avons déjà rapporté ce qu'en a dit M. Bayle. Répétons-le pourtant ici pour la commodité du lecteur. « C'est, dit ce » philosophe, une opinion répandue de tout temps » dans le christianisme, que le Diable est l'auteur » de toutes les fausses religions; que c'est lui qui » pousse les hérétiques à dogmatiser; que c'est lui » qui inspire les erreurs, les superstitions, les » schismes, l'avarice, l'intempérance, en un mot » tous les crimes qui se commettent parmi les » hommes; que c'est lui qui fit perdre à Eve & » à son mari l'état d'innocence; d'où il s'ensuit » qu'il est la source du *mal moral*, & la cause » de tous les malheurs de l'homme ».

Je ne reviendrai point à ce que j'en ai dit ailleurs que le sistême des deux principes est de la contradiction la plus manifeste, & je ne dissimulerai point que l'écriture elle-même attribue à ce malin esprit, une grande influence sur les affaires humaines; qu'elle l'appelle le dieu de ce siècle, le prince de la puissance de l'air, qu'il s'y arroge à lui même une domination comme absolue sur tous les royaumes du monde; qu'elle représente la plupart des hommes comme des enfans qu'il aveugle & qu'il entraîne dans la désobéissance; qu'elle le représente lui-même comme étant d'office, le tentateur perpétuel, & qu'elle lui assigne enfin la dispensation de quantité de maux, & de diverses maladies. Les théologiens s'y prennent diversement pour expliquer tout cela. Pour en dire aussi librement ma pensée, il me semble que l'on prend trop à la lettre des expressions qui ne disent pas en effet tout ce qu'elles semblent dire. On en peut aisément juger par certains endroits où l'écriture en donne elle-même un commentaire qui en adoucit les idées. Tel est entr'autres celui où Jesus-Christ explique aux juifs en quel sens il disoit que le père dont ils sont issus est le diable; c'est, dit-il, que vous voulez faire des œuvres de votre pere. Il a été meurtrier dès le commencement, & il n'a point persévéré dans la vérité; car il est menteur & le père du mensonge. Sur le tout il est certain que l'évangile n'attribue au démon qu'un pouvoir dépendant de celui de l'être suprême, & par conséquent beaucoup moins étendu que ne le veut le préjugé du vulgaire.

On met donc sur le compte de cet esprit de ténèbres quantité de choses qui viennent d'ailleurs, & qui d'ordinaire ne viennent que de nous-mêmes. Ainsi, sans nier qu'il n'entre pour quelque chose dans les diverses tentations auxquelles nous sommes exposés dans le cours de la vie, nous oserons affirmer qu'il s'en faut de beaucoup qu'elles ne viennent toutes de lui. Quoi que l'on en dise, ce que nous avançons est assez la persuasion générale. Mais alors on en revient aux plaintes, & même aux murmures contre Dieu & contre la providence. La vertu trouvant presque par-tout dans le monde des piéges qui la mettent en danger, lors même qu'ils ne la font pas succomber, on s'en prend à l'arbitre suprême qui a semé de toutes parts ces piéges si funestes, si redoutables. Combien n'y a-t-il point de gens qui, de cette manière, rejetant sur Dieu leurs péchés, s'imaginent ou en exténuer la noirceur, ou n'en être plus responsables?

Que penser pourtant des chrétiens qui se prêtent à cette illusion, s'ils n'ignorent pas ce qu'en a dit l'apôtre saint Jacques? que personne, lorsqu'il est tenté, ne dise, je suis tenté de Dieu. Ce Dieu ne peut être tenté au *mal* ni ne tente personne, mais chacun est tenté, lorsqu'il est attiré & amorcé par sa propre convoitise. Lorsque la convoitise a conçu, elle enfante le péché, & lorsque le péché est venu à sa fin, il engendre la mort. Il est vrai que rien n'arrive dans le monde, que la providence divine ne dirige ou ne permette, & qu'à cet égard, c'est de cette providence que viennent les occasions, les biens ou les maux, dont une créature libre peut également faire un bon & un mauvais usage. Mais si nous en abusons, si nous en faisons un usage opposé à ses loix & à ses vues, c'est à nous seuls que nous devons nous en prendre. C'est, dit l'apôtre, que nous donnons trop de crédit à nos passions; c'est que la cupidité qui s'enflamme par le peu de résistance que nous lui opposons, séduit notre raison & l'entraîne. Autrement, & si le cœur n'en imposoit pas à l'esprit, on éprouveroit toujours la vérité de ce que saint Paul disoit aux corinthiens : vous n'avez point essuyé de tentation que celle qui est humaine; mais Dieu est fidèle qui ne permettra pas que vous soyez tenté au delà de ce que vous pouvez, mais qui, avec la tentation, vous donnera le moyen

d'en sortir, afin que vous puissiez la soutenir. Après tout, ce ne sont que des épreuves où Dieu nous appelle, tantôt pour nous apprendre à nous connoître nous-mêmes, tantôt pour donner plus d'éclat & de force à notre vertu, & toujours pour notre avantage, lorsque nous savons résister. Les malheurs & la constance de Job nous serviront ici de preuve & de modele.

Nous ne prétendons pas néanmoins qu'il soit au pouvoir d'aucun homme mortel de se garantir de tout vice. Il en est de ceci comme des scandales dont Jesus-Christ disoit qu'il est impossible qu'il n'en arrive. Tant de choses concourent à rendre foibles les plus forts en certaines rencontres, & à surprendre même les plus vigilans, que les plus sages & les plus vertueux se flatteroient vainement de pouvoir être infaillibles. Mais aussi, quelle ne seroit point notre erreur, si nous nous imaginions que la multitude des pécheurs leur assure l'impunité des crimes, ou que l'obligation du devoir cesse en quelques momens, parce qu'elle peut n'être pas également pratiquable dans tous les momens de la vie! Ce seroit peu connoître les droits éternels d'une justice infinie. Qui que ce soit qui péche est soumis par cela même à la peine, & l'on ne peut que lui appliquer ce que Jesus-Christ ajoutoit à l'occasion des scandales; toutefois malheur à l'homme par qui le scandale arrive. De là cette difficulté si frappante, qui est-ce donc qui se justifiera devant Dieu?

La raison, j'en conviens, ne pourroit y répondre d'une manière précise & certaine. Elle ne peut hasarder là-dessus que ses desirs & que ses conjectures. Mais les lumières de l'Evangile ont entièrement dissipé ces ténèbres, & la grace, assurée par Jesus-Christ à la repentance, ne laisse plus de lieu à une incertitude à tous égards si cruelle.

La même révélation nous fournit la réponse la plus victorieuse à l'objection terrible que l'on a faite de tout temps contre la providence, & qui se tire de la confusion que l'on remarque à présent dans les choses humaines. L'adversité des gens de bien & la prospérité des méchans y forment un spectacle très-choquant à la vue. L'impie le voit avec joie, & le fait observer de la façon la plus insultante. Les personnes le plus pieuses n'y font pas même attention sans surprise. Asaph avoue qu'il s'en étoit peu fallu que cet objet ne l'eût ébranlé, & Salomon, qui en parle avec moins de force, convient que c'est une chose fâcheuse. En effet, s'il n'y avoit point d'autre vie que celle que nous passons dans ce monde, si tout finissoit pour nous avec elle, si nous n'avions rien à craindre ni à espérer au-delà du tombeau, pourrions-nous nous persuader qu'il y ait dans le ciel un juge de toute la terre? Ne nous étonnons donc point de l'extrême embarras où cette question, non moins importante que difficile, jeta les sages payens. Ils dirent de belles choses; mais enfin ils sentirent eux-mêmes qu'il n'y avoit qu'un état à venir qui pût mettre la religion entiérement à couvert.

L'évangile a levé le voile & déchiffré l'énigme. En mettant en lumière la vie & l'immortalité, Jesus-Christ a justifié la providence, & fermé la bouche à l'impie. La certitude d'un jugement universel, où le désordre qui règne à présent dans le monde, doit être rectifié de la façon la plus équitable & la plus solemnelle, ne nous laisse plus voir dans ce désordre apparent que l'ordre le plus sage & le plus nécessaire. La terre n'est qu'un lieu de noviciat & d'épreuve. Les bons y étant confondus avec les méchans, pour former les mêmes familles, les mêmes provinces & les mêmes états, il ne se pouvoit, sans une plus grande confusion, que le même accident n'arrivât pas à tous, & que le vice même ne l'emportât souvent sur la vertu. La dernière retire même de grands avantages de l'oppression & des souffrances auxquelles elle est exposée. On les appelle des maux à la vérité; mais ce sont des maux qui conduisent au bien. Souvent Dieu les y conduit par cette route en ce monde, & par rapport à la vie à venir, se peut-il rien de plus digne d'attention que ce que saint Paul en a dit? « Ces afflictions qui ne sont que pour un moment, produiront un » poids éternel de gloire excellemment excellente. Observons d'ailleurs enfin que les plus justes, que les plus parfaits, n'étant jamais sans défaut, il est aussi tout-à-fait dans l'ordre d'une providence toute sainte & toute juste, qu'aucun mortel ne soit ici bas exempt de la discipline. Les plus gens de bien y doivent être assujettis pour leur propre correction, & pour l'exemple des autres; fins qui sont les principales de tout châtiment.

Il ne reste donc plus de difficulté que pour ce qui regarde le sort des méchans; & c'est aussi précisément ce qui donne occasion de jeter les hauts cris avec le plus d'amertume. Un état à venir qui doit rendre à la vertu toute la gloire & toute la félicité qui lui appartiennent, fait une ample & magnifique compensation de toutes les adversités qui ne servent même qu'à élever à ce suprême degré de bonheur. Mais de quelques faveurs que la clémence divine ait comblé le vice sur la terre, quelque indigne qu'il en fût, quelqu'autre traitement même qu'il eût mérité, tout cela s'oublie, tout cela n'est compté pour rien, à la vue des châtimens assurés que l'éternité leur prépare. Répétons ici ce que M. Bayle en a dit. « Le principe unique que » vous admettez, dit-il, a voulu de toute éternité, » selon vous, que l'homme péchât, & que le » premier péché fût une chose contagieuse; qu'elle » produisît sans fin & sans cesse tous les crimes » imaginables sur toute la face de la terre, ensuite » de quoi il a préparé au genre humain tous les » malheurs qui se peuvent concevoir; la peste, » la guerre, la famine, la douleur, le chagrin, » & après cette vie un enfer où presque tous les » hommes seront éternellement tourmentés d'une

» manière qui fait dresser les cheveux, quand on » en lit les descriptions.

Il y a là, comme on voit, des choses que nous avons déjà relevées, & particulièrement ce qui concerne la prévision & la contagion du péché. On y remarque aussi une condamnation tacite des châtimens que Dieu fait de la corruption humaine par diverses dispensations de rigueur. L'auteur s'enveloppe dans un tas d'expressions générales, afin d'éblouir davantage. Tirons de son obscurité sa pensée. Il veut insinuer qu'il y a de la part de Dieu de l'injustice & de la cruauté dans les pestes, les guerres, les famines, &c. dont il visite de temps en temps les hommes dans ce monde, & que par conséquent tout châtiment du vice est injuste & cruel. Cela ne revient néanmoins qu'à une pitoyable pétition de principe, qui est que Dieu renonce à sa bonté, lorsqu'il donne des loix à des intelligences douées de liberté; car, s'il est évident au contraire, comme nous l'avons établi ci-dessus, que, conformément à ses perfections infinies, l'être suprême a dû limiter la conduite de ses créatures, on sent assez la vérité de ce qu'a dit saint Paul, que la loi a été donnée, non pour le juste, mais pour l'inique & le rebelle; c'est-à-dire, que de droit naturel & éternel, la punition du crime est nécessaire. La chose est si vraie & si claire, que M. Bayle n'a osé la contredire de front, & s'est contenté d'y porter une attaque indirecte. Il ne mérite donc pas qu'en ceci même nous nous arrêtions à le combattre avec plus d'étendue.

Passons plutôt de l'objet qu'il cache à celui qu'il montre avec affectation, parce qu'il lui a paru le plus propre à rendre odieuse la révélation chrétienne ou la divinité elle-même. Cet objet est d'avoir préparé .... après cette vie un enfer où presque tous les hommes seront éternellement tourmentés d'une manière qui fait dresser les cheveux quand on en lit les descriptions. En peu de mots, c'est dire trois choses sur lesquelles il ne nous est pas permis de nous taire : 1°. que presque tous les hommes sont destinés au supplice; 2°. que ce supplice doit être un tourment dont la description fait dresser les cheveux; & 3°. que ce supplice doit être éternel : considérations qui, selon M. Bayle, concourent toutes à nous faire envisager Dieu comme un être malin, injuste & cruel. « Il est facile de montrer, dit cet auteur, que le libre arbitre du premier homme, qu'on lui conservoit sain & entier dans des circonstances où il s'en devoit servir à sa propre perte, à la ruine du genre humain, à la damnation éternelle de la plupart de ses descendans, & l'introduction d'un déluge de maux de coulpe & de maux de peine, n'étoit point un bon présent. Jamais nous ne comprendrons qu'on ait pu lui conserver ce privilége par un effet de bonté, & pour l'amour de la sainteté ». Examinons donc ces trois chefs.

1°. Ce qu'il dit doctoralement du nombre des malheureux dans une autre vie est purement hasardé. Ce sera, dit-il, presque tous les hommes. Ce qu'il y a de précis dans toutes les déclarations de l'évangile, c'est que tout pécheur qui rejette les moyens du salut, ou qui en abuse & qui meurt sans repentance, en doit être exclus, & sera condamné. Or, pour assurer que cela comprend presque tous les hommes, il faut s'arroger une connoissance bien plus étendue que celle que nous pouvons avoir, ou se permettre contre la charité des jugemens téméraires. Passe encore si l'écriture nous autorisoit suffisamment à juger si peu charitablement de presque tous les hommes. Mais elle fait le contraire; dans la parabole des vierges, de dix il y en a cinq sages & cinq folles; dans celle du seigneur qui allant voyager, distribue entre ses domestiques des fonds à faire valoir, il n'y en a qu'un seul qui enfouisse le sien; dans celle des noces, il n'y a encore qu'un seul convié qui paroisse en habit indécent. Enfin on devroit se souvenir que le genre humain n'est en son tout qu'une seule & que la moindre partie des créatures intelligentes que Dieu a formées, & que quand bien il périroit tout entier, cette perte ne seroit, par rapport au monde moral, que comme celle du globe de la terre, par rapport au monde visible. Mais sur le tout, à quoi bon ces calculs, & que fait ici la quantité des malheureux, puisqu'il n'y en a pas un seul qui, s'il l'eût voulu, n'eût pu n'être pas de ce nombre?

2°. Pour ce qui regarde la nature des peines de l'autre vie, il est évident que M. Bayle n'a pas daigné faire usage du raisonnement critique, qui, sur des bagatelles, lui étoit si ordinaire. Ces peines, dit-il, seront des tourmens dont la description fait dresser les cheveux. Je ne sais de quels endroits de l'écriture il a tiré les descriptions dont il parle; car dans ceux où elle s'exprime d'une manière simple & naturelle, les idées qu'elle nous donne de la condamnation des méchans reviennent uniquement à ceci : que Dieu jugera le monde universel en justice; & qu'il doit rendre à chacun selon ses œuvres; ce qui suppose très-clairement qu'il doit y avoir une diversité de peines proportionnée à l'inégalité des crimes, & que la distribution des châtimens doit être si parfaitement réglée sur les loix de la plus entière équité, que tout l'univers en approuvera la justice, & que les coupables eux-mêmes seront obligés de le faire. Mais au lieu de s'en tenir à des décisions si précises, le défenseur du systême manichéen a mieux aimé prendre pour des descriptions naturelles certaines explications qui sont visiblement figurées, ou qui ne sont applicables qu'au plus haut & dernier degré du malheur. Telles sont celles où il est parlé du feu de l'enfer. L'allusion y est visible à Topet, dans la vallée de Hinnom, où les idolâtres sacrifioient leurs enfans à Moloch, & où l'on entretenoit un feu qui brûloit continuellement le jour & la nuit, mais que Josias profana en y jetant toutes sortes de villenies. L'image convient natu-

rellement au supplice qui doit être le partage des grands criminels; mais conçoit-on que ce partage doive être celui de tous les différens degrés de coupables ?

3°. Mais, dit-on enfin, ces peines seront éternelles. J'en conviens; Jesus-Christ l'a dit en termes formels. Qu'est-ce pourtant que l'éternité dans le style de l'écriture sacrée ? Ce terme s'y prend en diverses significations, & sur-tout en deux principales; tantôt c'est la durée de l'existence des choses & des personnes, tantôt, ce n'est simplement que l'entière durée d'un temps fixe & d'une époque assignée. Dans lequel que ce soit de ces deux sens qu'on l'entende, en parlant des châtimens à venir, nous ne voyons pas bien la vaste disproportion que l'on prétend trouver entre le temps de l'offense & celui de la peine. Allons plus loin & disons que dans quelqu'autre sens qu'on le fasse, la révélation s'est exprimée sur ce sujet avec tant d'obscurité, que, sans une témérité condamnable, on n'en peut affirmer autre chose, sinon qu'elle s'est proposée d'offrir aux hommes les motifs les plus forts pour les ramener au devoir, & qu'elle réduit ces motifs en substance à ce que nous avons déjà dit, que dans la distribution des châtimens & des récompenses de l'autre vie, un Dieu souverainement juste & bon se réglera sur les loix de la plus parfaite équité.

MÉMOIRE, s. f. (*Métaphysique*) il est important de bien distinguer le point qui sépare l'imagination de la *mémoire*. Ce que les Philosophes en ont dit jusqu'ici est si confus, qu'on peut souvent appliquer à la *mémoire* ce qu'ils disent de l'imagination, & à l'imagination ce qu'ils disent de la *mémoire*. Locke fait lui-même consister celle-ci, en ce que l'ame a la puissance de reveiller les perceptions qu'elle a déjà eues, avec un sentiment qui dans ce temps-là la convainc qu'elle les a eues auparavant. Cependant cela n'est point exact; car il est constant qu'on peut fort bien se souvenir d'une perception qu'on n'a pas le pouvoir de réveiller.

Tous les Philosophes sont ici tombés dans l'erreur de Locke. Quelques-uns qui prétendent que chaque perception laisse dans l'ame une image d'elle-même, à-peu-près comme un cachet laisse son empreinte, ne font pas exception; car que seroit-ce que l'image d'une perception qui ne seroit pas la perception même ? La méprise en cette occasion vient de ce que, faute d'avoir assez considéré la chose, on a pris pour la perception même de l'objet quelques circonstances ou quelque idée générale, qui en effet le réveillent.

Voici donc en quoi différent l'imagination, la *mémoire* & la réminiscence; trois choses que l'on confond assez ordinairement. La premiere réveille les perceptions mêmes; la seconde n'en rappelle que les signes & les circonstances; & la derniere fait reconnoître celles qu'on a déjà eues.

Mais pour mieux connoître les bornes posées entre l'imagination & la *mémoire*, distinguons les différentes perceptions que nous sommes capables d'éprouver, & examinons quelles sont celles que nous pouvons réveiller, & celles dont nous ne pouvons nous rappeller que les signes, quelques circonstances ou quelque idée générale. Les premieres donnent de l'exercice à l'imagination, & les autres à la *mémoire*.

Les idées d'étendues sont celles que nous réveillons le plus aisément; parce que les sensations d'où nous les tirons sont telles que, tant que nous veillons, il nous est impossible de nous en séparer. Le goût & l'odorat peuvent n'être point affectés; nous pouvons n'entendre aucun sens, & ne voir aucune couleur; mais il n'y a que le sommeil qui puisse nous enlever les perceptions du toucher. Il faut absolument que notre corps porte sur quelque chose, & que ses parties pesent les unes sur les autres. De-là naît une perception qui nous les représente comme distantes & limitées, & qui par conséquent emporte l'idée de quelque étendue.

Or cette idée, nous pouvons la généraliser en la considérant d'une maniere indéterminée. Nous pouvons ensuite la modifier & en tirer, par exemple, l'idée d'une ligne droite ou courbe. Mais nous ne saurions réveiller exactement la perception de la grandeur d'un corps, parce que nous n'avons point là-dessus d'idée absolue qui puisse nous servir de mesure fixe. Dans ces occasions, l'esprit ne se rappelle que les noms de pié, de toise, *&c.* avec une idée de grandeur d'autant plus vague que celle qu'il veut se représenter est plus considérable.

Avec le secours de ces premieres idées, nous pouvons, en l'absence des objets, nous représenter exactement les figures les plus simples: tels sont des triangles & des quarrés: mais que le nombre des côtés s'augmente considérablement, nos efforts deviennent superflus. Si je pense à une figure de mille côtés, & à une de 999, ce n'est pas par des perceptions que je les distingue, ce n'est que par les noms que je leur ai donnés: il en est de même de toutes les notions complexes; chacun peut remarquer que, quand il en veut faire usage, il ne se retrace que les noms. Pour les idées simples qu'elles renferment, il ne peut les réveiller que l'une après l'autre, & il faut l'attribuer à une opération différente de la *mémoire*.

L'imagination s'aide naturellement de tout ce qui peut lui être de quelque secours. Ce sera par comparaison avec notre propre figure que nous nous représenterons celle d'un ami absent, & nous l'imaginerons grand ou petit, parce que nous en mesurerons en quelque sorte la taille avec la nôtre. Mais l'ordre & la symmétrie sont principalement ce qui aide l'imagination, parce qu'elle y trouve différens points auxquels elle se fixe, & auxquels elle rapporte le tout. Que je songe à un beau visage, les yeux ou d'autres traits qui m'auront le plus

plus frappé, s'offriront d'abord, & ce ſera relativement à ces premiers traits que les autres viendront prendre place dans mon imagination. On imagine donc plus aiſément une figure à proportion qu'elle eſt plus réguliere ; on pourroit même dire qu'elle eſt plus facile à voir, car le premier coup-d'œil ſuffit pour s'en former une idée. Si au contraire elle eſt fort irréguliere, on n'en viendra à bout qu'après en avoir long-temps conſidéré les différentes parties.

Quand les objets qui occaſionnent les ſenſations de goût, de ſon, d'odeur, de couleur & de lumiere ſont abſens, il ne reſte point en nous de perception que nous puiſſions modifier pour en faire quelque choſe de ſemblable à la couleur, à l'odeur & au goût, par exemple d'une orange. Il n'y a point non plus d'ordre, de ſymmétrie, qui vienne ici au ſecours de l'imagination. Ces idées ne peuvent donc ſe réveiller, qu'autant qu'on ſe les eſt rendues familieres. Par cette raiſon, celles de la lumiere & des couleurs doivent ſe retracer le plus aiſément ; enſuite celles des ſons. Quant aux odeurs & aux ſaveurs, on ne réveille que celles pour leſquelles on a un goût plus marqué. Il reſte donc bien des perceptions dont on peut ſe ſouvenir, & dont cependant on ne ſe rappelle que les noms. Combien de fois même cela n'a-t-il pas lieu par rapport aux plus familieres, où l'on ſe contente ſouvent de parler des choſes ſans les imaginer ?

On peut obſerver différens progrès dans l'imagination. Si nous voulons réveiller une perception qui nous eſt peu familiere, telle que le goût d'un fruit dont nous n'avons mangé qu'une fois, nos efforts n'aboutiront ordinairement qu'à cauſer quelqu'ébranlement dans les fibres du cerveau & de la bouche ; & la perception que nous éprouverons ne reſſemblera point au goût de ce fruit : elle feroit la même pour un melon, pour une pêche ou même pour un fruit dont nous n'aurions jamais goûté. On en peut remarquer autant par rapport aux autres ſens. Mais quand une perception eſt familière, les fibres du cerveau accoutumés à fléchir ſous l'action des objets, obéiſſent plus facilement à nos efforts ; quelquefois nos idées ſe retracent ſans que nous y ayons part, & ſe préſentent avec tant de vivacité, que nous y ſommes trompés & que nous croyons avoir les objets ſous les yeux ; c'eſt ce qui arrive aux fous & à tous les hommes quand ils ont des ſonges.

On pourroit, à l'occaſion de ce qui vient d'être dit, faire deux queſtions. La première, pourquoi nous avons le pouvoir de réveiller quelques-unes de nos perceptions. La ſeconde, pourquoi, quand ce pouvoir nous manque, nous pouvons ſouvent nous rappeller au moins les noms ou les circonſtances.

Pour répondre d'abord à la ſeconde queſtion, je dis que nous ne pouvons nous rappeller les noms ou les circonſtances qu'autant qu'ils ſont familiers. Alors ils rentrent dans la claſſe des perceptions qui ſont à nos ordres, & dont nous allons parler en répondant à la première queſtion qui demande un plus grand détail.

La liaiſon de pluſieurs idées ne peut avoir d'autre cauſe que l'attention que nous leur avons donnée, quand elles ſe ſont préſentées enſemble. Ainſi les choſes n'attirant notre attention que par le rapport qu'elles ont à notre tempérament, à nos paſſions, à notre état, ou, pour tout dire en un mot, à nos beſoins ; c'eſt une conſéquence que la même attention embraſſe tout-à-la-fois les idées des beſoins & celles des choſes qui s'y rapportent, & qu'elle les lie.

Tous nos beſoins tiennent les uns aux autres, & l'on en pourroit conſidérer les perceptions comme une ſuite d'idées fondamentales auxquelles on porteroit toutes celles qui ſont partie de nos connoiſſances. Au-deſſus de chacun s'éléveroient d'autres ſuites d'idées qui formeroient des eſpèces de chaînes, dont la force ſeroit entièrement dans l'analogie des ſignes, dans l'ordre des perceptions & dans la liaiſon que les circonſtances qui réuniſſent quelquefois les idées les plus diſparates auroient formée. A un beſoin eſt liée l'idée de la choſe qui eſt propre à le ſoulager ; à cette idée eſt jointe celle du lieu où cette choſe ſe rencontre ; à celle-ci celle des perſonnes qu'on y a vues ; à cette dernière les idées des plaiſirs ou des chagrins qu'on en a reçus & pluſieurs autres. On peut même remarquer qu'à meſure que la chaîne s'étend, elle ſe ſoudiviſe en différens chaînons, enſorte que plus on s'éloigne du premier anneau, plus les chaînons s'y multiplient. Une première idée fondamentale eſt liée à deux ou trois autres ; chacune de celles-ci à un égal nombre ou même à un plus grand, & ainſi de ſuite.

Ces ſuppoſitions admiſes, il ſuffiroit, pour ſe rappeller les idées qu'on s'eſt rendues familières, de pouvoir donner ſon attention à quelques-unes de nos idées fondamentales auxquelles elles ſont liées. Or cela ſe peut toujours, puiſque tant que nous veillons, il n'y a point d'inſtant où notre tempérament, nos paſſions & notre état n'occaſionneront en nous quelques-unes de ces perceptions que j'appelle *fondamentales*. Nous y réuſſirons avec plus ou moins de facilité, à proportion que les idées que nous voudrions nous tracer tiendroient à un plus grand nombre de beſoins, & y tiendroient plus immédiatement.

Les ſuppoſitions que je viens de faire ne ſont pas gratuites. J'en appelle à l'expérience, & je ſuis perſuadé que chacun remarquera qu'il ne cherche à ſe reſſouvenir d'une choſe que par le rapport qu'elle a aux circonſtances où il ſe trouve, & qu'il y réuſſit d'autant plus facilement que les circonſtances ſont en grand nombre, ou qu'elles ont avec elle une liaiſon plus immédiate. L'attention que nous donnons à une perception qui nous affecte actuellement, nous en rappelle le ſigne ; celui-ci

en rappelle d'autres avec lesquels il a quelque rapport ; ces derniers rappellent les idées auxquelles ils sont liés ; ces idées retracent d'autres signes ou d'autres idées, & ainsi successivement.

Je suppose que quelqu'un me fait une difficulté à laquelle je ne sais dans le moment de quelle manière satisfaire. Il est certain que, si elle n'est pas solide, elle doit elle-même m'indiquer ma réponse. Je m'applique donc à en considérer toutes les parties, & j'en trouve qui étant liées avec quelques-unes des idées qui entrent dans la solution que je cherche, ne manquent pas de les réveiller. Celles-ci, par l'étroite liaison qu'elles ont avec les autres, les retracent successivement, & je vois enfin tout ce que j'ai à répondre.

D'autres exemples se présentent en quantité à ceux qui voudront remarquer ce qui arrive dans les cercles. Avec quelque rapidité que la conversation change de sujet, celui qui conserve son sang-froid, & qui connoît un peu le caractère de ceux qui parlent, voit toujours par quelle liaison d'idées on passe d'une matière à une autre. J'ai donc droit de conclure que le pouvoir de réveiller nos perceptions, leurs noms & leurs circonstances, vient uniquement de la liaison que l'attention a mise entre ces choses & les besoins auxquels elles se rapportent. Détruisez cette liaison, vous détruisez l'imagination & la *mémoire*.

Le pouvoir de lier nos idées a ses inconvéniens comme ses avantages. Pour les faire appercevoir sensiblement, je suppose deux hommes ; l'un chez qui les idées n'ont jamais pu se lier ; l'autre chez qui elles se lient avec tant de facilité & tant de force, qu'il n'est plus le maître de les séparer. Le premier seroit sans imagination & sans *mémoire*, il seroit absolument incapable de réflexion, ce seroit un imbécile. Le second auroit trop de *mémoire* & trop d'imagination ; il auroit à peine l'exercice de la réflexion, ce seroit un fou. Entre ces deux excès on pourroit supposer un milieu où le trop d'imagination & de *mémoire* ne nuiroit pas à la solidité de l'esprit, & le trop peu ne nuiroit pas à ses agrémens. Peut-être ce milieu est-il si difficile, que les plus grands génies ne s'y sont encore trouvés qu'à peu près. Selon que différens esprits s'en écartent, & tendent vers les extrémités opposées, ils ont des qualités plus ou moins incompatibles, puisqu'elles doivent plus ou moins participer aux extrémités qui s'excluent tout-à-fait. Ainsi ceux qui se rapprochent de l'extrémité où l'imagination & la *mémoire* perdent à proportion des qualités qui rendent un esprit juste, conséquent & méthodique ; & ceux qui se rapprochent de l'autre extrémité, perdent dans la même proportion des qualités qui concourent à l'agrément. Les premiers écrivent avec plus de grace, les autres avec plus de suite & de profondeur. Lisez l'*essai sur l'origine des connoissances humaines*, d'où ces réflexions sont tirées.

FIN du premier Volume.





